



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

WILSON CARLOS DA SILVA

**UMA NOVA MANEIRA DE EVANGELIZAR: O III
CONCÍLIO PROVINCIAL DE LIMA E O
COMBATE À CRENÇA INDÍGENA**

WILSON CARLOS DA SILVA

**UMA NOVA MANEIRA DE EVANGELIZAR: O III CONCÍLIO PROVINCIAL DE
LIMA E O COMBATE À CRENÇA INDÍGENA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cultura, Poder e Representações

Orientador: Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira

RIO DE JANEIRO

2021

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

D111 Da Silva , Wilson Carlos
Uma Nova Maneira de Evangelizar: o III Concílio Provincial de Lima e o combate à crença indígena / Wilson Carlos Da Silva . -- Rio de Janeiro, 2021. 157 f.

Orientador: Anderson José Machado de Oliveira.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2021.

1. Terceiro Concílio de Lima . 2. Evangelização Indígena. 3. Ocidentalização . 4. Toríbio de Mogrovejo . 5. Vice-reino do Peru. I. Oliveira, Anderson José Machado de , orient. II. Título.

WILSON CARLOS DA SILVA

**UMA NOVA MANEIRA DE EVANGELIZAR: O III CONCÍLIO PROVINCIAL DE
LIMA E O COMBATE À CRENÇA INDÍGENA**

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof^a. Dr^a. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)

Prof^a. Dr^a. Marcia Sueli Amantino
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)/ Universidade Salgado de Oliveira
(UNIVERSO)

*Para Kayran.
À memória da Tia Cida.
À memória do Vô Ditinho.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, fonte de toda a sabedoria, por ter me sustentado e ter permitido que eu chegasse até aqui. Em tempos como esses, em que o medo e as inúmeras angústias e incertezas se mostram, manter a fé acaba sendo uma forma de amenizar as dificuldades. Deus sempre vem ao auxílio dos seus, nos mostrando, por meio de pessoas, por onde caminhar. Muitas dessas pessoas serão lembradas aqui.

Agradeço aos meus pais, Marilda e Antonio por todo o apoio e toda a torcida desde que decidi realizar o Mestrado. Acreditaram que eu conseguiria muito antes de mim mesmo. Agradeço por toda a paciência, por sempre compreenderem o meu distanciamento quando eu precisava me dedicar às leituras e à escrita. Agradeço por me regarem de amor e por terem me ajudado a caminhar por essa estrada quando eu achava que não conseguiria ir até o fim por falta de recursos. Mas como vocês mesmo dizem, ‘vai e acredita que tudo vai dar certo’, e deu. Eu consegui!

À minha família de Japeri, eu agradeço demais por terem me acolhido durante o meu primeiro ano de curso. Assim como meus pais, sem vocês esse sonho não poderia se concretizar. Agradeço do fundo do meu coração à tia Cida (que hoje já não se encontra mais entre nós) e ao tio Jorge, por terem me recebido como um filho durante as minhas idas semanais no trajeto de trem na linha Central do Brasil x Japeri e vice-versa. Aos meus primos Alexandre, Andrea, Everton e Ulisses, obrigado por tudo. Vocês foram faróis quando eu pensei estar andando no escuro e eu jamais vou me esquecer disso.

Agradeço à minha comunidade eclesial de base, Comunidade Santa Lúcia Filippini, por todo o estímulo, orações e por compreenderem as minhas ausências quando elas precisaram acontecer. Com vocês a minha fé se fortalece de forma imensurável.

Agradeço a todo o PPGH, de forma especial os professores com os quais eu realizei as disciplinas teóricas e que contribuíram com diversas indicações para a concretização do meu trabalho. Agradeço também ao corpo administrativo do programa, na pessoa da secretária Priscila, sempre solícita.

À CAPES, agradeço a concessão da bolsa.

Faço um agradecimento especial ao meu querido orientador, o professor Anderson Oliveira. Agradeço por toda a orientação, paciência, por ter acreditado no meu potencial, por sempre me fazer perceber as coisas a partir de um novo olhar e me mostrar que eu sempre posso ir além de onde eu já estou. Sem as suas sugestões e percepções essa pesquisa e o meu

crescimento não evoluiriam como evoluíram. Não canso de dizer que é a minha referência como pessoa, professor e pesquisador. Nunca me senti caminhando sozinho na realização dessa pesquisa e isso se deve à sua orientação. Obrigado por tudo!

Agradeço às professoras que compuseram a minha banca de qualificação e defesa, professoras Ana Raquel Portugal e Marcia Amantino. Obrigado pelos apontamentos, críticas e sugestões dadas. A minha pesquisa ficou muito mais sólida após as indicações do exame de qualificação. Obrigado por aceitarem fazer parte da minha construção.

Agradeço à minha ex-orientadora da Iniciação Científica, professora Mariana Muaze, por todo o apoio e torcida. Sua animação e calma me ajudaram muito, deu tudo certo!

Sou extremamente grato aos amigos e amigas que fiz nessa caminhada e que contribuíram me escutando, fazendo indicações, desabafos acadêmicos e da vida. Aprendi demais com cada um(a). Vocês fizeram a minha caminhada se tornar mais leve e agradável, que bom que pude conhecer vocês e suas respectivas trajetórias: Alice, Liane, Lourrane, Lucas, Márcia, Mariana, Pamella, Vinícius. Vocês já são historiadores fantásticos! Obrigado pela amizade de vocês.

À minha namorada Laís agradeço pela paciência, por parar para escutar as minhas histórias eclesiásticas, por sempre me ajudar nos bastidores, seja na produção de vídeos para eventos, seja me tranquilizando, me lembrando que no fim sempre vai dar tudo certo.

Eloah, obrigado pelas leituras críticas dos meus escritos e por sempre me lembrar de ‘escrever para os leigos’. Gabi, muito obrigado pelas consultorias, ajuda com traduções e torcida! Agradeço a todos os(as) amigos(as) que durante essa caminhada sempre me perguntavam do andamento da pesquisa e se interessavam em escutar as minhas descobertas, minhas angústias e esperanças.

Que bom que todos vocês fizeram parte dessa minha construção. A minha eterna gratidão a cada um e cada uma.

“Anunciamos para vocês a Boa-Nova, para que deixem seus ídolos vazios e se convertam ao Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que nele existe”.

At 14, 15.

“Abandonem o modo como viviam antes, o homem velho que se corrompe com paixões enganadoras. Que a mentalidade de vocês se renove espiritualmente. Revistam-se do homem novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade”.

Ef 4, 22-24.

RESUMO

A proposta desta pesquisa é refletir sobre o papel exercido pelo III Concílio Provincial de Lima ocorrido no vice-reino do Peru, situado na região andina da América do Sul, cuja assembleia se deu entre os anos de 1582-83. Pretendemos compreender a nova proposta de evangelização formulada nessa assembleia e seu impacto nas primeiras décadas do século XVII, na qual alguns religiosos e membros da elite indígena embasaram-se nas determinações dessa reunião para formularem suas estratégias de evangelização e transformação dos naturais em súditos do rei e ovelhas do rebanho de Cristo. Para isso, a partir de uma perspectiva processual, primeiramente analisaremos as duas primeiras assembleias provinciais por meio de suas atas conciliares, discutindo sobre as suas decisões, para depois examinarmos as especificidades do Terceiro Concílio de Lima, levando em consideração as bases do novo modelo de evangelização originado no contexto da segunda metade do século XVI. Nesta pesquisa também analisaremos o material fruto dessa assembleia, o *Tercero Cathecismo*, bem como discutiremos sobre como os ditames do encontro de 1582-83 permaneceram latentes no território nas primeiras décadas do século XVII e influenciaram autores que foram contemporâneos a essa reunião voltada a pensar a ocidentalização dos nativos americanos.

Palavras-chave: Terceiro Concílio de Lima. Evangelização Indígena. Ocidentalização. Toríbio de Mogrovejo. Vice-reino do Peru.

ABSTRACT

The purpose of this research is to reflect on the role played by the III Provincial Council of Lima that took place in the viceroyalty of Peru, located in the Andean region of South America, whose assembly took place between the years 1582-83. We intend to understand the new evangelization proposal formulated in this assembly and its impact in the first decades of the 17th century, in which some religious and members of the indigenous elite based themselves on the determinations of this meeting to formulate their strategies for evangelization and transformation of the natives into subjects of the king and sheep from the flock of Christ. For this, from a procedural perspective, we will first analyze the first two provincial assemblies through their conciliar minutes, discussing their decisions, and then examine the specifics of the Third Council of Lima, taking into account the bases of the new model of evangelization originated in the context of the second half of the 16th century. In this research, we will also analyze the material resulting from this assembly, the *Tercero Catecismo*, as well as discuss how the dictates of the 1582-83 meeting remained latent in the territory in the first decades of the 17th century and influenced authors who were contemporaries of this meeting aimed at thinking about Westernization of Native Americans.

Keywords: Third Council of Lima. Indigenous Evangelization. Westernization. Toribio de Mogrovejo. Viceroyalty of Peru.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	12
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1- EM BUSCA DE UMA SÓ FÉ E UM SÓ REBANHO: A GÊNESE DO PROCESSO DE OCIDENTALIZAÇÃO DA AMÉRICA E OS PRIMEIROS CONCÍLIOS LIMENSES	18
1.1- Do ‘comodismo’ à reestruturação diante do incidente.....	18
1.2- O Concílio de Trento e seus desdobramentos	21
1.3- O surgimento do Estado Confessional	26
1.4- Estabelecimento e consolidação da Igreja no Novo Mundo	28
1.5- Primeiro Concílio Limense	42
1.6- Segundo Concílio Limense	53
CAPÍTULO 2- O TERCEIRO CONCÍLIO PROVINCIAL LIMENSE E O SEU NOVO MODELO DE EVANGELIZAÇÃO.....	64
2.1- Do término da segunda assembleia à convocação do terceiro encontro	64
2.2- A realização do Terceiro Concílio Provincial: decretos, acordos e como evangelizar	80
2.3- <i>Tercero Cathecismo</i> , o material fruto do Terceiro Concílio	103
CAPÍTULO 3- O TERCEIRO CONCÍLIO DE LIMA PARA ALÉM DO SÉCULO XVI.....	114
3.1- Panorama	114
3.2- A obra de Felipe Guaman Poma de Ayala e a sua importância para o período colonial andino	116
3.3- O combate à crença indígena em Pablo Joseph de Arriaga	138
CONCLUSÃO	147
FONTES E BIBLIOGRAFIA	151
Fontes	151
Bibliografia	151

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- O bispo Jerónimo de Loayza, responsável pelos dois primeiros concílios provinciais do vice-reino do Peru.	45
Figura 2- O segundo arcebispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo.	79
Quadro 1- Alguns participantes do Terceiro Concílio de Lima e suas atribuições.	81
Figura 3- Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina, por sermones.	107
Figura 4- Visitador/ Obediencia al visitador de la Santa Madre Iglesia, el buen cristiano padre/ Juez.	137
Figura 5- O tratado escrito por Pablo Joseph de Arriaga, Extirpacion de la Idolatria del Piru.	140

INTRODUÇÃO

Costumamos ouvir e dizer que o historiador precisa manter certa distância do seu objeto de pesquisa para que o mesmo não seja afetado por questões de caráter afetivo que, ocasionalmente, possam vir a atrapalhar a coleta de dados, entre outros procedimentos teóricos e metodológicos. No caso dessa investigação, obviamente há uma considerável distância temporal, já que nosso objeto de pesquisa encontra-se há 438 anos no passado. Por outro lado, também existe uma proximidade. Atuando como participante dos espaços da Igreja Católica, falar sobre questões relacionadas ao universo eclesiástico já me soa como algo familiar, e isso certamente teve um peso na escolha dos meus temas de pesquisa tanto na graduação quanto agora nesta etapa. Saber diferenciar tais momentos, o de fiel e o de historiador, é uma tarefa que para alguns pode parecer impossível, mas optei pelo caminho em que um espaço pode conviver harmonicamente com o outro sem conflitos, ou seja, o historiador pode usar o seu conhecimento para contribuir no meio em que ele está inserido. Com essa breve reflexão, iniciamos essa introdução na certeza de que estar presente no meio católico não nos impediu de apresentar as informações que aqui estão contidas, os laços afetivos não prevaleceram sobre a análise de caráter científico que será apresentada nas próximas linhas.

Neste trabalho buscaremos analisar como o Terceiro Concílio Provincial de Lima, por meio de seus participantes, discutiu o processo de evangelização indígena para o vice-reino do Peru. De forma mais específica buscamos compreender como se pensou a dominação espiritual da população nativa que ali se encontrava quando, a partir de meados de 1532, os espanhóis se estabeleceram de forma efetiva na região andina.

Quando chegaram ao “Novo Mundo”, “os espanhóis haviam se deparado com uma imensa população indígena, estimada em cerca de 32 milhões de pessoas, e duas grandes construções políticas: os impérios asteca e inca”.¹ O segundo grupo é o que nos interessa nesta pesquisa. Susane Rodrigues de Oliveira nos diz que quando os espanhóis chegaram à região andina, “no litoral peruano, por volta de 1532, os Incas exerciam controle político e econômico sobre uma vasta região da América do Sul [...], tendo o Peru como centro político,

¹ FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. Formação dos sistemas atlânticos e monarquias: Época Moderna, séculos XVI-XVII In: _____. *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na época moderna: monarquia pluricontinental*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 70.

econômico e demográfico”.² Assim, “através da aliança com grupos nativos, os invasores conseguiram efetuar uma lenta reorganização das estruturas políticas e econômicas ameríndias a seu favor”.³ Dentro desse projeto, percebeu-se a necessidade do colonizador em transformar, ao mesmo tempo, os nativos em súditos do rei e membros da Igreja Católica, diante do caráter confessional que estruturava a monarquia espanhola.

É importante ponderar que nossa temática enquadra-se no campo das *Histórias Eclesiásticas*, que se debruça sobre o “estudo do funcionamento, estrutura e organização do clero e da pregação religiosa, incluindo as formas de proselitismo religioso, a disciplina clerical e a normatização do ritual”.⁴

Dentro da tradição milenar da Igreja Católica, a celebração de concílios sempre foi algo utilizado pelos pastores para pensar meios de conduzir o seu rebanho. Christopher M. Belitto⁵ nos diz que os concílios gerais são encontros que na maioria das vezes ao longo da história da Igreja foram convocados pelo Papa, nos quais se reuniam os bispos da Igreja, sendo que em alguns casos outros participantes não pertencentes à esfera eclesiástica também se faziam presentes. Sendo encontros que não possuíam uma regularidade para convocação, os concílios gerais eram citados “na medida em que se fazem necessários para que a Igreja, representada pelos membros do concílio, [...] possa abordar os principais temas que se apresentam em determinado momento”,⁶ sendo que às vezes tais temas podem ter um caráter político, não restringindo-se, assim, ao plano religioso. Dessa forma, podemos entender os concílios provinciais como encontros que eram convocados por um arcebispo e que contavam com a presença dos demais bispos ligados à jurisdição daquela arquidiocese. Nesses encontros eram discutidos métodos para impor a disciplina eclesiástica sobre aquele rebanho, além de pensar como os sacramentos seriam administrados, bem como outros aspectos que o grupo reunido definia como pertinente para o êxito da sementeira da Palavra no coração da população local.

Os concílios provinciais também eram uma forma de adaptar a legislação dos concílios gerais à realidade local. No caso dos concílios provinciais limenses, esses encontros também

² OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Gênero, religião e alteridade no cenário da conquista hispânica do Tawantinsuyo. In: _____. *Por uma História do Possível: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012, p. 57.

³ Idem.

⁴ HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 489.

⁵ BELITTO, Christopher M. *História dos 21 Concílios da Igreja*. De Niceia ao Vaticano II. Trad. Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 17.

⁶ Idem.

contaram com a participação de membros do clero e também de civis, que na maioria das vezes estavam ligados à administração colonial. Os sínodos, a título de curiosidade, eram encontros realizados a nível diocesano, contando com a presença do bispo local e o clero submetido à sua autoridade.

A temática dos concílios provinciais não é muito explorada pela historiografia, apesar de boa parte de pesquisas que se debruçam sobre a evangelização indígena no período colonial mencionarem a realização desses encontros que ajudavam na imposição da disciplina eclesiástica. Entretanto, essas assembleias não foram abordadas de forma metódica. A perspectiva de Constanza López Lamerain em muito nos ajudou a pensar nossa proposta. A autora⁷ analisou a importância que o Terceiro Concílio de Lima teve para a América andina, possibilitando um grande avanço para a organização eclesiástica no Novo Mundo, promovendo mudanças no tocante à evangelização indígena, assim como reafirmando os pontos principais que deveriam ser observados na missão evangelizadora. Além do mais, López Lamerain também enfatizou que a evangelização, a partir desse encontro, tornou-se uma das prioridades da administração colonial, demonstrando que a convergência dos poderes eclesiástico e temporal promoveria a inserção dos nativos no quadro cultural do Antigo Regime. Isso tudo com base no modelo de Igreja proposto pelo Concílio de Trento.

Nossa pesquisa parte da ideia de compreender a proposta evangelizadora do Terceiro Concílio a partir de uma perspectiva processual. Para sermos capazes de observar as especificidades deste encontro foi importante analisarmos os dois concílios anteriores, celebrados em 1551-52 e 1567-68 respectivamente. Além disso, também se faz necessário lembrar que o Terceiro Concílio adaptou as recomendações do Concílio de Trento, realizado ao longo de quase duas décadas como resposta ao movimento da Reforma Protestante experimentada pela Europa nas primeiras décadas do século XVI.

É impossível deixar de pautar o desenvolvimento dessa pesquisa através de uma perspectiva cronológica. Partimos do estabelecimento dos espanhóis na região andina, na década de 30 do século XVI, imbuídos dos ideais em voga na Europa, acossados principalmente pela perspectiva de combate aos ídolos, ou seja, as coisas e/ou os locais que os índios prestavam cultos e que foram demonizados pelos espanhóis. A Igreja Católica foi criando subsídios para lidar com o chamado paganismo andino, e nosso objeto de pesquisa pretende observar este processo por meio da abordagem do Terceiro Concílio Provincial de

⁷ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza. “El III Concilio de Lima y la Conformación de una Normativa Evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú. In: *Revista Intus-Legere Historia*, vol. 5, nº 2, Viña del Mar, p. 51-68, 2011.

Lima, perseguindo seus desdobramentos até as primeiras décadas do século XVII. Observaremos como as recomendações conciliares tornaram-se base para as propostas de cristianização pensadas nas primeiras décadas do seiscentos.

Objetivando a vitória sobre qualquer manifestação contrária à fé católica, na América e na Europa, foi posto em curso um projeto de *reforma da cultura popular*,⁸ embasado nos ideais cristãos, considerados os únicos aceitáveis, e que eram legitimados na esfera secular pela ideia de Estado Confessional.⁹ Nos trópicos, por meio de mecanismos criados no seio dessa modalidade de Estado e contando com a efetiva atuação dos cleros regular e secular, a ocidentalização foi gestada desde o início da colonização sendo encarada como uma tarefa constante e que foi se aperfeiçoando com o passar do tempo, e pautando-se nas recomendações que vinham do Velho Continente.

Tendo como fontes as atas conciliares, destacando-se as discussões voltadas para a evangelização nativa, além de crônicas e tratados coevos, a presente dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro capítulo iniciamos abordando a conjuntura que desencadeou a necessidade de defesa da fé católica assumida pelos reinos católicos, embasados em recomendações advindas do Concílio de Trento que propunham diversas mudanças para derrotar os opositores da Igreja. Considerando a mentalidade da qual os ibéricos estavam revestidos, a análise se desdobra para a chegada dos espanhóis na região andina da América e a instituição das primeiras instâncias de administração colonial, bem como o início do projeto de conquista espiritual. A chegada do primeiro arcebispo de Lima, Jerónimo de Loayza, se mostra como um ponto determinante para as primeiras décadas de evangelização nos Andes, uma vez que por meio deste bispo os parâmetros catequéticos começaram a sofrer uma unificação que levou à celebração dos dois primeiros concílios limenses, que também são analisados neste capítulo. Soma-se a isso o início da adoção dos decretos de Trento na legislação eclesiástica limense.

No segundo capítulo discutimos a chegada da Companhia de Jesus ao vice-reino do Peru, que dará novo sentido à missão evangelizadora local. Esse episódio, associado à chegada do novo arcebispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo, contribuirá para a gênese de um momento singular no território em análise que irá desembocar na realização do Terceiro

⁸ BURKE, Peter. A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular. In: _____. *A cultura popular na Idade Moderna*. Europa, 1500-1800. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 280-323.

⁹ GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Editoria da Universidade de Brasília, 1997, p. 33-60.

Concílio Provincial Limense. Por meio da adoção do modelo de missão moderna¹⁰ e insuflado pelos princípios da Escolástica Barroca,¹¹ o arcebispo Mogrovejo, convocou o encontro que contou com a participação de inúmeros delegados. Esses elementos ajudam a dar um sentido de novidade ao projeto evangelizador proposto pelo terceiro encontro limense. O capítulo analisará a celebração do Terceiro Concílio e em seguida o debate se dará em torno do *Terceiro Cathecismo*, material fruto do encontro e que foi tomado como o manual que conduziria a tarefa evangelizadora no território para apagar definitivamente as chamadas reminiscências pagãs que persistiam. Este material traz a novidade de ter sido redigido na língua nativa, além do espanhol.

Por fim, no último capítulo apresentamos como o Terceiro Concílio influenciou a obra de membros da elite indígena e do clero que atuaram nas primeiras décadas do século XVII. Com a ajuda da antropologia, concebendo as fontes de análise como materiais etnográficos,¹² debateremos como o cronista Felipe Guaman Poma de Ayala buscou defender os índios das atrocidades dos agentes coloniais sem, contudo, negar os princípios que regiam a sociedade do período, mergulhada no quadro cultural do Antigo Regime, que pressupunha uma sociedade hierarquizada. Veremos que o cronista busca por meio de sua obra algo próprio deste universo, que era a prestação de serviços ao rei e a concessão de mercês. A segunda parte do capítulo dará conta de se debruçar sobre um tratado redigido pelo jesuíta Pablo Joseph de Arriaga, obra na qual o religioso apresentou uma espécie de tutorial para erradicar todas as idolatrias que seguiam no território andino desde o século anterior. Perceberemos no decorrer da discussão a complementaridade entre os dois escritos, que buscavam conservar os naturais dentro do projeto político-cristão que foi executado desde o início do século XVI em toda a América Hispânica.

Esperamos que esse trabalho de alguma forma possa contribuir com a historiografia e para a compreensão da legislação eclesiástica voltada à evangelização indígena do vice-reino do Peru no período colonial, sendo uma forma de possibilitar um maior entendimento a respeito dos encontros que se destinavam a pensar a catequese e ocidentalização das populações nativas.

¹⁰ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

¹¹ VILANOVA, Evangelista. Los inicios de la Escolástica Barroca. In: _____. *Historia de la Teología Cristiana, Tomo Segundo: Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 596-644.

¹² GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. In: _____. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

CAPÍTULO 1- EM BUSCA DE UMA SÓ FÉ E UM SÓ REBANHO: A GÊNESE DO PROCESSO DE OCIDENTALIZAÇÃO DA AMÉRICA E OS PRIMEIROS CONCÍLIOS LIMENSES

“Ide pelo mundo inteiro e anunciai a Boa-Nova a toda criatura! Quem crer e for batizado será salvo. Quem não crer será condenado”.
Mc16, 15.

1.1- Do ‘comodismo’ à reestruturação diante do incidente

Neste capítulo apresentaremos a forma pela qual a América se inseriu nos quadros da Contrarreforma. Analisaremos ainda o modo de ação da Coroa espanhola para o êxito da colonização espiritual do Novo Mundo em associação com a Sé Romana, discutindo também sobre os primeiros passos da Igreja no território andino, trajetória esta que irá desaguar na terceira assembleia limense.

Para sermos capazes de compreender o processo de evangelização que se desenvolveu no Novo Mundo e que desembocou no Terceiro Concílio Limense é essencial compreender como estava estruturada a relação entre Igreja e Estados (reinos) no alvorecer do século XVI, elo que já vinha de períodos anteriores, assim como as mudanças geradas no seio dessa estrutura que são causadas pelos eventos ocorridos no mencionado século. Tendo como base Francisco Gomes,¹³ o primeiro conceito que precisamos nos atentar é o de cristandade. O autor define este vocábulo como o sistema único de poder e legitimação da Igreja e do Estado na sociedade. Deste modo, “as relações estruturais da Igreja e do Estado medeiam a relação de cada uma dessas instituições com a sociedade”.¹⁴ Gomes salienta que dentro deste sistema de cristandade existiram inúmeras modalidades que precisam ser observadas de acordo com o seu contexto histórico específico. O autor define um desses grupos como o das modalidades constantinianas, oriundas da *Pax Ecclesiae* no século IV, fruto da conciliação constantiniana e que persistiram até o surgimento do capitalismo e das revoluções liberais. Gomes unifica alguns elementos que se mantêm em todas as cristandades abarcadas nessa modalidade:

Nelas, o específico estava na relação particular da Igreja e do Estado num regime de *união* e de religião de Estado. Nessa relação particular, o Estado assegurava à Igreja a presença privilegiada na sociedade e, dependendo das situações históricas, o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, constituindo-a, além disso, em

¹³ GOMES, Francisco José Silva, op. cit., p. 33.

¹⁴ Ibidem, p. 34.

aparelho de hegemonia do sistema. Já a Igreja assegurava ao Estado e aos grupos/classes dominantes a legitimação da sua hegemonia e dominação.¹⁵

Será a partir da noção de modalidade constantiniana que compreenderemos o surgimento de uma nova forma de relação entre Igreja e Estado no período moderno e suas prerrogativas no bojo dos acontecimentos situados durante o XVI.

Com base nas informações supracitadas, precisamos ainda considerar a conjuntura em voga no continente europeu desde as primeiras décadas do século XVI. Neste período a Europa passava por um momento no qual o cenário existente até então no âmbito religioso começou a sofrer algumas transformações. O movimento que ficou conhecido como Reforma Protestante contestou a hegemonia da Igreja Católica no tocante à pregação religiosa e paulatinamente obteve o apoio de inúmeros reinos que outrora eram fiéis a Roma. Outrossim, os adeptos da Reforma criticavam diversas posturas dos membros da Igreja Católica, como a lascívia dos eclesiásticos, as práticas de simonia, a má formação teológica dos clérigos, os escândalos de corrupção no seio da Igreja, a ilegitimidade da autoridade papal, além dos casos de nepotismo existentes nos vários setores da Cúria Romana.¹⁶ Lembremos que esse movimento que teve seu pioneirismo em Martinho Lutero abarcou outros líderes, como João Calvino e Henrique VIII, por exemplo. Nesta esteira, “mesmo nos países em que a escolha é assumida por toda a Igreja (Dinamarca, Noruega, Suécia, Inglaterra) *a fortiori*, na Alemanha, na Suíça, nos Países Baixos, em França, a Reforma é sentida como retorno a uma forma da palavra imutável de Deus”.¹⁷

A Igreja Católica, desde meados da Idade Média, buscava realizar uma reforma –ou reformas –em suas estruturas. Segundo Francisco Gomes,¹⁸ essa reforma na Igreja era necessária e em decorrência dessa os próprios fiéis também seriam reformados. Além disso, a ideia dessa correção primária em “lutar contra os pecados e as misérias dos cristãos, clero e leigos”,¹⁹ ou seja, da Igreja em todas as suas instâncias. Entretanto, essas pequenas ações que vinham sendo pensadas desde o medievo e em até certo ponto postas em prática para uma melhoria no aparelho eclesiástico não deram conta de solucionar as questões que foram apontadas por Lutero, o que acabou por desembocar no ocorrido no início do período moderno. Segundo Pierre Chaunu, “em poucos meses a Alemanha, e em poucos anos toda a

¹⁵ Idem.

¹⁶ MARTINS, Fredson Pedro. “Uma Igreja, dois mundos: análise das diretrizes conciliares apresentadas em Trento e em Lima (séc. XVI)”. In: *Revista eletrônica da ANPHLAC*, v.2, São Paulo, 2019, p. 144.

¹⁷ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*. Lisboa: Edições 70, v. 2, 1994, p. 158.

¹⁸ GOMES, Francisco José Silva, op. cit., p. 48.

¹⁹ Idem.

crisandade, está envolvida e já não se trata da indulgência, nem sequer do magistério, mas de todo essencial bruscamente posto em causa”.²⁰ Nesse sentido,

a contestação radical de Lutero (1521) foi um desafio lançado à Igreja, que teimava em não compreender a indispensável e inadiável reforma. A Reforma, por antonomásia, consumou a ruptura da crisandade sem conseguir, contudo, uma renovação geral da Igreja.²¹

Vale destacar que para esse movimento de contralegitimação ter conseguido atingir as proporções que atingiu alguns elementos foram determinantes. Chaunu ressalta que “sem o multiplicador da imprensa, sem a proliferação dos opúsculos em língua vulgar, sem o índice de 10 por cento de leitores atingido numa parte importante da Europa, a Reforma teria sido possível, mas não com um sucesso a esta escala”.²² Dentro deste quadro de fragmentação e desordem religiosa que se desenhava, de acordo com Roger Chartier,²³ as comunidades esperavam uma resposta da Igreja que fosse capaz de reestabelecer a ordem e a unidade na fé. A resposta oferecida pela Igreja romana, e que será executada de forma rigorosa nos dois lados do Atlântico, como veremos ao longo do capítulo, foi o movimento que ficou conhecido como Contrarreforma. Essa tentativa de barrar o avanço do protestantismo, segundo Alicia Mayer,

se centrava no fortalecimento da própria Igreja como instituição e na figura do Papado, em restaurar a primazia da hierarquia eclesiástica, em referendar a importância dos sacramentos, em condenar toda heterodoxia, em definir o dogma [...], levar a cabo uma profunda reforma dos costumes, primeiro, a nível do clero, e depois, de todos os grupos sociais em seu conjunto.²⁴

Ademais, tal resposta da Igreja buscava dar aos religiosos um estilo novo, solidez de formação e sugeria que estes fossem irrepreensíveis quanto aos costumes.²⁵ Todas essas medidas pensadas pela Igreja com o objetivo de curar a instituição das feridas reveladas pelos reformadores foram unificadas e discutidas em uma das assembleias mais importantes da história da Igreja Católica. Diante das acusações que sacudiram as estruturas eclesiásticas, estavam lançadas as bases para a elaboração de um encontro que fosse capaz de reestabelecer a santidade da Igreja e conter o progresso reformador. Esse foi o objetivo do Concílio de

²⁰ CHAUNU, Pierre, op. cit., p. 130.

²¹ GOMES Francisco José Silva, op. cit., p. 53.

²² CHAUNU, Pierre, op. cit., p. 158.

²³ CHARTIER, Roger. Cultura política e cultura popular no Antigo Regime. In: _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1988, p. 203.

²⁴ MAYER, Alicia. La Reforma Católica en Nueva España. Confesión, Disciplina, Valores Sociales y Religiosidad en el México Colonial. Una Perspectiva de Investigación. In: LÓPEZ CANO, María del Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España*. Problemas y perspectivas de investigación. México: IIH-UNAM, 2012. Disponível em <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html>> Acesso em 29 de julho de 2019, p. 11.

²⁵ CHARTIER, Roger, op. cit., p. 203.

Trento, guia da ação evangelizadora católica e da conduta dos religiosos partir daquele momento.

1.2- O Concílio de Trento e seus desdobramentos

Algo que aconteceu no bojo da Contrarreforma e que foi um dos fios condutores do posterior processo de evangelização da América foi o Concílio de Trento realizado entre os anos de 1545-63.²⁶ O protestantismo “era o problema principal que, acima de qualquer outro, preocupava aos padres e teólogos congregados ali”.²⁷ Para mais, conforme Burke, “nas suas tentativas de se contrapor às heresias de Lutero e Calvino, os bispos reunidos em Trento lançaram vários decretos para a reforma da cultura popular”.²⁸ Fredson Martins salienta que a convocação e o desenrolar da assembleia tridentina “foi, sem dúvida, um dos grandes marcos da Época Moderna, uma vez que apresentou as novas diretrizes que precisavam ser seguidas pela Igreja Católica ao redor do mundo e confirmou antigos dogmas que estavam sendo questionados naquele momento”.²⁹

Fazia-se imperioso defender a verdadeira igreja a todo e qualquer custo. No pensamento dos religiosos da época, o cisma da unidade religiosa aparentava ser uma retribuição divina diante das posturas desleixadas dos membros da Igreja fundada por Jesus Cristo. Nesse sentido, William B. Taylor³⁰ frisa que era importante reformar os seculares, convocar o sacerdócio contra os erros dos rústicos e retirar a rédea das tentativas populares de ganhar um acesso independente a Deus, uma das bandeiras levantadas pelos adeptos da Reforma. Além disso,

durante o Concílio de Trento, a Igreja Romana foi obrigada não apenas a explicar novamente a sua própria doutrina, mas também a enfrentar as consequências de séculos de tentativas fracassadas de se reformar a Igreja. Mais do que em qualquer outro momento na sua história, durante o Concílio de Trento a Igreja teve de

²⁶ A abertura do Concílio de Trento se deu em 13 de dezembro de 1545 contando com a presença de trinta e um bispos.

²⁷ TÁNACS, Erika. “El Concilio de Trento y las Iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”. IN: *Fronteras de la Historia*, n. 7, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, 2002, p. 121.

²⁸ BURKE, Peter, op. cit., p. 295.

²⁹ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 146.

³⁰ TAYLOR, William B. Temas de Religión Local. In: *Ministros de lo Sagrado: Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Trad. Óscar Mazín y Paul Kersey. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación El Colegio de México, 1999, p. 91.

examinar a si mesma e reconhecer que as dificuldades que estava enfrentando se deviam parcialmente a si própria.³¹

O Concílio de Trento, devido à duração que teve, contou com a tutela de inúmeros pontífices, e cada um buscou conduzir o encontro por meio dos decretos aprovados neste encontro à vitória diante do obstáculo que estava posto a sua frente, o protestantismo e suas propostas. O papa a convocar o concílio foi Paulo III (1534-1549) mediante a bula *Laetare Jerusalem*, do ano de 1544. Vale destacar que os protestantes foram convidados a participar do encontro, porém não se fizeram presentes no mesmo.³² Durante o pastoreio de Paulo III o concílio foi convocado, assim como houve uma suspensão da reunião no ano de 1549. Foi no decorrer do pontificado desse Papa que uma das ordens religiosas de maior relevância para o processo de conquista espiritual da América foi instituída e autorizada a atuar nos dois lados do Atlântico: a Companhia de Jesus,³³ ponta de lança da Contrarreforma.³⁴ A autorização para a sua atuação se deu por intermédio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, do ano de 1540. As ações da Companhia de Jesus “concentraram-se nas missões estrangeiras e na formulação e desenvolvimento de um programa pedagógico-educacional, com o qual pretendia fazer frente ao projeto educacional protestante”.³⁵

Foi ainda sob a direção de Paulo III que um dos decretos mais relevantes da assembleia tridentina foi aprovado: a doutrina da justificação, que foi sem dúvidas, um dos marcos da primeira etapa do concílio.³⁶ Em seu primeiro capítulo, este decreto deixava claro o que se esperava dos religiosos e dos devotos da Igreja romana a partir de Trento:

Declara em primeiro lugar o Santo Concílio, que para se entender bem, e sinceramente a Doutrina da Justificação, convém que cada um conheça, e confesse, que tendo todos os homens pela prevaricação de Adão perdido a inocência, e tornados imundos, e como diz o Apóstolo filhos da ira por natureza segundo expôs no decreto do pecado [...], em tal forma eram servos do pecado, e sujeitos ao poder do diabo, e da morte, que não só os gentios com as forças da natureza, mas nem os judeus com as leis escritas de Moisés se podiam livrar, nem fugir daquele estado; posto que o livre arbítrio não ficou neles extinto, mas atenuado de forças, e inclinado.³⁷

O encontro teve seguimento no pontificado do papa Júlio III (1550-1555), tendo suas atividades retomadas, em maio de 1551. Durante o múnus desse pontífice foram celebradas as sessões de 11 a 16, nas quais foram publicados os decretos referentes aos sacramentos da

³¹ BELITTO, Christopher M., op. cit., p. 133.

³² PAREDES, Javier (director). *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona, Editorial Ariel, 1998, p. 631.

³³ Os Jesuítas, ordem fundada por Santo Inácio de Loyola.

³⁴ *Ibidem*, p. 321.

³⁵ MICELI, Paulo. Entre a religião e a ciência. In: *História Moderna*. São Paulo: Contexto, 2020, p. 86.

³⁶ PAREDES, Javier, op. cit., p. 321.

³⁷ *O Sacrossanto e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Sessão VI, Capítulo I. Lisboa, 1781.

eucaristia, penitência e extrema unção, além de três decretos que tangem à reforma sobre a jurisdição episcopal, os costumes do clero e o agrupamento de benefícios.³⁸ Dando sequência às concessões do papa anterior, Júlio III favoreceu a Companhia de Jesus confirmando seus privilégios e ampliando-os. Ainda sob o seu pontificado uma das tentativas de barrar a Reforma nos seus próprios redutos acontece: a criação do Colégio Germânico no ano de 1552 para a formação do clero destinado aos países protestantes.³⁹

Entre o pontificado de Júlio III e o de Paulo IV (1555- 1559) houve o breve ministério de Marcelo II.⁴⁰ Sob a coordenação de Paulo IV o concílio tridentino aprovou decisões mais enérgicas visando a reforma do clero, além de ter tocado em pontos que eram muito criticados pelos protestantes. Foi imposta uma obrigação mais estrita no tocante a residência dos bispos, e ainda o pontífice exigiu a observância da vida claustral aos religiosos, castigando a simonia e o concubinato e se esforçando para restaurar a moralidade pública da Igreja.⁴¹

Por fim, o papa encarregado de dar seguimento ao Concílio e levá-lo à sua conclusão foi Pio IV (1559-1565). Este conduziu a reta final do encontro reabrindo-o na Páscoa do ano de 1561. Durante seu pontificado os prelados reunidos na assembleia confirmaram todas as definições e decretos que haviam sido promulgados desde o início do encontro, sendo dada a legitimação dos mesmos por meio da bula *Benedictas Deus*, em 26 de janeiro de 1564.⁴² Pio IV se empenhou para que os decretos tridentinos fossem aceitos em todos os Estados católicos.

Dentro dos decretos aprovados alguns tiveram um caráter dogmático e reformador, como os que trataram sobre as fontes da fé católica, o pecado original, a justificação da fé e os sacramentos de forma geral. Ainda no âmbito dogmático o Concílio de Trento buscou esclarecer as questões que eram inquiridas pelos protestantes, como temas referentes à Sagrada Família e o que tangia a transubstanciação eucarística, a doutrina sobre o purgatório,⁴³ por exemplo.

No que se refere à questão disciplinar dos religiosos, o Concílio tentou sanar os desvios de seus membros com a criação de seminários para a formação do clero, visando uma melhora em sua postura, assim como questões referentes às qualidades que os candidatos ao episcopado deveriam possuir. Belitto ressalta que

os bispos do Concílio de Trento elaboraram diretrizes sobre as matérias que os candidatos a sacerdote deveriam estudar, sobre as qualificações que os seus

³⁸ PAREDES, Javier, op. cit., p. 322.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Foi detentor da cátedra de Pedro entre 09 de abril de 1555 e 01 de maio do mesmo ano.

⁴¹ Ibidem, p. 326.

⁴² Ibidem, p. 328.

⁴³ Ibidem, p. 634.

professores deveriam ter, sobre como o seminário deveria ser financiado e sobre os procedimentos que deveriam ser adotados para avaliar os homens que postulavam a ordenação.⁴⁴

De forma mais profunda deu-se atenção aos assuntos concernentes aos sacramentos do batismo e da confirmação.⁴⁵ O decreto geral da reforma compreendeu vinte e um capítulos que possuem normas para a nomeação de bispos, celebração de sínodos, visitas episcopais, *cabildos*, provisão de paróquias, entre outros.⁴⁶ Esses decretos foram tomados como o centro da reforma tridentina. Todos os decretos aprovados na assembleia tridentina convergiram para a formulação do documento desdobramento deste encontro, o Catecismo Romano que foi promulgado pelo papa Pio V (1566-1572) no ano de 1566, primeiro ano de seu pontificado. Tal documento pode ser entendido como o manual da Igreja Católica para conter e vencer a onda reformista e ainda hoje é visto como obra de referência para compreender todos os dogmas que a Igreja pretendia transmitir a todos os seus adeptos no bojo da Contrarreforma.

O Concílio de Trento não se limitou a reiterar o já conhecido, mas buscou fazer uma configuração da legislação além de curar as almas na vida da Igreja. O êxito do concílio se deveu, de forma especial, à sua aplicação. Sem o empenho dos religiosos ali reunidos e o seu desejo de que os decretos fossem cumpridos, esta assembleia não teria a importância e a influência de que gozou ao longo dos anos e séculos seguintes.⁴⁷

A partir de então, tornou-se compromisso das sociedades católicas europeias fazer com que a fé católica, assim como suas prerrogativas prevalecessem sobre o protestantismo e sobre os cultos que a Igreja condenou e julgou como pagãos. A efetivação desse desejo seria viável através de “uma doutrina clara e tranquilizadora, uma teologia estruturada que só poderia ser transmitida por um clero renovado, formado, disciplinado e aplicado ao seu dever pastoral”.⁴⁸ Para isso, os pastores, de forma especial os bispos, foram revestidos de uma intensa responsabilidade diante deste novo cenário: “mais do que qualquer outra figura, os bispos emergiram do Concílio de Trento como os principais responsáveis pelo revigoramento de uma Igreja católica que havia sido desafiada em inúmeras frentes internas e externas”.⁴⁹ Algo que contribuiu para isso foi a ênfase dada pelo Concílio às visitas:

o modo mais eficiente de supervisionar se as reformas estavam sendo implantadas exigia que o bispo percorresse a sua diocese com frequência e investigasse o que o clero estava ensinando e pregando, como os fiéis estavam respondendo a esses

⁴⁴ BELITTO, Christopher M., op. cit., p. 148.

⁴⁵ PAREDES, Javier, op. cit., p. 632, 634.

⁴⁶ Ibidem, p.633.

⁴⁷ Ibidem, p. 634.

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 2015, p. 11.

⁴⁹ BELITTO, Christopher M., op. cit., p. 144.

ensinamentos e a essas pregações, como as paróquias estavam ministrando os sacramentos e se tanto o clero quanto os leigos viviam de acordo com os padrões morais que a Igreja havia instituído.⁵⁰

O movimento de Contrarreforma fomentou “uma cultura que buscava a ordem, o controle da cultura, a integração política e a homogeneidade religiosa entre a população”.⁵¹ É importante considerar que “esse movimento de reforma não foi monolítico, mas assumiu diversas formas de região pra região e de geração pra geração”.⁵² Mesmo dentro dessa especificidade que cada local apresentou,

a proteção social da Reforma católica, a partir da incorporação dos decretos do Concílio de Trento no século XVI, é perceptível em suas tentativas por incidir no comportamento das pessoas, por impor valores e costumes, crenças, usos e tradições culturais.⁵³

A sociedade europeia do século XVI ainda se caracterizava em parte por um enraizamento no período medieval. Portanto, de certa forma esses combates travados ao redor da esfera religiosa não eram novidade aos seus olhos. A diferença, segundo Burke, é que enquanto no período medieval as reformas foram essencialmente esforços esporádicos a nível individual,⁵⁴ a partir do século XVI “os esforços esporádicos foram substituídos por um movimento de reforma mais coeso. Os ataques à cultura popular tradicional se tornaram mais assíduos, e multiplicaram-se as tentativas sistemáticas de retirar-lhes seu ‘paganismo’ e ‘licenciosidade’”.⁵⁵ Deste modo, essa reforma da cultura popular empreendida ao longo do período moderno foi muito mais profunda do que as propostas de mudança cultural que a Europa houvera assistido. Além do mais, de acordo com Huizinga,⁵⁶ o fim da Idade Média, e aí somamos o movimento da Reforma Protestante, conseguiu –ou conseguiram – desestabilizar grande parte do continente europeu, revelando uma onda de insegurança e medos crônicos. “Em outras palavras, a reforma da cultura popular era mais do que apenas um outro episódio na longa guerra entre os devotos e os não-devotos, mas acompanhava uma importante alteração na mentalidade ou sensibilidade religiosa”.⁵⁷

Sabendo da missão designada a partir do Concílio de Trento aos Estados católicos que deviam enfrentar as investidas do protestantismo além de tentar reestabelecer a ruptura da

⁵⁰ Idem.

⁵¹ MAYER, Alicia, op. cit., p. 17.

⁵² BURKE, Peter, op. cit., p. 280.

⁵³ MAYER, Alicia, op. cit., p. 29.

⁵⁴ Ibidem, p. 293.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ HUIZINGA, Johan. A veemência da vida. In: _____. *O outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac&Naif, 2010, p. 33.

⁵⁷ BURKE, Peter, op. cit., p. 285.

crisandade, e lembrando as relações entre Igreja e Estados ao longo do tempo, algumas indagações se colocam: “como a Igreja podia continuar a reivindicar para si a *Ecclesia universalis* e o ideal de uma crisandade ‘constantiniana’? Como manter a unidade da Igreja católica na sua luta contra as Igrejas reformadas e contra as pretensões dos Estados modernos?”⁵⁸

1.3- O surgimento do Estado Confessional

A Igreja Católica e os Estados viam-se mais uma vez diante de uma situação na qual se fazia importante realizar uma reordenação nas suas relações para continuarem com seus privilégios advindos do sistema de crisandade medieval. Daí surgiu uma relação de apoio mútuo entre as duas esferas onde

diante da incapacidade manifesta da todavia precária estrutura estatal para exercer um controle efetivo dos grupos populares e não só deles, todos os poderes seculares, sem distinguir a confissão, verão nos instrumentos eclesiais uma magnífica via para impor algumas pautas de conduta destinadas a propiciar a aceitação da autoridade secular.⁵⁹

Esse movimento tocará Estados adeptos da Reforma Protestante bem como os católicos. Assim, olhando aqui especificamente para o caso dos Estados católicos, de acordo com Francisco Gomes,⁶⁰ para conseguirem conciliar os seus interesses neste cenário, Igreja e os Estados modernos católicos tiveram de redefinir o ideal de crisandade ‘constantiniana’, não mais à escala de uma crisandade única e una, mas a escala de cada Estado moderno. Essa é a origem do Estado Confessional que tinha como base o princípio de direito internacional *cuius regio illius et religio*. Deste modo, a religião do soberano deveria ser a religião dos súditos e assim a jurisdição do soberano recaía também sobre a Igreja. Outrossim, a modalidade constantiniana ainda era a única capaz de fazer com que a ordem prevalecesse na sociedade.⁶¹ Gomes⁶² salienta que esse regime de união entre Igreja e Estados era ainda ideal para os dois agentes envolvidos nesse sistema. À Igreja interessava a unidade e identidade diante os tempos modernos e o Estado se beneficiava ao se afirmar como soberano e absolutista. Em outras palavras, Jean Delumeau enfatiza que

⁵⁸ GOMES, Francisco José Silva op. cit., p. 53.

⁵⁹ DEL CERRO, Fernando Nedredo. Evolución de las relaciones Iglesia-Estado. In: PEÑA, Antonio Luis Cortés (coordinador). *Historia del Cristianismo*. III- El Mundo Moderno. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 369.

⁶⁰ GOMES, Francisco José Silva, op. cit., p. 53.

⁶¹ Ibidem, p. 59.

⁶² Idem.

em uma época em que a autoridade política intervinha constantemente no domínio religioso, a aplicação dos decretos do Concílio de Trento de modo algum dependia exclusivamente da boa vontade de Roma no mínimo, era preciso contar com a dos chefes de Estados católicos.⁶³

Nos países adeptos da Contrarreforma, como a Espanha, por exemplo, “os conflitos da Igreja e do Estado tomaram uma nova configuração. A luta ocorria agora em torno da direção do aparelho eclesiástico **no interior de cada Estado católico**”.⁶⁴ Na esteira do Estado Confessional “o aparelho religioso permanecia assunto exclusivo da Igreja, mas o aparelho eclesiástico era motivo de disputas entre os Estados e a Igreja. Os Estados soberanos passaram a adotar uma jurisdição confessional sobre os aparelhos eclesiásticos”.⁶⁵

Ainda sobre o caso espanhol, a aplicação dos decretos do Concílio de Trento aconteceu de forma mais intensa durante o reinado de Felipe II.⁶⁶ O mesmo, conforme Del Cerro,⁶⁷ soube empregar sabiamente os mecanismos que os padres conciliares haviam posto em marcha para impor-se sobre uma Igreja agora mais hierarquizada e que só terá que substituir o papa pelo rei para que funcione como uma instituição, mas dentro da Monarquia. Ademais,

monopolizadora da educação, o controle das consciências, a ortodoxia religiosa e a moral privada e pública, sem elementos minimamente dissidentes dentro do Estado, sem a necessidade de repensar a veracidade e a validade de seus dogmas, a igreja espanhola obrigou o poder político a acatar normas de atuação que beneficiavam tão só a uns grupos muito determinados vinculados a ela.⁶⁸

Dentro da especificidade que se revelou no seio de cada Estado confessional, a Igreja buscou mecanismos para conseguir manter e equilibrar, em cada Estado católico, “seus direitos de sé apostólica e seus interesses de Estado soberano”.⁶⁹ No caso espanhol o compromisso que a Igreja estabeleceu com a Coroa foi o *Patronato*, ferramenta determinante para a colonização espiritual no Novo Mundo. Tal compromisso, assim como outros estabelecidos com os demais estados europeus, “eram realizados por via concordatória ou por outras vias.”⁷⁰ Ainda conforme Gomes,

por eles, Roma passou a fechar os olhos na medida do possível, às ingerências dos Estados soberanos nos aparelhos eclesiásticos, desde que esses Estados não perturbassem a vigência dos privilégios da Igreja católica enquanto religião oficial e exclusiva, mantendo intocável o sistema de cristandade.⁷¹

⁶³ DELUMEAU, Jean, op. cit., p. 30.

⁶⁴ Ibidem, p. 54, grifos nossos.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ DEL CERRO, Fernando Nedredo, op. cit., p. 396.

⁶⁷ Ibidem, p. 396-397.

⁶⁸ Ibidem, p. 398.

⁶⁹ GOMES, Francisco José Silva, op. cit., p. 54.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

Com efeito, a cristandade tridentina só conseguiu continuar detentora de sua unidade reconhecendo a dualidade entre Igreja e Estado, enxergando-as como duas sociedades distintas e perfeitas.⁷² Voltando o olhar para a conjuntura espanhola, Felipe II lançará um conjunto de medidas com o objetivo de fortalecer o catolicismo nos seus territórios, tarefa que os reis anteriores também fizeram. O imperador “tendo oficialmente recebido as normas do concílio de Trento na Espanha, em 12 de julho de 1564, se preocupou em impulsionar a celebração dos concílios provinciais em seus domínios fazendo com que em todas as localidades houvesse uma normativa básica e comum”.⁷³ Ademais, o monarca realizou uma política de permissão a elaboração de concílios e outras medidas para garantir seu território como triunfante na luta contra o protestantismo. Assim, “a Igreja espanhola se converte em um magnífico instrumento de doutrinação e controle social”.⁷⁴ Além disso, conforme Fernando de Armas Medina, “desta circunstância nasce a política de mútua proteção e ajuda nas Índias, segundo a qual o Papado entrega à Coroa a direção espiritual das missões e os reis a protegem”.⁷⁵

Veremos agora a forma como a Contrarreforma se aplicou nas novas terras conquistadas, o continente americano, outro momento de suma importância do período moderno. Parafraseando Armas Medina, em uma Europa em que as lutas religiosas se confundiam com os interesses nacionais, a Igreja e a Espanha defendiam, unidas, a integridade dos princípios que haviam regido o mundo até fins do século XV; então o espiritual e o temporal se comprometem nas mesmas aspirações e diante da necessidade de uma defesa comum.⁷⁶ Essa foi a máxima da conquista do Novo Mundo.

1.4- Estabelecimento e consolidação da Igreja no Novo Mundo

“Os pagãos são admitidos à mesma herança, são membros do mesmo corpo, são associados à mesma promessa em Jesus Cristo, por meio do Evangelho”.

Ef 3, 6.

⁷² Ibidem, p. 58

⁷³ COLLADO, Ángel Fernández. “Felipe II y su mentalidad reformadora en el Concilio Provincial Toledano de 1565”. In: *Hispania Sacra*, v. 50, n 102, Madrid, 1998, p. 448.

⁷⁴ DEL CERRO, Fernando Nedredo, op. cit., p. 397.

⁷⁵ ARMAS MEDINA, Fernando. *Cristianización del Peru (1532- 1600)*. 1ª ed. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953, p. 11-12.

⁷⁶ Ibidem, p. 11.

Mergulhados na mentalidade que explanamos nas linhas anteriores, os reinos ibéricos (Espanha e Portugal), católicos, foram os pioneiros na empreitada expansionista⁷⁷ e se lançaram ao mar no objetivo de conquistar novas terras e também novas almas dentro do período que ficou conhecido como o das Grandes Navegações, e que ocorreu em concomitância com o processo de Reforma e Contrarreforma. Um fator que contribuiu para isso foi o processo de centralização política vivenciado pelos dois reinos no início do período moderno.⁷⁸ Huizinga pontua que nesse período, ao contrário da época medieval, “os mecanismos de Estado já haviam assumido formas complexas”.⁷⁹ É importante também lembrar que

o alargamento do mundo provocado pelas Grandes Navegações foi peça chave na transformação do pensamento europeu. A abertura dos mares e a descoberta de terras ainda desconhecidas são fenômenos ligados aos desejos expansionistas das coroas ibéricas, que perceberam nas navegações de Vasco da Gama, Cristóvão Colombo, Duarte Pacheco Pereira, Bartolomeu Dias, Américo Vespúcio e Pedro Álvares Cabral, o momento oportuno para aumentarem zonas de influência econômica, descobrindo outras rotas comerciais e espaços para o mercado.⁸⁰

Com base em Stuart Schwartz,⁸¹ algumas questões se colocam devido ao novo cenário que se deu com a conquista do Novo Mundo. O autor destaca que a abertura do Novo Mundo e a criação das Índias espanholas levantavam uma série de problemas políticos, teológicos e morais que requeriam uma solução. Entre as perguntas que pairavam, uma delas se referia ao papel que o cristianismo deveria exercer nas novas terras, além do vínculo que seria estabelecido entre os dois polos envolvidos na empresa expansionista. Qual era a natureza dos povos das novas terras, e como convertê-los ao sistema político e social da Espanha?⁸²

Enfatizamos que o que nos interessa aqui será a ação da Espanha no Novo Mundo. Na esteira do contexto espanhol que vivia a Contrarreforma, os povos que fossem encontrados nas novas terras precisariam ser apresentados à fé católica, visando, deste modo, o triunfo sobre o protestantismo e os “paganismos”. Reforçando a ideia de um Estado Confessional e a sua proposta, Ronald Raminelli destaca que nessa configuração era tarefa dos súditos defender o papa e o catolicismo: “a guerra contra os protestantes e a defesa da ortodoxia eram,

⁷⁷ Os reinos ibéricos foram os primeiros a alcançar o processo de centralização devido a inúmeros fatores, como, por exemplo, não estarem envolvidos em guerras ao contrário de outros reinos do continente. O processo de centralização atingirá todo o Velho Continente e seus reinos, cada um conforme o seu tempo e dinâmica próprios.

⁷⁸ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 143.

⁷⁹ HUIZINGA, Johan, op. cit., p. 21.

⁸⁰ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 144.

⁸¹ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009, p. 188.

⁸² Idem.

de fato, uma demonstração de obediência ao soberano, ou seja, a lealdade ao monarca era inerente à defesa de sua fé”.⁸³ Nesse sentido, a bula *Inter Coetera*, promulgada em 4 de maio de 1493, concedeu direitos e obrigações à Coroa espanhola no tocante a evangelização tanto em relação aos territórios já conquistados quanto aos que viessem a se tornar domínio espanhol. Por essa via, o desejo de expansão temporal encontrou uma forma de se concretizar, originando, de acordo com Armas Medina, o que ficou conhecido como Estado-missão.⁸⁴ Dessa forma, Flavia Ximenes⁸⁵ destaca que a presença da Igreja era central não só para a ocupação do território como para o estabelecimento de um projeto de sociedade no Novo Mundo, ou seja, “o objetivo da conquista é expandir a religião cristã; na prática, o discurso religioso é um dos meios que garantem o sucesso da conquista: fim e meios trocaram de lugar”.⁸⁶

Essa associação entre os desejos dos reinos na conquista de novas terras e da Igreja na aquisição de novas almas se desdobrou no acordo que citamos nas linhas anteriores que recebeu o nome, no caso espanhol, de *Patronato Real*, mecanismo de mútua proteção e ajuda entre Igreja e Coroa nas Índias. De acordo Com Constanza López Lamerain,⁸⁷ esse mecanismo foi um benefício eclesiástico outorgado aos monarcas hispânicos, que determinou a união indissolúvel entre a Igreja e o poder político no contexto das Índias. Promulgado em 1508, esse benefício foi concedido pelo pontífice Júlio II a partir da bula *Universalis Ecclesiae* e dava direito aos monarcas espanhóis de fundarem igrejas e de apresentar aos templos fundados pessoas idôneas ao agrado real para conduzi-las.⁸⁸

Houve um processo gradativo de concessões à Coroa a partir do *Patronato*. Assim sendo, o ponto em comum existente em todas as concessões foi o ardor proselitista e missionário dos monarcas e como desdobramento disso o sentimento missional que obtiveram a conquista e a organização dos territórios do ultramar.⁸⁹ Posteriormente, por meio de outra bula,⁹⁰ ao rei coube a faculdade de organizar em todos os aspectos as expedições missionárias no Novo Mundo, podendo ainda o monarca opinar nos assuntos internos dos Institutos

⁸³ RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América Espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 25.

⁸⁴ AYALA, Javier apud ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 111.

⁸⁵ XIMENES, Flavia Silva Barros. “*Usar Bien de su Jurisdicción y Defenderla*”: Os Bispos e a Política Real na América Hispânica nos séculos XVII e XVIII (Dissertação de Mestrado). Niterói, UFF, 2010, p. 54.

⁸⁶ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 5ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 154.

⁸⁷ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, op. cit., p. 54.

⁸⁸ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 112.

⁸⁹ Ibidem, p. 111.

⁹⁰ Bula *Omnimoda*, concedida por Adriano VI em maio de 1522.

religiosos,⁹¹ coordenados pelas ordens que participaram do processo evangelizador do novo continente. Por meio do sistema do *Patronato*, o rei submeteu os bispos à sua direção, e em vista disso, através de seu intermédio e de seus representantes orientou a atuação do clero secular.⁹² Vale frisar que a apresentação e nomeação dos bispos para os vice-reinos também coube ao rei. A Coroa ficou designada ainda de estabelecer o limite de atuação dos religiosos, fazendo com que estes agissem conforme seus ofícios.

Há que se destacar também, a partir do *Patronato*, a criação do Conselho Real das Índias, que foi o motor de todos os decretos referentes ao Novo Mundo. Este órgão, conforme Raminelli,⁹³ foi criado entre os anos de 1523-24 e era formado por um presidente, além de quatro ou cinco conselheiros, um secretário, um fiscal, um relator e um carregador, que tinham por objetivo zelar pelo controle administrativo, judiciário e eclesiástico das Índias, de acordo com o que foi estabelecido pelo *Patronato*.

Por meio do Conselho Real das Índias o rei exercia a direção temporal da Igreja. Além disso, o Conselho fiscalizava a hierarquia religiosa e os assuntos de cunho espiritual do vice-reino.⁹⁴ Para mais, “O Conselho das Índias tinha em suas mãos a organização das expedições missionárias, que se despachavam para as possessões do Ultramar na Casa de Contratação de Sevilha.⁹⁵ Cabe considerar que “ao estabelecer leis e governos para as Índias, os juristas seguiam a tradição de Leão e Castela, embora necessitassem, por vezes, adaptá-los às diferentes terras e povos”.⁹⁶ Ao Conselho das Índias coube ainda a tarefa de aprovar todas as disposições dos concílios provinciais do vice-reino.

A partir do sistema de *Patronato* e do Conselho das Índias, que também se responsabilizava por assuntos eclesiásticos, todo e qualquer assunto eclesiástico foi também tratado como assunto de interesse do Estado. A religião foi o ponto inicial da política de Estado e, assim sendo, tudo estava subordinado a ela.

O Estado espanhol colocou assim as suas colônias dentro da órbita da Reforma católica e, ao serem dependentes da metrópole, formaram parte do amplo movimento religioso-político que buscava a difusão e o resguardo da fé católica no conjunto da sociedade.⁹⁷

⁹¹ *Ibidem*, p. 112.

⁹² *Ibidem*, p. 114.

⁹³ RAMINELLI, Ronald, *op. cit.*, p. 32

⁹⁴ ARMAS MEDINA, Fernando de, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁵ Aspurz: *Magnitud del esfuerzo misionero de España*. Miss. Hisp. Madrid 1946, año III, num. 7, pág. 101 apud *Ibidem*, p. 114-115.

⁹⁶ RAMINELLI, Ronald, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁷ MAYER, Alicia, *op. cit.*, p. 16.

Nossa pesquisa comunga da ideia defendida por Juan Carlos Estenssoro Fuchs de que houve uma primeira evangelização no vice-reino do Peru que se iniciou no ano de 1532 com a chegada de Francisco Pizarro aos Andes e perdurou até a promulgação do III Concílio Provincial de Lima no ano de 1583.⁹⁸ Por isso destacamos essa nova maneira de evangelizar que foi embasada nos concílios e nas diretrizes eclesiásticas europeias e que apresentou uma nova forma de tratar o nativo dentro do processo de evangelização que já havia se desenrolado desde o estabelecimento espanhol no território.

A partir de 1532, gradativamente o processo de evangelização dos autóctones se iniciou com a ação do clero regular,⁹⁹ cabendo às ordens missionárias levar a mensagem da salvação para o Novo Mundo¹⁰⁰ em um primeiro momento. A conversão indígena foi uma tarefa que buscou ser posta em prática desde os primeiros contatos sendo que Francisco Pizarro ao longo de sua administração procurou submeter os nativos à fé católica, destruindo suas idolatrias em nome do Papa e do Monarca¹⁰¹. Por intermédio das políticas do *Patronato Real* foi instituída a província eclesiástica de Lima,¹⁰² um grande salto para a igreja neste vice-reino. Ressaltamos que o Império Inca tinha uma extensão correspondente à região em que hoje se localizam Peru, Bolívia, Equador, tendo como limítrofe ao sul o rio Maule (metade do Chile) e ocupando ainda o noroeste da atual Argentina,¹⁰³ além do sul da atual Colômbia. Erika Tánacs observa que “no momento em que perdeu terreno na Europa frente ao protestantismo, a Igreja Romana estava crescendo com a agregação de novos povos nas Índias”.¹⁰⁴ Reforçando essa ideia, conforme Raminelli,¹⁰⁵ os reis contaram com a participação efetiva da Igreja na conquista da América. Essa relação fazia com que a cristandade se expandisse, além de sustentar a presença ideológica da Monarquia. Além do mais, Ximenes nos lembra que os reis católicos não tinham recursos suficientes para dominar uma área tão

⁹⁸ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva Agüero, 2003, p. 31.

⁹⁹ Podemos entender o clero regular como as ordens religiosas que existiam na Europa e que tiveram papel determinante no processo de evangelização do continente americano. Cada ordem possuía sua própria forma de organização, assim como seus estatutos, onde as mais conhecidas são os franciscanos dominicanos, jesuítas, entre outros.

¹⁰⁰ SCHWARTZ, Stuart B., op. cit., p. 231.

¹⁰¹ DE LA VEGA, Garcilaso apud ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 17.

¹⁰² LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, op. cit., p. 54.

¹⁰³ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 3.

¹⁰⁴ TÁNACS, Erika, op. cit., p. 130.

¹⁰⁵ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 25

extensa. Na falta de espadas, contaram com o poder da cruz para efetivar a conquista do Novo Mundo. A expansão da fé, neste quadro, tinha o mesmo peso da expansão da Coroa.¹⁰⁶

Desse momento em diante Elliot¹⁰⁷ pontua que a América se convertia, portanto, em um espaço sagrado em grau supremo, onde a conversão dos índios prefigurava a iminente chegada da Idade do Espírito Santo. Por essa perspectiva Armas Medina¹⁰⁸ evidencia que a conquista espanhola, até certo ponto foi encarada como uma segunda etapa dos desígnios de Deus, assumindo um caráter providencialista no bojo do processo de expansão do cristianismo, no qual muitos agentes envolvidos nessa marcha deixaram em segundo plano os próprios méritos em detrimento da ideia de reconhecer a América como manifestação da providência divina.

Estabelecendo-se no continente americano ao longo do século XVI, os espanhóis fundaram alguns vice-reinos para dinamizar a administração do espaço conquistado. Um desses vice-reinos foi o do Peru, que tinha como o responsável pela administração o vice-rei, assim como no caso do vice-reino da Nova Espanha e os demais. Esse agente administrativo era a personificação do rei no Novo Mundo: “representante do rei, ele era a principal fonte de patronagem (concessão de proteção e benesses), importante agente da troca entre serviço/lealdade, por parte do súdito, e reconhecimento/mercê, por graça régia”.¹⁰⁹ Para mais, o vice-rei, que nas palavras de Christian Büschges,¹¹⁰ era um *alter ego* do monarca, exercia um papel de ministro e ‘cabeça’ da administração real, responsável por zelar pela execução das diretrizes da corte nas novas terras.

O vice-rei, que contava também “com um secretário pessoal e com um assessor em matérias jurídicas”,¹¹¹ ainda unificava as qualidades de governador e capitão-mor, e presidia as Audiências,¹¹² visto que eram os principais representantes judiciais da Monarquia no Novo Mundo,¹¹³ além de na esfera eclesiástica ser o vice-patrono da Igreja.¹¹⁴ Dessa forma, o vice-

¹⁰⁶ XIMENES, Flavia Silva Barros, op. cit., p. 53.

¹⁰⁷ ELLIOT, John H. América como espacio sagrado. In: _____. *Imperios del Mundo Atlántico*. España y Grã Bretaña en América, 1492-1830. Taurus, Madrid, 2006, p. 282.

¹⁰⁸ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 5.

¹⁰⁹ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 34-35.

¹¹⁰ BÜSCHGES, Christian. La corte virreinal como espacio político. El gobierno de los Virreyes de la América Hispánica entre Monarquía, elites locais y Casa Nobiliaria. In: CARDIM, PEDRO; PALOS, Joan-Lluís (Eds.). *El mundo de los Virreyes en las Monarquías de España y Portugal*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuet, 2012, p. 328-329.

¹¹¹ Ibidem, p. 332.

¹¹² Em conformidade com Ronald Raminelli, as Audiências tinham como objetivo atuar como tribunais judiciais supremos na América, exercendo ainda funções de governo, sobretudo quando atuavam distantes de Lima e da cidade do México, onde se fixavam os vice-reis (p. 37).

¹¹³ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 35.

¹¹⁴ BÜSCHGES, Christian, op. cit., p. 329.

rei exerceu um papel preponderante quando os concílios provinciais se realizaram, uma vez que a aprovação das determinações passava pelo seu crivo. Porém, Flavia Ximenes¹¹⁵ salienta que embora a figura do vice-rei fosse emblemática num reino onde o rei estava ausente, não obstante todos os poderes que exercia, era a autoridade eclesiástica que se imiscuía não só na vida diária da população como também nas suas consciências, que deveriam ser periodicamente aliviadas diante de seu pastor através da confissão. Ou seja, a Igreja tinha um contato muito mais próximo e conhecia com mais profundidade o novo rebanho do que o próprio vice-rei e outros membros do corpo administrativo colonial.

Vale destacar também a existência dos *cabildos* em solo americano. Esses “eram conselhos existentes em cada vila ou cidade da América espanhola, destinados a regular a vida dos habitantes e a fiscalizar as propriedades públicas, que forneciam a maior parte das rendas da municipalidade”.¹¹⁶

Com base nesse quadro em que a partir deste momento o Novo Mundo passa a fazer parte e é o alvo principal, se iniciou o processo de conquista militar e espiritual nos Andes. Nessa jornada colonizadora, “a evangelização foi a justificativa para a posse territorial do Novo Mundo, mas, formalmente, para garantir os vínculos políticos com os habitantes foi tão necessária como o triunfo militar”.¹¹⁷ Ambas tiveram o mesmo peso; a conquista espiritual, que se dava geralmente após ou em concomitância com a conquista militar e tinha o objetivo de vencer o arcabouço mental indígena, ou seja, o seu conjunto de crenças precisava ser conhecido, combatido e substituído pelo conjunto de crenças europeu, que era conduzido pelo catolicismo. A população nativa foi considerada neófita na fé, diferente dos judeus e muçulmanos que viviam na Península Ibérica e aos quais a ‘verdadeira fé’ havia sido apresentada, porém esses a rejeitaram. Por isso estes eram chamados de infiéis, ao passo que os índios eram considerados pagãos, os neófitos que seriam apresentados e conduzidos à salvação.

O quadro cultural que se apresentou aos olhos do europeu no Novo Mundo foi considerado estranho,¹¹⁸ diferente do que eles já tinham visto ou vivenciado na Europa. Diante disso, era necessário ocidentalizar as novas terras a partir da cultura que viajou com os espanhóis em seus navios. Sobre a ocidentalização, Serge Gruzinski nos diz que a mesma

¹¹⁵ XIMENES, Flavia Silva Barros, op. cit., p. 53-54.

¹¹⁶ VIANA, Larissa. Poder e cidade na América espanhola colonial. In: VIANA, Larissa; SANTOS, Lincoln Marques dos. *História da América I*, vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010, p. 99.

¹¹⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 35.

¹¹⁸ BURKE, Peter, op. cit., p. 281.

designa todo um conjunto de empresas que procuram transformar a natureza, os seres, as sociedades e os imaginários dominados pela Monarquia católica. São estratégias complexas, múltiplas da dominação que se sucede a partir do século XV. A cristianização, a sujeição dos autóctones a uma dominação política ocidental, a urbanização de tipo europeu, a difusão do alfabeto latino, da imprensa e do livro, a exploração econômica são as manifestações, nem sempre coordenadas, do processo de ocidentalização.¹¹⁹

A partir dessa perspectiva, e com base nas ideias que movem esse trabalho, trataremos a questão da ocidentalização¹²⁰ como sinônimo de cristianização. Corroborando com esta ideia, Juan Carlos Estenssoro Fuchs¹²¹ sublinha que os conquistadores buscaram integrar a conversão a um processo de transformação cultural destinado a desembocar numa reprodução da vida urbana ocidental, com seus costumes cristãos. Dessa forma, ser cristão era ser incorporado à sociedade, muito mais do que somente assumir um sistema de crenças.¹²²

Não é pretensão deste trabalho apresentar de forma detalhada todo o processo de evangelização do vice-reino do Peru. Porém, julgamos importante destacar o início da consolidação da Igreja nos Andes no decorrer da primeira etapa de evangelização. Assim, vale sublinhar que a primeira ordem regular a iniciar a evangelização nos Andes foi a dos dominicanos. Entre os freis pioneiros nos Andes destacamos Vicente Valverde, que se tornou posteriormente bispo de Cuzco.¹²³ Inaugurada com os dominicanos, com o desenrolar do tempo as outras ordens foram chegando ao vice-reino e aumentando a presença da Igreja, por meio do clero regular, no território que estava sendo conquistado.

Desde o início das trocas entre espanhóis e nativos, os religiosos buscaram desconsiderar e demonizar todo o quadro cultural dos nativos. Com base em pesquisas já realizadas,¹²⁴ é possível traçar um panorama de como estava organizada a sociedade andina quando da chegada dos europeus e seu sequente estabelecimento, no que toca a questão das suas crenças, por meio da visão do jesuíta Blas Valera,¹²⁵ que atuou na região de Huarochirí

¹¹⁹ GRUZINSKI, Serge. "O historiador, o macaco e a centaura: a 'história cultural' no novo milênio". In: *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, São Paulo, 2003, p. 335.

¹²⁰ Ressaltamos que o primeiro autor a trabalhar o conceito de ocidentalização foi Tzvetan Todorov. Contudo, optamos neste trabalho por utilizarmos a definição apresentada por Serge Gruzinski para, a partir deste autor, mostrarmos como trabalharemos tal conceito nesta pesquisa.

¹²¹ ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 38.

¹²² *Ibidem*, p. 39.

¹²³ Real Cédula de 19 de agosto de 1535, Archivo General de Indias, Aud. De Lima, 565, lib. I, fol. 85 apud ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 25.

¹²⁴ DA SILVA, Wilson Carlos. *A Conquista Espiritual da América: Idolatrias no vice-reino do Peru entre os séculos XVI e XVII* (Trabalho de Conclusão de Curso). Rio de Janeiro, 2018, 45 fls.

¹²⁵ VALERA, Blas. *Antiguas costumbres del Perú descritas por el jesuita Blas Valera*. Perú, 1580. In: SUESS, Paulo (org.). *La conquista espiritual de la América Española*. 200 Documentos- Siglos XVI. Abya-Yala, 2002, p. 36-44.

durante o período de administração do vice-rei Francisco de Toledo (1569-1581).¹²⁶ De acordo com o relato do religioso, as normas de convívio sociais eram reguladas por meio de três agentes que eram responsáveis pelos cultos e, conseqüentemente, garantiam a harmonia social dos incas.¹²⁷ Eram estes os mestres de cerimônia, os adivinhos e os feiticeiros.

Segundo Valera, os mestres de cerimônia ensinavam o povo sobre seus deuses, ídolos¹²⁸ e estátuas. Havia ainda os ‘juízes’, que identificavam e puniam as transgressões. O *Vilahoma* era como um pontífice maior, que devia levar uma vida de abstinências. Este escolhia confessores para os povoados que escutavam em segredos homens e mulheres. Os adivinhos, também chamados de *huatuc* eram, no julgar do religioso, celibatários que não podiam se casar durante a vigência do seu ofício. Estes realizavam suas adivinhações por meio de várias formas, como o voo das aves, jogos de sorte, entre outros meios. Esse agente ainda obtinha respostas vindas de um oráculo, que Valera associou ao demônio. Quando essa escuta ao oráculo se sucedia, o religioso destaca que o adivinho se tomava de um furor diabólico chamado de *utirayay*. Em seguida o adivinho revelava a mensagem recebida do tal oráculo. O feiticeiro, ou *Humu*, era como um servo dos dois agentes mencionados. Sua principal função era enfeitar e manter limpos os templos além de se responsabilizar por todas as coisas propícias aos cultos. Responsáveis pelos sacrifícios, também não podiam se casar durante a vigência do seu ofício.¹²⁹

Além disso, de acordo com Valera, há que se destacar outros dois tipos de religiosos. Os primeiros, que serviam ao *Illa Tece Viracocha*, a quem confessavam ser o criador do universo, do sol, da lua, das estrelas e dos homens. Estes possuíam costumes que regravam a sua vida social de forma total, sendo que costumavam realizar suas contemplações aos astros nos montes, por meio de adorações contínuas, tendo a natureza como o espaço para seus cultos. Nesse meio o religioso levanta novamente a ideia de se questionar se havia ali certa adoração ao demônio. Outro grupo que o religioso menciona é o das virgens¹³⁰ que eram

¹²⁶ Pela data de duração do governo do vice-rei Toledo é possível perceber que a análise do jesuíta ocorreu entre o Segundo e o Terceiro Concílios limenses. Diante disso, podemos considerar que essas práticas relatadas pelo religioso persistiram desde o início da primeira evangelização inaugurada no ano de 1532, como dito anteriormente. As obras produzidas neste período visavam estabelecer uma visão da conquista que exaltasse e privilegiasse a conquista europeia em detrimento da história incaica, justificando a dominação colonial. Ver HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco. La Reconstrucción de la Historia Incaica. In: _____. *Los Incas e el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, p. 41.

¹²⁷ DA SILVA, Wilson Carlos, op. cit., p. 14.

¹²⁸ Vocábulo estritamente europeu. Em alguns momentos da sua descrição, Blas Valera associa os agentes incas a postos cristãos como pontífices, celibatários e virgens.

¹²⁹ VALERA, op. cit., p. 39.

¹³⁰ Aqui novamente percebemos que essa denominação era uma conotação própria do religioso europeu, que comparava essas moças a freiras, o que nada tinha a ver com a realidade nativa.

escolhidas pelos ministros maiores. Estas, de acordo com o religioso, costumavam ser belas e de sangue nobre e eram denominadas *acllas*, eleitas e consagradas ao sol, sendo também denominadas como sacerdotisas do Sol.¹³¹ Eram intituladas *intipchinan*, as servas da luz do dia. Tinham, de acordo com a concepção do jesuíta, regras de vida parecida com a dos mestres de cerimônias e os demais, além de outras obrigações, como tecer produzir vinhos, governar a casa, entre outras.¹³² Para mais, “a instituição das *acllas* parecia intrínseca e imprescindível à estruturação, funcionamento e manutenção da ordem incaica”.¹³³

Diante do quadro encontrado pelos religiosos, inicialmente estes agiram de duas formas distintas: por um lado buscaram conhecer os costumes e a civilização dos nativos para processar o trabalho apostólico dentro dessa lógica, respeitando o substrato primitivo até onde podiam, ou seguindo o caminho inverso, que buscava incutir nos índios sua própria mentalidade com o objetivo de atrair estes para sua cultura, como forma mais fácil e segura de conversão,¹³⁴ uma vez que “aos olhos dos espanhóis esse universo estranho e desconhecido devia, portanto, escapar aos padrões reconhecidos de gênero [...] e de religião, com que estavam acostumados”.¹³⁵ Assim, os religiosos iniciaram um processo de transformação do arcabouço mental indígena que tinha como finalidade eliminar as práticas consideradas como ‘frutos da falsa religião, no afã de apresentar a verdadeira fé aos naturais. “Um processo de desqualificação começava ali, a partir da associação de culto e representações dos deuses à idolatria”.¹³⁶

Desde o início os religiosos foram identificando práticas nativas que lhes despertaram o desejo de implantar uma reforma cultural nas novas terras. Definiram tais atitudes no Novo Mundo como reminiscências pagãs e superstições,¹³⁷ ou usando as palavras de John H. Elliot,¹³⁸ falsa religião ou idolatrias, definição que na perspectiva judaico-cristã era concebida “como obscenidade ou como cegueira que impedia ver o Deus verdadeiro”.¹³⁹ Alegaram desde o princípio que “os costumes pagãos eram mais do que errôneos: eram diabólicos. Os

¹³¹ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 70.

¹³² VALERA, Blas, op. cit., p.41.

¹³³ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 71.

¹³⁴ MEDINA, Fernando de Armas, op. cit., p. 71.

¹³⁵ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 71.

¹³⁶ TORRES-LONDOÑO, Fernando. “Conquista e Cultura Material na Nova Espanha no Século XVI”. In: *Proj. História (PUCSP)*, n. 31, São Paulo, 2005, p. 279.

¹³⁷ BURKE, Peter, op. cit., p.282.

¹³⁸ ELLIOT, John H., op. cit., p. 289.

¹³⁹ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 61.

deuses e deusas pagãos frequentemente eram tidos como demônios”.¹⁴⁰ Nas palavras de Susane Rodrigues de Oliveira,

no processo de homogeneização das diferenças confrontadas, as crenças e práticas sagradas dos Incas foram concebidas como idolatrias, que se desdobravam em práticas de feitiçaria e/ou bruxaria, já que vistas como bárbaras, demoníacas profanas, pecaminosas, perversas, doentias.¹⁴¹

Todo o conjunto cultural autóctone foi tido como profanador dos mistérios sagrados e escarnecedor da religião.¹⁴² Oliveira também nos diz que

no imaginário cristão, a América, continente distante e desconhecido, habitado por pessoas remotas e bárbaras, parecia desordenada, já que apresentava em seu universo os conteúdos diferentes e perturbadores que só podiam ser reconhecidos como obra e desordem do demônio.¹⁴³

As práticas indígenas que foram intituladas como idolatrias eram expressas, na maioria das vezes, por meio dos (as) *guacas*,¹⁴⁴ elementos que receberão forte atenção dos religiosos ao longo da celebração dos concílios provinciais. Tais elementos, componentes do arcabouço mental nativo e que eram tidos como divindades, “não eram estranhas ao mundo, elas faziam parte dele como sua dimensão sacramental, conectando o cosmo e sustentando sua topologia (espaço e tempo)”.¹⁴⁵ O jesuíta Pablo Joseph de Arriaga¹⁴⁶ pontua que os índios adoravam a essas¹⁴⁷ *guacas* por meio de vários elementos, como o sol, o mar, a terra, os mananciais, os montes, pedras e objetos feitos desse material, entre outras coisas, o que configurava uma prática de idolatria. Na perspectiva indígena eram manifestações do sagrado,

que continham uma variedade de formas e significados, como a de antepassados/as de uma “linhagem”, heróis/heroínas culturais, elementos da natureza [...], animais, sepulturas, centros rituais, templos ou “acidentes” geográficos [...]. Não havia, portanto, uma forma fixa e universal de representações das divindades.¹⁴⁸

Burke e Elliot destacam a associação entre o demônio e as práticas indígenas condenadas, entre as quais o segundo ainda diz que nessas práticas “se dava por certo que o demônio operava por meio de uma imitação maliciosa da ordem sobrenatural, colocando o

¹⁴⁰ BURKE, Peter, op. cit., 283.

¹⁴¹ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 80.

¹⁴² BURKE, Peter, op. cit., p. 284.

¹⁴³ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 61.

¹⁴⁴ Em algumas obras encontra-se a grafia *huacas*.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 66.

¹⁴⁶ Cap. 2- Que cosas adoran oy en dia los Indios, y en que consiste la Idolatria. In: ARRIAGA, Pablo Joseph. *Extirpacion de la Idolatria del Piru*. Lima, 1621, p. 12.

¹⁴⁷ Adotaremos *guacas* como substantivo feminino.

¹⁴⁸ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de, op. cit., p. 64.

mundo ao revés”.¹⁴⁹ Assim, “uma vez conhecida a idolatria, deve-se prosseguir até que seja inteiramente eliminada”.¹⁵⁰ Retomando Mayer, a autora ainda frisa que

a Igreja militante está comprometida em uma luta contínua contra Satanás, onde todos os fiéis católicos são guerreiros [...]. Ao mesmo tempo em que se aplicam as armas materiais para a defesa da Igreja e da Coroa, se apliquem as armas espirituais para a extirpação dos vícios e culpas, e reforma dos costumes.¹⁵¹

O conjunto de crenças indígenas não possuía a dualidade entre forças antagônicas, como o catolicismo. Essa ideia foi inserida a partir do imaginário europeu. A doutrina cristã era dualista, ao passo que as ideias autóctones se davam, de acordo com William B. Taylor, de forma monista, cujas “tendências opostas como destruição e criação podiam estar contidas em uma só divindade ou santo, ao ser mutuamente constitutivas”.¹⁵² De acordo com Estenssoro Fuchs,¹⁵³ ser idólatra supunha ter se apartado do conhecimento do verdadeiro Deus ao qual todos os homens haviam tido acesso natural desde Adão e Eva.

As crianças foram os primeiros alvos dos religiosos nessa proposta de erradicação das crenças ‘demoníacas’ devido ao que interpretavam como uma maior facilidade de conversão, por isso estas eram retiradas do seu lugar de origem. Tal atitude já era realizada na própria Península Ibérica quando do processo de evangelização dos novos cristãos,¹⁵⁴ que eram os judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo. Deste modo, foram criadas no vice-reino escolas para a educação dos filhos dos caciques no ano de 1535, além de ter havido uma ênfase na ideia de que as crianças evangelizadas multiplicariam a mensagem a outras crianças, aumentando, assim, o alcance do projeto.

Os bispos, como destacamos anteriormente com base nas recomendações tridentinas, obtiveram um papel de extrema relevância para a execução da evangelização no Novo Mundo, porém, a sua ação e a dos outros religiosos em parte era limitada pelo acordo estabelecido pelo *Patronato*. Em decorrência dessas prerrogativas, os religiosos estabelecidos nos vice-reinos espanhóis não se fizeram presente no Concílio de Trento. Se nos debruçarmos sobre a data de realização da assembleia tridentina e estabelecermos um paralelo com o início do processo de evangelização no Novo Mundo, podemos nos perguntar do porquê de não ter sido mencionado em nenhum decreto do encontro tridentino o Novo Mundo e a sua inserção no grande rebanho de Cristo, já que “durante as primeiras sessões tridentinas já existiam nas

¹⁴⁹ ELLIOT, John H., op. cit., p. 289.

¹⁵⁰ TODOROV, Tzvetan, op. cit., p. 298.

¹⁵¹ MAYER, Alicia, op. cit., p. 20.

¹⁵² TAYLOR, William B., op. cit., p. 76.

¹⁵³ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 35.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 42.

Índias espanholas três arcebispados com suas respectivas sedes metropolitanas e dezesseis bispados”;¹⁵⁵ porém a ênfase do Concílio, como já analisamos, foi a contenção do avanço do protestantismo, e “o concílio seguia sendo o único meio para ajudar a Igreja, sanar a crise e conseguir salvar a unidade da cristandade”.¹⁵⁶ Tánacs, partindo de relatos de alguns jesuítas,¹⁵⁷ nos apresenta elementos que nos permitem ter um vislumbre das justificativas para a ausência dos religiosos da América em Trento:

o que os bispos hispanoamericanos queriam apresentar ao Concílio a todo custo era uma série de problemas, uns de caráter dogmático, outros de ordem prática e moral, que haviam surgido das dificuldades práticas que brotavam do encontro e da convivência de culturas tão diferentes, e que eram de importância vital para a propagação da fé nas terras recém-descobertas.¹⁵⁸

A justificativa recebida pelos jesuítas que chegaram a recorrer ao Conselho das Índias foi de que não era possível a permissão para que membros do corpo eclesiástico americano participassem em Trento, pois se fazia imperioso dar seguimento ao projeto evangelizador que havia se iniciado, sendo urgente a supervisão da missão, além da grande distância entre os dois continentes, os perigos ao quais a viagem estava submetida que se somavam a uma incerteza sobre o êxito do sínodo,¹⁵⁹ sem esquecer que havia também um grande desejo em isolar a América do contágio de grupos e ideias tidas como perigosas.¹⁶⁰

A Coroa, devido às suas divergências com a Santa Sé, procurou se resguardar de uma possível interferência de Roma em seus negócios limitando a participação dos religiosos na assembleia europeia por meio das justificativas supracitadas. Os monarcas, que eram zelosos defensores de seus privilégios, e obviamente não desejavam abrir mão destes, não podiam permitir que a Cúria Romana interferisse em seus assuntos internos, mesmo dentro de um sistema no qual os dois polos envolvidos tinham pretensões próprias.¹⁶¹ Além do mais, já estavam lançadas as bases para que os próprios sínodos e concílios ocorressem dentro dos territórios tanto no Velho como no Novo Mundo. Podemos pensar que a proibição da presença dos religiosos hispano-americanos em Trento acelerou a execução dos concílios provinciais, pois havia urgência no trato de algumas questões originadas do embate entre dois mundos, como dito acima.

¹⁵⁵ TÁNACS, Erika, op. cit., p. 131.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 123.

¹⁵⁷ Os padres Constantino Bayle, Pedro de Leturia e Francisco Mateos.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 136.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 121.

¹⁶⁰ SCHWARTZ, Stuart B., op. cit., p. 196.

¹⁶¹ TÁNACS, Erika, op. cit., p. 136.

Em 1542 foi promulgada uma lei que teve fortes impactos em toda a organização da colonização do Novo Mundo, intitulada de **Leis Novas**. De acordo com Raminelli,¹⁶² seu objetivo era retirar dos castelhanos radicados na América o direito de manter em suas famílias as *encomiendas*, principal mercê que a Coroa concedia aos conquistadores, cerceando os benefícios concedidos aos vassallos da América.¹⁶³ A *encomienda* era a concessão régia e primeira forma de exploração da mão de obra indígena no Novo Mundo. “Para usufruir da benesse, os espanhóis desincumbiam a Coroa da defesa militar da região e cuidavam do bem-estar material e espiritual das comunidades indígenas”.¹⁶⁴ As Leis Novas concederam aos nativos a liberdade. “Estipulavam que os índios que aceitavam o cristianismo e o domínio espanhol tinham direito à sua liberdade”.¹⁶⁵

A solução que se apresentou para sanar a situação não só no vice-reino do Peru como em todos os vice-reinos da América Hispânica foi a instituição de duas repúblicas distintas; a dos espanhóis e a dos indígenas. Parafraseando Estenssoro Fuchs,¹⁶⁶ o avanço da evangelização que se pretendia e se apoiava devia estar nas mãos dos religiosos e não nas dos *encomenderos*. Antes, se era obrigação dos segundos residir entre os índios para garantir o cumprimento de suas obrigações, agora, visando evitar os abusos e a dissolução do vínculo pessoal que impunha riscos à população nativa e à autoridade da Coroa, em meados da segunda metade do século XVI procurar-se-á limitar o convívio dos espanhóis no meio dos índios.

Essa proposta surgiu de uma ideologia política espanhola que em suas justificativas pontuavam que a colonização, visando a ocidentalização indígena, deveria impedir o surgimento de senhorios coloniais além do interesse real em reproduzir uma população de afluentes.¹⁶⁷ Na Nova Espanha, muitos religiosos estabelecidos ali defendiam que “a presença dos espanhóis leigos era contraproducente para o projeto de conversão e o bem-estar geral da população nativa”,¹⁶⁸ sendo os pioneiros a dar força a essa ideia de duas repúblicas, o que foi rechaçado por alguns colonizadores. Essa ideia defendida na Nova Espanha irradiou-se para

¹⁶² RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 52.

¹⁶³ Ibidem, p. 54.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 53.

¹⁶⁵ MARTÍNEZ, Maria Elena. Nobility and Purity in the *República de Indios*. In: *Genealogical fictions: Limpieza de sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford University Press: Stanford, California, 2008, p. 97.

¹⁶⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 41.

¹⁶⁷ MARTÍNEZ, Maria Elena, op. cit., p. 96.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 98.

os demais vice-reinos submetidos a Coroa espanhola. Deste modo, conforme Martínez,¹⁶⁹ embora o tom geral das Leis Novas e outra legislação de meados do século XVI refletisse a forte influência de Las Casas e dos estudiosos de Salamanca –que discutiremos no próximo capítulo –, a Coroa nunca definiu de forma clara a sua posição sobre a questão da criação de uma ou duas repúblicas. Por outro lado,

no entanto a Coroa geralmente favoreceu a existência e a reprodução de uma república de índios, separada da sociedade colonial espanhola. Encorajou a perpetuação dessa república por meio de políticas de segregação espacial e por numerosas leis e instituições que separavam os povos indígenas do resto da sociedade colonial e os sujeitavam diretamente a autoridade real. [...] A Coroa também promoveu a criação de regimes de cidadania paralelos.¹⁷⁰

O povo nativo foi detentor de um estatuto jurídico próprio e tal determinação da Coroa esbarrou no âmbito da legislação eclesiástica também. Dessa forma, quando da realização do Primeiro Concílio Provincial de Lima, houve uma legislação voltada exclusivamente para a república dos Índios e outra para a dos Espanhóis, mas que se interligavam.

1.5- Primeiro Concílio Limense

Relembrando a importância de que os bispos tinham no tocante à evangelização do Novo Mundo, no ano de 1542, ano de promulgação das Leis Novas, chegou a Lima o bispo Jerónimo de Loayza. A partir de sua chegada ao território, começou a ser gestado um processo de unificação de todo os conteúdos referentes à evangelização do vice-reino do Peru.¹⁷¹ Devido a essa diversidade de formas de ser transmitida a mensagem da fé católica, Loayza buscava concentrar em um modelo único a evangelização nos Andes, pois sua preocupação maior era a recepção que os índios poderiam ter em relação a diversidade mencionada. Até aquele momento, não existia no vice-reino um projeto único de missão. Cada ordem atuava conforme seu estatuto próprio e no clero secular cada um seguia uma direção diferente.¹⁷² Assim, o bispo proibiu o uso dos catecismos quéchuas que eram utilizados pelos membros do clero regular, visto que ao traduzir os textos sagrados, inúmeros erros eram cometidos.¹⁷³ Além disso, “destas trocas na formulação da fé e da coexistência de catecismos diferentes em circulação que aprendiam de memória, os índios podiam deduzir

¹⁶⁹ Ibidem, p. 98

¹⁷⁰ Ibidem, p. 99.

¹⁷¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 48.

¹⁷² Ibidem, p. 47.

¹⁷³ Ibidem, p. 49-50.

que a verdade católica não era nem monolítica, nem única”.¹⁷⁴ Dessa forma, um caminho para construir um projeto comum de evangelização proposto pelo bispo foi a elaboração de uma *Instrucción*¹⁷⁵ que se tornou um ‘tutorial’ para a ação dos religiosos nos Andes a partir do ano de 1545. Conforme Estenssoro Fuchs, esse material “constitui sem dúvida um catecismo breve que todos deveriam adotar *ad litteram*, mas que assinala também certos temas e detalhes que, com maior liberdade e um desenvolvimento inventivo, podem ser pregados e ensinados”.¹⁷⁶

Nesta *Instrucción*, Loayza sugeria que os religiosos, chegando ao local onde vivia o cacique principal da província visitada, transformassem uma das casas da região na igreja na qual os nativos pudessem ser reunidos para a escuta da Palavra, além de ser o local para a realização da Santa Missa.¹⁷⁷ Para isso, era importante que o espaço fosse ornamentado contando também com o uso de imagens. Em outra parte da *Instrucción*¹⁷⁸ o bispo sugeria que neste espaço escolhido como centro do trabalho eclesial fossem realizados os sacramentos do batismo, porta de entrada para os demais sacramentos, além do matrimônio, penitência, entre outros. No que tange a catequese, era indispensável abordar sobre o pecado de Adão e Eva, falar sobre a Virgem Maria e a ressurreição de Cristo. O prelado ainda enfatizava sobre o batismo, que era crucial saber se os índios procuravam este sacramento de forma livre. Cabia aos religiosos zelar para que os nativos não voltassem a ter contato com os ritos antigos, instruindo-os em como realizar os enterros e procurar a presença de feiticeiros ou índios que tivessem alguma comunicação com o demônio.¹⁷⁹ Todas essas recomendações estão presentes nos decretos do Primeiro Concílio. Corroborando o projeto centralizador de Loayza, Martins salienta que

no que se refere ao modelo de administração eclesiástica aplicada no Vice-reino do Peru, vale notar que antes mesmo da imposição vinda por parte da coroa hispânica com relação à aplicação das normativas tridentinas, o arcebispo Jerónimo de Loayza já vinha concretizando uma forte política de centralização e reforma clerical na região, por meio da convocação do primeiro sínodo [na verdade concílio] provincial em 1551.¹⁸⁰

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁷⁵ LOAYZA, Jerónimo de. *Instrucción de Jerónimo de Loayza OP. primer obispo de Lima sobre el orden que se ha de observar en la doctrina de los naturales*. Lima, 1545. In: SUESS, Paulo (org.). *La conquista espiritual de la América Española*. 200 Documentos- Siglos XVI. Abya-Yala, 2002, p. 253-256.

¹⁷⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 48.

¹⁷⁷ Esa recomendação de Loayza foi incluída nas constituições do Primeiro Concílio. Esta foi a segunda constituição voltada à evangelização dos nativos.

¹⁷⁸ LOAYZA, Jerónimo de, op. cit., p. 253.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 256.

¹⁸⁰ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 158.

A elaboração de ferramentas para a ocidentalização do imaginário nativo nos Andes teve início antes mesmo do término do Concílio de Trento, na segunda metade do XVI, e a *Instrucción* é um exemplo disso. Considerando que no mesmo período na Europa foram realizados vários sínodos e concílios “de Rheims a Praga, de Haarlem a Toledo, para implantar localmente os decretos de Trento”,¹⁸¹ no Novo Mundo não foi diferente. Pouco a pouco a Igreja foi tomando forma e, conseqüentemente, elaborando encontros e diretrizes próprias para refletir sobre a forma de evangelizar os autóctones com base no que determinava a Sé Romana. Nas palavras de Gruzinski, “os evangelizadores queriam que os índios aderissem justamente ao aspecto mais estranho dessa realidade exótica, sem referente visível, sem ancoragem local: o sobrenatural cristão”.¹⁸²

A unificação dos aspectos referentes à fé católica nos Andes foi um caminho sem volta. Tendo sido a *Instrucción* a primeira tentativa por parte de Loayza para unificar tais aspectos, o próximo passo foi a elaboração do primeiro encontro que contou com a presença de outros religiosos além dos fixados no vice-reino do Peru e/ou na arquidiocese de Lima. Assim, surge a ideia de convocação dos bispos para o Primeiro Concílio Limense no ano de 1551. O Concílio de Trento, que ainda estava em curso quando da convocação da primeira assembleia provincial limense, possui um decreto que abordou sobre a permissão para a realização dos concílios provinciais:

Os Concílios Provinciais se renovem nos lugares, onde estiverem omitidos, em ordem a moderar os costumes, corrigir os excessos, compor as controvérsias e o mais que mandam os Sagrados Cânones. Portanto, os Metropolitanos por si mesmos, ou estando eles legitimamente impedidos, o Bispo mais antigo ao menos dentro de um ano contado desde o fim do presente Concílio, e daí em diante cada triênio ao menos, depois da Oitava da Páscoa da Ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo, não deixe de juntar Concílio na sua Província, na qual todos os bispos, e os mais que por direito, ou costume devem assistir [...]. Celebrem-se também todos os anos Sínodos Diocesanos [...]. Os que tem Igrejas Paroquiais, ou outras Seculares ainda anexas, quaisquer que sejam devem por razão delas assistir ao Concílio. E se nesta matéria tanto os Metropolitanos como os Bispos, e os mais mencionados forem negligentes, incorram nas penas estabelecidas pelos Sagrados Cânones.¹⁸³

O Primeiro Concílio Provincial de Lima, portanto, antecipava-se ao final do Concílio de Trento seguindo uma tradição conciliarista que não era estranha à Igreja, pelo menos desde o século XVI. Além desta tradição, o próprio monarca orientava para que os encontros fossem

¹⁸¹ BURKE, Peter, op. cit., p. 296.

¹⁸² GRUZINSKI, Serge. A cristianização do imaginário. In: _____. *A colonização do imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Séculos XV- XVIII. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 271.

¹⁸³ *O Sacrossanto e Ecumenico Concílio de Trento em Latim, e Portuguez*, Sessão XXIV, Decreto II.

realizados. Felipe II,¹⁸⁴ por exemplo, foi grande impulsionador da realização dos sínodos e concílios provinciais no seu reino e buscou construir uma normativa básica e comum para a execução dos mesmos¹⁸⁵. O monarca espanhol “elaborou uma Real Cédula na qual destacava a importância dos decretos conciliares para a manutenção da fé católica e ordenava que algumas das suas instruções e indicações fossem seguidas em todos os territórios da coroa, inclusive, nas terras americanas”¹⁸⁶.



Figura 1- O bispo Jerónimo de Loayza, responsável pelos dois primeiros concílios provinciais do vice-reino do Peru.
 Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jer%C3%B3nimo_de_Loayza.jpg

Conforme Flavia Tudini,¹⁸⁷ Jerónimo de Loayza era um frei da ordem dos dominicanos e foi empossado bispo na diocese de Lima no ano de 1543, tornando -se

¹⁸⁴ Não necessariamente a partir do Primeiro Concílio Provincial de Lima, mas a partir do Segundo. Porém é inegável a concessão dos monarcas anteriores à realização destes encontros, devido às pretensões que a Coroa também possuía em relação à evangelização do Novo Mundo como já discutimos aqui.

¹⁸⁵ COLLADO, Ángel Fernández, op. cit., p. 448.

¹⁸⁶ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 154-155.

¹⁸⁷ TUDINI, Flavia. El arzobispo Jerónimo de Loayza (1543-1575), entre el gobierno temporal y el gobierno espiritual. In: PÉREZ SAMPER, María Ángeles; BETRÁN MOYA, José Luis (eds.). *Nuevas perspectivas de*

posteriormente arcebispo da mesma. Era, portanto, um religioso mendicante com inclinação à conversão por meio da administração do sacramento do batismo tal como os franciscanos. Essa inclinação pode ser observada nos decretos dos concílios conduzidos por Loayza, nas quais o batismo e outros sacramentos irão ocupar um local de destaque nas assembleias. Quando chegou ao vice-reino do Peru, Loayza encontrou o local em uma forte crise devido às rebeliões provocadas pela imposição das Leis Novas. Neste cenário, buscou ser o apaziguador dos conflitos, ponte entre os rebeldes e a Coroa com seus representantes. O prelado tinha intenso contato com o rei e com o Conselho das Índias, discutindo questões da esfera espiritual¹⁸⁸ e que foram englobadas nas discussões do primeiro concílio limense, tais como as questões sobre o dízimo e a evangelização indígena, por exemplo.

Entre os anos de 1551-52 foi realizado o Primeiro Concílio Provincial de Lima. A convocatória para a celebração do primeiro encontro limense foi feita por D. Jerónimo de Loayza primeiramente para o ano de 1550, data que grande parte dos votantes não deram uma resposta positiva à convocação, sendo feita uma nova convocatória que foi exitosa para se realizar o encontro no ano de 1551. Loayza buscou dar continuidade ao processo de unificação e organização da Igreja Católica no vice-reino do Peru. O concílio foi aberto em 4 de outubro de 1551 com a celebração da Santa Missa e em seguida Loayza deu as devidas explicações para o andamento da reunião, assim como suas deliberações. O local para a realização das sessões do concílio foi a sala capitular da igreja, local onde foi apresentado e discutido quem dos presentes teria direito a voto no encontro,¹⁸⁹ tendo como secretário o religioso Augustín Arias.

Era prática comum da Igreja celebrar os concílios assim que o catolicismo começava seu processo de consolidação em um determinado território. Por meio dessas reuniões, a disciplina eclesiástica seria imposta, buscando pôr fim às práticas que eram condenadas pelos religiosos e assim fazendo com que a ordem desejada fosse posta em voga. Os concílios limenses tiveram forte inspiração nos concílios toledanos e galicanos.¹⁹⁰ Cabe destacar que por meio de uma Bula do Papa Paulo III datada do mês de janeiro de 1545, mesmo ano que Loayza promulga sua *Instrucción*, um pouco após essa data a sede da igreja limense foi

investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2018, p. 900.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 901.

¹⁸⁹ VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo III, Lima: Tipografía Peruana, 1954, p. 8.

¹⁹⁰ Dedicatória a D. Fernando de Veja y Fonseca del P. Acosta, f. 1 y s. Apud VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III.

elevada ao nível de metropolitana, atrelando a ela todas as dioceses da América Austral, com exceção das Igrejas das Antilhas e Santa Marta.¹⁹¹ Sua jurisdição, gradativamente com o passar do tempo, acabou por atingir o Panamá, a Nicarágua, o vice-reino de Nova Granada, abarcando ainda o Chile, o Rio da Prata possuindo como dioceses sufragâneas Cuzco, Quito, Panamá, Nicarágua, Popayan, Charcas, Santiago do Chile, Concepción, Paraguai e Tucumán.¹⁹²

Era responsabilidade do arcebispo metropolitano convocar o concílio e Loayza assim o fez:¹⁹³

Una de las mayores fuerzas en que la Iglesia se sustenta y con que mayor temor y flaqueza pone en sus enemigos es la Congregación de los Concilios y Sínodos, esto tiene autoridad y principio de los Apóstoles, príncipes y fundadores della y siempre la Iglesia regida en todo por el Espíritu Santo lo a continuado y pues en nuestros tiempos a sido Dios Nuestro Señor servido que se descubriesen estas provincias que de inmensurable tiempo están pobladas de gentes, de quien no leemos no se a podido entender tuviesen conocimiento de la verdad ni se les aya predicado el Evangelio, para dar horden mediante su divina gracia y misericordia cómo se les predique y enseñe nuestra sancta fee católica, pues son capaces de ello y asimismo para dar horden en el culto divino y servicio de las yglesias y ministros dellas y correccion y enmienda de las vidas y costumbres de los cristianos de este Arzobispado y de los Obispados sufragâneos a el, Nos, Fray Gerónimo de Loayza, por la misericordia divina primer Obispo y Arzobispo desta cibdad de los Reyes, con acuerdo y parecer de los Venerables y muy Hermanos nuestros Dean y Cabildo, emos convocado Concilio Provincial en esta cibdad de los Reyes [...].¹⁹⁴

Como bispos votantes foram convocados o bispo de Cuzco, Frei Juan Solano; Garcia Arias de Quito, Frei Pablo de Torres do Panamá; D. Juan del Valle de Popayan. Muitos destes bispos não estiveram pessoalmente no encontro, mas enviaram representantes que tiveram poder de voto. Outrossim, as demais sedes encontravam-se vacantes, o que nos mostra a razão pela qual praticamente nenhum dos sufragâneos tenham assistido pessoalmente ao concílio.¹⁹⁵ Somaram-se aos bispos e o Padre Fortunato Sanchez; Frei Domingo de Santo Tomás de Santo Domingo; Frei Juan Bautista de la Roca, prior do convento do Rosário; Frei Francisco de Vitória, primeiro comissário da ordem franciscana no Peru; Frei Micael de Orenes da Merced e Frei Juan Estacio provincial de San Augustin. Em nome do *cabildo* eclesiástico da catedral de Lima se fizeram presente o reitor D. Juan Toscano e o Maestrescuela D. Juan Cerviago,

¹⁹¹ VARGAS UGARTE Rubén, Tomo III, p. 1.

¹⁹² XIMENES, Flavia Silva Barros, op. cit., p. 70.

¹⁹³ Os trechos em espanhol referentes à documentação utilizada para esta pesquisa foram preservados conforme o observado nas fontes consultadas. Deste modo, lê-se nos trechos ao longo da dissertação o espanhol do período colonial e não o contemporâneo, daí eventuais diferenças na grafia de algumas palavras.

¹⁹⁴ Fala do bispo Jerónimo de Loayza a respeito da importância da convocação e realização dos sínodos provinciais. Apud VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I, Lima: Tipografia Peruana, 1951.

¹⁹⁵ VARGAS UGARTE, Rúben, Tomo III, p. 4.

além de membros da administração colonial como o próprio vice-rei, que junto com os presidentes e governadores assistiram às sessões em nome do rei e realizaram a supervisão dos religiosos assim como das decisões tomadas. Era necessária a aprovação real dos acordos e decisões para serem executados.¹⁹⁶

A questão das duas repúblicas também impactou a esfera eclesiástica. Dessa forma, o Primeiro Concílio foi formado por dois blocos de constituições; uma voltada para os índios – *Constituciones de los Naturales* – e outra voltada para os espanhóis residentes no vice-reino – *De lo que toca a los Españoles* –, cada qual com recomendações específicas para reger o convívio social dos grupos com base na cultura católica, mas que se complementavam até certo ponto.

O bloco dos decretos voltado aos nativos é composto por quarenta constituições que abordavam diversos aspectos que o concílio julgou necessários à evangelização indígena, enquanto o segundo bloco é composto por oitenta e duas constituições que giraram em torno das execuções dos ritos, o zelo de todos pelas *doctrinas*, a questão da manutenção dos espaços celebrativos, entre outros aspectos. Há, como dissemos, um constante diálogo entre os dois blocos. Chama a atenção na *Constituciones de los Naturales*, primeiramente, o cuidado que foi dado ao trato das *guacas*,¹⁹⁷ tema que ainda se fez presente nos concílios seguintes. Na terceira constituição ficou decretado que fossem destruídos os locais onde os índios realizavam seus cultos primitivos. Nesses lugares, o Concílio recomendou que fossem construídas igrejas para sinalizar a vitória do cristianismo sobre os cultos tidos como diabólicos e para evitar que houvesse por parte dos nativos recém-convertidos um retorno às práticas primitivas.

Grande parte das constituições tratou sobre a busca por consolidação da Igreja no território no sentido de firmar a doutrina sobre o povo conquistado, observando critérios para a construção de igrejas, a concessão e administração de sacramentos aos índios e como estes deveriam proceder para recebê-los. Houve a prioridade na aplicação de uns sacramentos em detrimento dos outros,¹⁹⁸ já que na visão dos religiosos alguns sacramentos requeriam um grau de maturidade maior dos autóctones e que seriam adquiridos com a continuidade da evangelização. Sobre a priorização de alguns sacramentos em detrimento de outros podemos destacar a questão do batismo, por exemplo. Na esteira do Primeiro Concílio Limense o

¹⁹⁶ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 116.

¹⁹⁷ Constitución 3º- Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan Iglesias. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 8.

¹⁹⁸ Constitución 14º- En que declara qué sacramentos se les han de administrar a los indios. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 14.

batismo era responsável por introduzir o neófito na fé católica, agregando o mesmo ao rebanho de Cristo. Isso pode ser associado ao modelo de evangelização franciscano do qual os dominicanos, como Loayza, também comungavam e cuja metodologia tinha como base a conversão através do batismo, como já dito.¹⁹⁹

Além da ênfase nos sacramentos da fé católica também foi discutido sobre o conjunto de orações do cristão, os dias que deviam ser guardados, como os enterros deveriam ser feitos; ou seja, o Primeiro Concílio buscou legitimar todo o processo de ocidentalização dos nativos apresentando de que forma seria conduzida a vida destes com base na cultura cristã. O encontro também tratou sobre a forma de conduta que os religiosos dev[er]iam ter no território e na evangelização, sendo sinalizada em uma das constituições *–Do que lo toca a los españoles²⁰⁰*—que que a vida dos religiosos deve ser exemplo para todo o rebanho. Para mais, a reunião ainda primou por refletir sobre quais seriam os sacramentos que deviam ser ministrados aos naturais.

O batismo e o matrimônio merecem destaque dentro das constituições, pois grande parte das orientações conciliares convergiram a esses sacramentos. O batismo, como dito, pode ser compreendido como o ponto chave para/no processo de evangelização autóctone. Como a *Instrucción* de Loayza já defendia e o Primeiro Concílio reforçou, este era a porta de entrada para o rebanho cristão e era importante que o batismo fosse procurado de forma espontânea. As constituições de número 5, 6, 7, 11 e 24 trabalharam em torno deste sacramento. Ainda sobre o batismo, vale destacar que:

Algunos inconsideradamente bautizan indios que tienen ya uso de razón, sin examinar primero si viene de su voluntad, o por temor, o por contentar sus encomenderos o caciques [...]. Por tanto [...], mandamos a todos los clérigos y demás personas que entienden en la doctrina de los naturales que ninguno baptice a indio ocho años arriba, sin que primero entienda dél si viene de su voluntad, y por amor que tenga a lo que pide y recibe, y lo que entienda, según y como dicho es ni baptice ningún niño de infiel antes que llegue a uso de razón, contra la voluntad de sus padres o de las personas que los tienen a cargo [...].²⁰¹

A respeito do matrimônio, o clero buscou padronizar e orientar com base na cultura ocidental como esse sacramento devia ser vivido pelos índios, pois muitas foram as irregularidades encontradas no território envolvendo essa questão. Assim, as constituições de número 15, 16, 17, 18, 19 e 24 abordaram a forma de proceder na realização do matrimônio entre indígenas, levando em consideração ainda certas peculiaridades encontradas no vice-

¹⁹⁹ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 548.

²⁰⁰ Constitución 78º- De la vida y honestidad que los clérigos, y de su conversación y trato, y de los que han sido frailes, y cómo han de diezmar In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 83.

²⁰¹ Constitución 7º- Que ninguno sea bautizado contra su voluntad. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 11.

reino como o caso dos *amancebados*, ou dos que tinham mais de uma mulher, por exemplo. No bloco voltado aos espanhóis o matrimônio foi mencionado das constituições 61 a 63. Haviam nuances importantes na disposição dos sacramentos, no que tange à temática da regularização dos matrimônios clandestinos, para os índios normalizarem tal situação era necessário fazer uma consulta ao Papa, implicando na anulação da união ilegal,²⁰² esses eram convidados a procurarem o batismo após realizarem a confissão para assim se casarem.²⁰³ No que tocava aos espanhóis que contraíam o matrimônio clandestinamente os radicados nos Andes poderiam sofrer sentença de excomunhão e pena de doze pesos, ao passo que às testemunhas aplicava-se a penalidade do pagamento de seis pesos. Soma-se a isso a obrigação de regularizar o sacramento matrimonial dentro de quarenta dias.²⁰⁴ A estratégia, em relação aos índios, era a de inseri-los na comunidade cristã, embora esta estratégia gerasse dúvidas junto aos missionários, implicando no posicionamento da Sé apostólica diante da questão. Ao longo da época moderna isto gerou uma série de consultas denominada *dubbia circa sacramenta*, sobre as quais pronunciava-se o Santo Ofício e, a partir de 1622, também a Propaganda Fide. De uma forma geral, a ideia era proferir um conjunto de dispensas que pudesse favorecer este processo de inserção no mundo cristão.²⁰⁵

Em grande parte das constituições são apontadas punições, ora para os nativos, ora para os religiosos que infligissem as recomendações propostas pelo Concílio. As punições podiam ser prisões, açoitamentos públicos, destituição de bens, excomunhão e pagamento em um valor estipulado. Dessa forma, esta reunião primou por estabelecer um catecismo único para os autóctones,²⁰⁶ uma repressão maior às práticas consideradas contrárias à fé católica, como se observou na terceira constituição do encontro, além de “organizar a distribuição de doutrineiros pelo território, saldar a questão do dízimo indígena”,²⁰⁷ como nos apresentam as constituições de 29 a 31²⁰⁸ e sobre o dízimo a constituição número 80.²⁰⁹

²⁰² Constitución 19º- Qué se ha de hacer en los matrimonios clandestinos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 17-18.

²⁰³ Constitución 15º- En que se trata de los casados y lo que se ha de hacer cuando estuvieren casados fiel con no fiel. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 15-16.

²⁰⁴ Constitución 61º- Que ninguna persona haga matrimonio clandestino, y la pena en que incurren los contrayentes y testigos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 74.

²⁰⁵ BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. Le temps des doutes: le sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde. In: _____. *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie romaine et les dubia circa sacramenta*. Melanges de l'École française de Rome Italie-Méditerranée, n° spécial, 2009, p. 5-22

²⁰⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 53.

²⁰⁷ Ibidem, p. 65.

²⁰⁸ Constitución 29º- Cómo y en qué manera se han de repartir las doctrinas; Constitución 30º- Que se dividan los pueblos y asientos de indios por calles; Constitución 31º- Que los sacerdotes se repartan por las provincias y doctrinas y cómo. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 24-25.

A respeito *Do que lo toca a los españoles* além do que já foi dito, cabe destacar também que grande parte das constituições tocaram em pontos referentes à manutenção da igreja, tanto na garantia para que o culto ocorresse com toda a dignidade exigida, além de questões referentes à guarda de documentos, chaves, entre outros pontos. Chama a atenção a constituição voltada a guardar as festas da Igreja,²¹⁰ que figurou em ambas as constituições,²¹¹ cuja responsabilidade seria dos espanhóis e a partir daí tal costume certamente seria enraizado nos nativos. Entre as festas que deviam ser guardadas figuram a Páscoa, Anunciação de Nossa Senhora, São Pedro e São Paulo, Corpus Christi, entre outras. A liturgia celebrada pela Igreja de Lima estava toda enraizada no rito sevilhano. A constituição 10²¹² voltada aos autóctones e a 7²¹³ dos espanhóis abordaram a temática.

Houve ainda uma padronização na administração do sacramento da confissão que é percebida na constituição 66²¹⁴ e que também é um exemplo que aponta para o projeto de unificação dos aspectos da fé desejado por Loayza quando da sua chegada à província eclesiástica de Lima. Essa constituição nos mostra em que sentido essa padronização proposta pelo Primeiro Concílio pretendia caminhar. Algumas recomendações foram sugeridas, como fazer com que todas as pessoas se confessassem ao menos uma vez por ano, aproveitando o período da Quaresma para fazê-lo. Dentro disso o concílio também sugeria que as casas fossem marcadas de forma, a saber, que as sinalizadas deveriam procurar o sacramento da confissão na semana em curso. Sobre a permissão para exercer o ministério de confessor era importante que o padre apresentasse a sua licença para tal por escrito, sendo que os que estivessem atuando sem a licença seriam punidos e castigados. O procedimento em relação ao pós-confissão propunha que fosse entregue ao penitente uma cédula que este deveria apresentar ao seu cura. Por fim, essa padronização ainda proibia que os religiosos aplicassem para si missas de penitência, nem de substituição e outras esmolas.

No que tange a questão sacramental que abarca o batismo, a confissão e o matrimônio, é no bloco dos decretos voltados aos naturais que essa temática foi mais discutida; e isso

²⁰⁹ Constitución 80º- Del nacimiento de los diezmos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 90.

²¹⁰ Constitución 55º- Que todos los cristianos guarden las fiestas y cuales son las que se han de guardar y la pena de los quebrantadores. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 70.

²¹¹ Constitución 21º- Qué fiestas son los indios obligados a guardar. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 18-19.

²¹² Constitución 10º- Que se pueda usar el Manual Romano y poner a dos o tres almas capillo en lugar de todos los demás, si hubiere mucho. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 12.

²¹³ Constitución 7º- Que se guarde la orden de rezar de Sevilla hasta que se impriman los Breviarios que se están haciendo. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 39.

²¹⁴ Constitución 66º- Que los curas hagan padrones para las confesiones, y los demás perteneciente al sacramento de la Confesión. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 78-79.

certamente possui ligação com a orientação dominicana de Loayza, já discutida nas linhas anteriores, de crer na inserção das novas ovelhas ao rebanho de Cristo por meio da infusão dos sacramentos. Nesse sentido, enquanto que no bloco dos naturais a confissão foi discutida abertamente em um decreto,²¹⁵ os sacramentos do batismo e do matrimônio são mencionados em três²¹⁶ e seis constituições, respectivamente. No bloco das constituições dos espanhóis o batismo figurou em um decreto,²¹⁷ ao passo que a confissão²¹⁸ e o matrimônio figuraram em quatro e três decretos respectivamente. Percebe-se a preocupação maior dos prelados em relação aos nativos com o batismo, por ser o momento no qual o pagão adere ao projeto de salvação oferecido pela Igreja católica, enquanto que do lado dos espanhóis os religiosos visavam garantir que os primeiros preservassem a sua fé por meio da observação da conduta proposta pela Igreja, buscando regularizar o que estava errado e por meio da confissão dos pecados para alcançar a graça e a misericórdia divina. Ademais,

o desejo de impor a confissão sob ameaças violentas –três ou quatro dias de prisão para os curacas, cinquenta açoites e o corte do cabelo para os índios comuns –revela melhor o desejo e a dificuldade, de individualizar a esperança de conseguir a salvação e de controlar as consciências das autoridades indígenas.²¹⁹

As constituições voltadas aos naturais foram encerradas em 23 de janeiro de 1552, sendo lidas e publicadas um dia após o término do concílio, enquanto as constituições voltadas aos espanhóis foram terminadas um mês depois, em 20 de fevereiro sendo a sua publicação em 22 de fevereiro de 1552. Em ambos os textos de fechamento das sessões o secretário Augustín Arias firma:

[...] el hordinario del Pontifical manda dezir, estando presentes Su Señoría Reverendísima del Arzobispo y los demás SS. Dean, Cabildo y Procuradores de los Perlados y los muy Reverendos PP. Perlados de las Hórdenes Religiosas que arriba firmaron sus nombres y que a ello pudireron venir, aviendo precedido las solemnidades e ceremonias que su Revma. Sría. con sus Ministros hizo, conforme al dicho hordinario del Pontifical y la plática y Sermón que su Revma. Sría sobre ello hizo, estando mucha parte del público ayuntado en la dicha Yglesia y las leyó y publicó Luis de Olvera, clérigo, Sacristán mayor de la dicha Yglesia, por mandado de su Revma. Sría [...].²²⁰

Após o término do encontro buscou-se imediatamente colocar em prática todos os acordos que foram adotados durante o concílio. Como forma de disponibilizar e fazer com que tais recomendações chegassem ao rebanho limense foi redigida uma Cartilha, também

²¹⁵ Constitución 23º- En que declara la pena de los que no se confesaren. In: Id VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 19-20.

²¹⁶ Constituições nº 6, 7 e 11.

²¹⁷ Constitución 65º- Que los curas no bauticen a ningún adulto sin que primero sea instruído y ló pida, y tenga libro donde asienten los tales bautizados. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 76-77.

²¹⁸ Constituições nº 54, 66, 67 e 68.

²¹⁹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 70.

²²⁰ Archivo del Cabildo Eclesiástico de Lima (f. 3 v a f. 26) apud VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p.92.

conhecida como *Catecismo Menor*, no qual estavam todas as orações, mandamentos da Igreja, entre outros pontos que foram discutidos no Concílio e que os neófitos precisavam ter conhecimento.²²¹ O referido manual encontrava-se na língua castelhana e também em quéchua. Além disso, a partir do Primeiro Concílio, por meio dos mecanismos do *Patronato a doctrina* se tornou uma alternativa de projeto social²²² que seria capaz de ocidentalizar o Novo Mundo. Nesse sentido, Estensoro Fuchs²²³ ressalta que a conversão é a incorporação à comunidade cristã cuja aspiração é tornar-se universal. Para mais, a proposta de Loayza se voltava para o emprego de um catecismo na língua nativa, o quéchua, em detrimento do ensino da doutrina em latim.²²⁴

1.6- Segundo Concílio Limense

O que Loayza e os demais bispos presentes no Primeiro Concílio buscaram oferecer aos nativos através dos decretos foi, nas palavras de Estensoro Fuchs²²⁵, um rompimento com o seu passado condenado e próximo ao demônio e em troca disso uma acepção do plano de salvação proposto pelos religiosos, que se daria com a –continuação da –inclusão dos neófitos no rebanho de Cristo. Assim, foi pensada na ideia de dignificar o índio por meio do ensinamento da fé católica, mas não só. Junto à colonização do imaginário se somava a elevação do nível social dos colonizados impondo a estes os demais padrões de vida europeia nos trópicos. Não menos importante, “junto à evangelização se encontrava o trabalho de civilizar o mundo aborígene, que não só deveria receber a verdadeira fé para alcançar a salvação, como também aprender a incorporar a forma de vida europeia, considerada a única viável e correta”.²²⁶ Transformando os índios em homens civilizados, eles se distanciariam de seus vícios e costumes perniciosos para uma conversão sincera. Nessa lógica, a dignificação e seu processo de humanização passavam pela conversão.²²⁷ Além disso, nas palavras de Raminelli,²²⁸ o fato de os índios não terem tido contato com as crenças judaicas e islâmicas possibilitou aos nativos ficarem apartados de outros grupos sociais, como os cristãos-novos e

²²¹ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 11.

²²² ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 78.

²²³ Ibidem, p. 81.

²²⁴ Ibidem, p. 115.

²²⁵ Ibidem, p. 127-128.

²²⁶ LÓPEZ AMERAIN, Constanza, op. cit., p. 52.

²²⁷ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 375.

²²⁸ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 139.

os negros, por exemplo. Dessa forma, “inicialmente denominados gentios, bárbaros e infiéis, a partir da segunda metade do século XVI os nativos americanos foram considerados recém-convertidos [...]. Seriam, assim, recebidos como cristãos sinceros, leais à Igreja, mas também ao soberano de Castela”.²²⁹

Estenssoro Fuchs²³⁰ salienta que o processo de conversão andino requeria constância, já que o termo índio possuía uma conotação religiosa que não deve ser negada. Para o autor, a justificação da conquista e a colônia eram os mecanismos essenciais de conversão e por esse meio se manteria o nativo na fé, pois se a Igreja abdicasse do termo índio poderia correr o risco de considerar a evangelização como um processo finalizado. Abolir o termo índio presumiria que a Igreja não precisaria mais executar seus mecanismos de conversão. Em outras palavras, a evangelização indígena foi “concebida como um projeto em permanente construção, cujo caráter inacabado restringirá a Igreja julgar o papel colonial de sempre supor indispensável para a conservação dos índios na fé”.²³¹

No objetivo de dar seguimento ao projeto de colonização espiritual andino e ao processo de evangelização mais sistemática dos Andes inaugurado com o Primeiro Concílio, Loayza tentou convocar o Segundo Concílio para o ano de 1553, um ano após o término da primeira reunião. As justificativas levantadas pelo prelado para a celebração de uma nova assembleia eram claras:

por ser tan diferentes las costumbres y manera de vivir de los indios que no solamente en cada provincia sino aún, como tenemos conocido, en una misma provincia ay diferencia en las costumbres y asimismo conviene que con mayor cuidado y solicitud los Prelados a cuyo cargo no solamente está ordenar lo que al servicio de Dios N. S. y salvación de los fieles xristianos y conbersión de los infieles.²³²

A intenção do prelado era tentar reduzir essas diferenças existentes dentro do vice-reino, visando uma ocidentalização mais profunda nos costumes. Por mais que a proposta de Loayza fosse a uniformização, isso não impedia que as autoridades eclesiásticas percebessem a alteridade, mesmo que no sentido de reduzir ou apagar essas diferenças. Eles reconheciam que havia um outro diferente, mas essa alteridade se manifestava de forma negativa, já que o reconhecimento dessa diferença implicava em reduzi-la. De acordo com Márcia Helena

²²⁹ Idem.

²³⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 142.

²³¹ Ibidem, p. 179.

²³² Convocatoria para el Concilio de 1553. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo II, Lima: Tipografía Peruana, 1952.

Alvim,²³³ buscando eliminar a religião e os costumes nativos, muitas ordens, como os franciscanos e os dominicanos, por exemplo, “defenderam a necessidade de conhecer o universo indígena, principalmente o religioso, para obter as informações necessárias ao reconhecimento da religião nativa durante as práticas religiosas dos indígenas”.²³⁴ Para mais,

os franciscanos e outros religiosos vindos da Espanha são os primeiros a aprender a língua dos vencidos, e, ainda que este gesto seja completamente interessado (deve servir à propagação da religião cristã), tem muita significação: mesmo que seja unicamente para melhor assimilar o outro a si, começa-se por se assimilar, pelo menos parcialmente, a ele.²³⁵

Observa-se que uma das propostas para este encontro seria a continuidade da unificação dos aspectos da fé assim como no Primeiro Concílio, já que novas manifestações se deram no território como aponta o bispo na carta de convocação do Segundo Concílio. A ideia era realizar o encontro na cidade de Trujillo, “*por estar más en comarca para los demás Perlados*”.²³⁶ A data que havia sido sugerida para a abertura do encontro foi 20 de dezembro. Porém, como nenhum dos prelados atendeu à convocação e somando a isto outros fatores, como o falecimento do vice-rei, por exemplo, a proposta de data para a realização do encontro não vingou. Com isso, a realização do segundo encontro foi adiada, e novos elementos se juntaram ao cenário que já estava posto no vice-reino do Peru até a década de 60 do século XVI.

No ano de 1565 chegaram ao vice-reino do Peru os decretos do Concílio de Trento, que terminara dois anos antes e que o monarca espanhol fazia questão de que fossem postos em prática em todo o território espanhol. Sendo acolhidos no vice-reino do Peru em 28 de outubro de 1565, Loayza fez questão de que os decretos fossem disponibilizados a todos os fiéis: “*se publicaron en rromance en la dicha yglesia los decretos que paresçió que convenía que el pueblo supiesse y por la misma orden se mandó Resçibir en todas las demás yglesias deste arçobispado y publicar los dichos decretos*”.²³⁷

A chegada das normas tridentinas ao Novo Mundo “significou a promulgação de uma renovada normativa para a Igreja universal, que resultava especialmente útil para guiar a

²³³ ALVIM, Márcia Helena. “Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua Historia General de las cosas de Nueva España”. In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUCRS, v. XXXI, n. 1, 20015, p. 59.

²³⁴ Idem.

²³⁵ TODOROV, Tzvetan, op. cit., p. 322.

²³⁶ Convocatoria para el Concilio de 1553. IN: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo II, Lima: Tipografía Peruana, 1952.

²³⁷ Carta del Arzobispo al Rey de 20 de Abril de 1567. Archivo General de Índias, Aud. de Lima, 300 apud ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 233.

jovem Igreja em seus desafios missionários”,²³⁸ ou seja, com a divulgação das normas formuladas por Trento visava-se aproximar ainda mais a Igreja andina daquilo que era proposto como essencial para a evangelização do rebanho de Cristo não só o localizado na Europa, mas para as novas ovelhas recém-conquistadas na América também. Além disso, o catolicismo sugerido com base em Trento “ia além do dogma e da liturgia. Era uma tentativa colossal de orientar a política, de trocar e uniformizar a produção literária e artística”.²³⁹

Com a chegada a Lima das determinações de Trento, Loayza realizou uma nova convocação para a segunda assembleia limense,²⁴⁰ que foi acatada pelos demais prelados. Conforme Juan José Polo Rubio,²⁴¹ a partir de 1565 os concílios limenses buscaram ser fiéis ao espírito tridentino, adaptando sua legislação ao vice-reino do Peru devido aos mecanismos do *Patronato*. As decisões de Trento que foram executadas no território andino dependiam, como já pontuamos, total e exclusivamente da aprovação do monarca e de seus representantes. Ademais, “tanto em Trento como em Lima, as diretrizes apresentadas foram unânimes ao apontar a necessidade de uma melhor preparação por parte dos eclesiásticos católicos”.²⁴² O objetivo era dar um fim aos abusos e erros cometidos pela Igreja e seus religiosos, alvos de crítica dos protestantes.

Por este meio, Loayza realizou a convocatória para o encontro se iniciar no primeiro dia de fevereiro de 1567. De 1552, ano do término do Primeiro Concílio, para 1567 o número de dioceses havia aumentado; foram instituídas as de La Plata (Charcas), Paraguai, Santiago de Chile e La Imperial,²⁴³ que se somaram ao grupo que discutiu e participou do primeiro encontro. Vargas Ugarte²⁴⁴ nos diz que dos nove bispos que deveriam estar presentes na segunda assembleia limense apenas seis compareceram, já que algumas sedes se encontravam vacantes quando da realização do encontro. De seis, o número depois se reduziu a quatro. Em algumas dioceses observa-se que da saída de um prelado até a chegada de outro se passou muito tempo, e por isso a ausência de alguns religiosos no encontro. Devido ao atraso de alguns bispos, o encontro foi aberto um mês após o estipulado, no dia 2 de março de 1567 contando com a presença dos bispos de Quito, D. Frei Pedro de la Peña; o eleito de La Imperial, D. Frei Antonio de San Miguel e Solier; D. Frei Domingo de Santo Tomás pela

²³⁸ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, op. cit., p. 55.

²³⁹ TÁNACS, Erika, op. cit., p. 137.

²⁴⁰ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 25.

²⁴¹ POLO RUBIO, Juan José. “La figura del obispo en los Concilios Limenses”. In: *Hispania Sacra*, vol. 53, n. 108, Madrid, 2001, p. 502.

²⁴² MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 169.

²⁴³ Somaram-se ao grupo que já era composto por Lima, Cuzco, Quito, Popayan, Nicarágua.

²⁴⁴ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 29.

diocese de La Plata, e os procuradores do *cabildo* de Cuzco e La Plata.²⁴⁵ Vale destacar que neste encontro também se fizeram presentes os representantes de algumas ordens do clero regular, como os mercedários, dominicanos e franciscanos, além do corpo administrativo secular. Uma novidade que Vargas Ugarte²⁴⁶ destaca neste encontro foi a presença de *personeros* oriundos das cidades e *cabildos* seculares do vice-reino. A abertura do concílio se deu no Convento de São Domingo, sendo feita uma procissão após em direção a Catedral. Em 3 de março se deram os trabalhos preliminares, ou os primeiros ofícios do encontro:

después de la Misa de Espíritu Santo que celebro el Arzobispo, este exhortó a todos los presentes a pedir las luces del cielo para cuantos habían de intervenir e el y rogó, al mismo tiempo a estos y a todas las personas celosas del divino servicio, considerasen atentamente lo que podría ser de utilidad y provecho para el buen régimen de estas Iglesias y la conversión y adoctrinamiento de los naturales y lo representasen, ya sea por escrito.²⁴⁷

Seguindo às primeiras sessões, algumas determinações foram dadas no início do encontro. A leitura do texto do Concílio de Trento foi realizada na íntegra. Lembrando a importância que o Concílio de Trento teve para a Igreja Católica, a partir de 1563, dentro e fora da Europa, e tendo em mente, como percebemos já no Segundo Concílio, que suas diretrizes foram sendo postas em prática nas colônias de forma gradativa, os concílios que foram realizados nos Andes a partir de 1565 foram ações deflagradas com base no encontro tridentino, buscando promover os ideais de ocidentalização, e ao mesmo tempo de adaptação às realidades coloniais. Além disso, no início das sessões também foi mencionado o Concílio de Toledo, que era sobre a base na qual o primeiro concílio provincial fora firmado. As decisões do Concílio de 1551-52 foram lidas na primeira sessão da segunda assembleia,²⁴⁸ como norma e fio condutor para as decisões que seriam discutidas e tomadas ao longo do encontro.

O Segundo Concílio Provincial de Lima foi composto por um total de 254 constituições,²⁴⁹ nas quais 132 eram voltadas aos espanhóis e 122 aos índios. Levando em consideração que o foco de nossa pesquisa é a evangelização indígena e conseqüentemente as

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Idem, p. 36.

²⁴⁷ Idem, p. 35.

²⁴⁸ Concilio de 1567. Archivo General de Índias, Patronato 189, R° 24 apud ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 232.

²⁴⁹ Na documentação consultada referente ao Segundo Concílio percebemos que as constituições se apresentam em latim e em espanhol. Contudo, somente o conjunto em latim estava dividido contendo o título das constituições seguido de sua descrição, como foi na documentação referente ao concílio anterior. Em contrapartida, a versão em espanhol possui textos que unificam em parágrafos únicos títulos e descrições. Dessa forma, quando mencionarmos constituições específicas do Segundo Concílio optaremos por utilizar a titulação da versão em latim, indicando a paginação de ambas ao longo das citações.

constituições voltadas aos nativos, se faz importante tecermos alguns comentários sobre o bloco de constituições voltadas aos espanhóis, que nos ajudam a compreender com mais profundidade a totalidade da proposta evangelizadora pensada pelo Segundo Concílio. Em primeiro lugar, vale enfatizar que o concílio apontava para uma centralização maior nas mãos dos bispos e do clero secular. Sem a permissão episcopal ninguém poderia erigir novas capelas e nem realizar o culto nessas, sendo severamente punidos os que desobedecessem tal recomendação.²⁵⁰ Também os padres seculares, fundamentalmente os párocos, acabavam sendo revestidos de uma maior centralidade, tanto no que se refere à questão da administração dos sacramentos, como na administração das próprias capelas, por meio dos agentes chamados de *mayordomos*.²⁵¹ Ademais, ainda na primeira parte, se percebe o empenho dos religiosos para regulamentar a vida cristã de suas ovelhas, ajustando-a à tradição eclesiástica e às normas dadas pelo Concílio de Trento, sobretudo no que tange a administração dos sacramentos.²⁵²

A respeito do controle cultural proposto pela assembleia tridentina, houve uma constituição específica para refletir sobre tal determinação,²⁵³ evitando livros que pudessem ter algum conteúdo comprometedor, lascivo ou profano. Como proposto e refletido pela assembleia tridentina, também na América Andina buscou-se realizar um processo de reforma do clero, enfatizada na constituição 33.²⁵⁴ Endossando tal recomendação, as constituições de número 86 a 96 também abordaram sobre tal ponto.

Também as visitas se deram a partir de então com base no concílio tridentino, como abordam as constituições a partir do decreto número 110, o que também se observa no bloco voltado aos nativos; e se intensificou o número das visitas, aumentando, de certa forma, a vigilância sobre o rebanho. Vale destacar que a defesa em prol dos índios foi constante nos decretos, que buscavam pôr fim aos abusos contra os mesmos.

Sobre o bloco voltado aos nativos, vários destaques devem e merecem ser feitos. No conjunto de decretos observa-se primeiramente a preocupação com a doutrina dos índios, tema que os cinco primeiros decretos abordaram, assim como a recomendação da forma de conduta que os pastores deveriam ter com o rebanho, distribuídas entre as constituições de 9 a

²⁵⁰ Caput 34- Quod ecclesiae, basilicae, aut sacelli de novo non erigatur, absque expressa epscopi licentia; Caput 60- Nullus in ecclesiis aedificia de novo incipiat absque episcopi licentia. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 117; 228-29; 128; 232.

²⁵¹ Caput 29- Quod sacramenta a proprio parochia et in própria parochia ministrentur; Caput 59- Quod procuratores ecclesiarum sint sacerdotes et non laici. In: VARGAS UGARTE, Tomo I, p. 115; 228; 128; 231-32.

²⁵² VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 38.

²⁵³ Caput 109- De libri recognoscendis et expurgandis. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p.149-150; 238.

²⁵⁴ Caput 33- De Reformatione. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 117; 228.

14. Como já dito, ao longo de grande parte dos decretos algumas recomendações do Primeiro Concílio foram reafirmadas, além do uso do manual sevilhano,²⁵⁵ base litúrgica e guia para a administração sacramental na igreja andina. Destacamos também a centralização do controle indígena²⁵⁶ que o clero buscou promover a mando do rei, organizando os nativos nos *pueblos* a partir das paróquias, o que facilitaria a catequese dos colonizados, o que é desdobramento das constituições 76 a 78.²⁵⁷ Assim, “*se determinó que cada una de las parroquias no contase con más de 400 vecinos casados, pues esto hacia ascender el número de los feligreses a 1500 y tantas almas, lo cual bastaba para el sustento de párroco y le proporcionaba suficiente ocupación*”.²⁵⁸

Vale frisar que essa questão dos *pueblos* e das paróquias foi uma das novidades advindas com as determinações do Concílio de Trento e que se buscou implantar nos Andes. Uma das recomendações fundamentais do Concílio de Trento²⁵⁹ foi a prerrogativa de adotar a vida paroquial como forma de controle e evangelização dos fiéis. No Primeiro Concílio de Lima, como já destacado anteriormente, um dos focos dos prelados foi, junto com a questão da administração dos sacramentos, a organização dos nativos nas *doctrinas*, nas quais a evangelização dos índios se daria. Voltando aos decretos do Primeiro Concílio, observa-se o que os religiosos esperavam:

y se tenga más cuidado y mejor orden en la doctrina de los naturales, y más cuenta con los que se tornaren cristianos, estando repartidas las provincias entre las órdenes y clérigos, conociendo cada religión la provincia que le está encargada para la doctrina y predicación del evangelio²⁶⁰.

Além disso, na constituição de número 30²⁶¹ da primeira assembleia, era proposto para aquele momento que os *pueblos* e assentamentos de índios fossem divididos por ruas, já que ainda não haviam paróquias no território, como os próprios prelados lembraram. Percebe-se o avanço dado entre as duas reuniões nessa temática. As recomendações da organização dos *pueblos* em paróquias é uma das formas pelas quais identificamos o alinhamento da

²⁵⁵ Caput 35- Docendi sunt adulti ut quando baptizantur, ipsimet proprio ore et lingua respondeant ad catechismos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 177; 245.

²⁵⁶ Caput 80- Quod Synodus hortatur gobernatores et praesides, ut indi reducantur ad populos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 196; 250.

²⁵⁷ Caput 76- Quod indi dividendi sunt per parochias; Constitutio 77- Quod cuilibet parochiae quatuor centum parochiani applicentur; Constitutio 78- Quod cuilibet parochiar proprius parochus detur, cui stipendium a commendatario indorum persolvatur. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 193-196; 249- 250.

²⁵⁸ VARGAS UGARTE, Rúben, Tomo III, p. 49-50.

²⁵⁹ Observa-se esse ponto no Capítulo IV da Sessão XXI do Concílio de Trento, por exemplo.

²⁶⁰ Constitución 29º- Cómo y en qué manera se han de repartir las doctrinas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 24.

²⁶¹ Constitución 30º- Que se dividan los pueblos y asientos de indios por calles. IN: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 24.

assembleia de 1567-68 com as determinações propostas pelo encontro de Trento intensificando, assim, o controle sobre o rebanho.

A temática dos sacramentos mais uma vez ocupou grande espaço nas discussões do Segundo Concílio. Nota-se que os decretos estão dispostos de forma que cada conjunto abordou sobre um sacramento em específico. Nessa lógica, o batismo foi a ênfase dos decretos de 27 a 46; o matrimônio tomou o debate entre os decretos 37 e 38 e depois 60 a 73; a confirmação abarcou as provisões 47 e 48; o sacramento da penitência entre 49 e 57 e a extrema unção figurou na provisão 75. A eucaristia, a nosso ver, acaba por ser desdobramento de alguns dos sacramentos destacados, sendo discutida nos decretos 58 e 59. Em todas as determinações, direta ou indiretamente, Trento foi citado e tomado como base. Chamamos a atenção para a confissão. Os curas pouco versados no idioma indígena deviam fazer uso do *Confesonario*, algo que o Concílio havia mandado preparar para este fim e, não sendo possível que todas as ovelhas pudessem ser atendidas durante a quaresma, cada um dos prelados em sua diocese marcaria o tempo conveniente para que este preceito pudesse ser cumprido.²⁶² Assim, enquanto que no Primeiro Concílio a questão da confissão foi tratada de forma que se buscou ensinar aos índios como, quando e em que tempo esses deveriam buscar esse sacramento, além de apresentar a forma pela qual os desobedientes seriam punidos,²⁶³ o Segundo Concílio foi mais longe nesse tema. Além do que apresentamos anteriormente, a segunda assembleia ainda primou por ensinar os nativos da necessidade de se buscar a penitência, assim como era importante a realização do exame de consciência para confessar-se. Cabia ao clero ainda assentar em um livro o nome de todos que se confessavam. Dessa forma, o Segundo Concílio buscou ter um maior controle sobre as novas ovelhas, visando a sua ocidentalização também por meio da conduta, observando o que lhes afastava do amor e da graça de Deus.

A constituição número 53²⁶⁴ abordou sobre o conhecimento que os religiosos deviam ter da língua autóctone. Ademais, “*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*”.²⁶⁵ O Segundo Concílio manteve a proibição de abrir o sacerdócio aos índios, muito em decorrência da sua origem.²⁶⁶

²⁶² VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 40.

²⁶³ Constituições de número 22 e 23.

²⁶⁴ Caput 53- Quod de stipendio sacerdotum linguam indorum ignorantibus, extrahatur portio pro eius negligentiam supplete. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 184; 247.

²⁶⁵ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 39.

²⁶⁶ Idem, p. 43.

A temática das *guacas* é retomada na assembleia, como mostram as constituições 96, 98 e 99, sendo sugerido inclusive a sua destruição: “*que los adoratorios de los caminos que los yndios llaman **apachetas**, procuren los sacerdotes cada uno en su distrito quitarlos y deshacerlos del todo, [...] y si les pareciere cosa decente, pongan una cruz en su lugar*”.²⁶⁷ Nesse sentido, visando uma erradicação dos ídolos indígenas, o clero assumiu uma postura mais atenta aos índios quando das realizações das festas de guarda, nas quais em muitos casos os índios prestavam cultos aos ídolos. Lê-se na constituição 95:

que en las fiestas del corpus xpi y en otras, se recaten mucho los curas y miren que los indios, fingiendo hacer fiestas de xpianos, no adoren ocultamente sus ídolos y hagan otros ritos, como acaece, si en alguno se descubriere semejante maldad, hecha la información necesaria, se imbie preso al obispo o a su vicario general para que le castiguen con todo rigor.²⁶⁸

Além da constituição 95, as de número 90, 91, 92, 97 e 98 também giraram em torno das festas de guarda, pautando-se na bula de Paulo III, que também foi mencionada em outras determinações conciliares. Ressaltamos também que a ocidentalização tocou novamente na questão dos enterros indígenas, e algumas recomendações deste tema encabeçaram os decretos 106 e 113. Outro ponto que vale a pena destacar é o trato que o Segundo Concílio recomendava para com os índios:

que todos los ministros de la iglesia traten humanamente y con amor a los indios y con precepto se proive que ningún cura ni visitador castigue o hiera y azote por su mano a indio alguno, por culpado sea, y mucho menos le trasquile o haga trasquilar; el que cometiere algo de lo dicho sea penado en treinta pesos y en otras penas más graves según fuere la culpa.²⁶⁹

Isso não significa que os nativos não foram punidos quando infligiram algumas das determinações. O que o decreto buscou foi uma redução do abuso cometido com os naturais.

Retomando a questão das *guacas*, percebemos que este tópico se desdobrou, na ordem dos decretos conciliares, para uma temática que foi um dos fios condutores da segunda assembleia. As constituições referentes ao tema analisado nas linhas anteriores desaguarão para o caso dos *taquies*,²⁷⁰ além de pontos que abarcavam feiticeiros e adivinhos.²⁷¹ No tocante aos *taquies*, nos anos anteriores e durante a realização do Segundo Concílio era grande a percepção dos religiosos de algumas práticas indígenas que envolviam diversas

²⁶⁷ Caput 99- Quod destruantur adoratoria omnia itinerum. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 206; 253.

²⁶⁸ Caput 95- In qua monentur sacerdotes ut in festo Corporis Christi et aliis festis videant ne indi faciant ritus suos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 203-204; 252.

²⁶⁹ Caput 116- Quod sacerdotes indorun propriis manibus propten nullam causan ‘eos puniant. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 218; 256.

²⁷⁰ A grosso modo os *taquies* podem ser compreendidos como costumes indígenas de caráter ritualístico, por meio dos quais danças eram oferecidas aos deuses. Em alguns casos envolviam grande consumo de bebidas.

²⁷¹ Constituições de 100 a 105 e de 107 a 110.

superstições, “como o costume de se furar ou colocar ‘rodinhas’ nas orelhas ou modos distintos de se prender e cortar o cabelo, como fazer trança nos cabelos e tosquiá-lo em outras partes com outras diferenças como crinas”.²⁷² Nesse sentido, os prelados decretaram

que el abuso común y de tanta superstición que tienen casi todos los indios de sus antepasados de hacer borracheras y **taquíes** y ofrecer sacrificios en onrra del diablo a tiempos de sembrar y del coger, y en otras coyunturas y tiempo, quando comienzan algún negocio que tienen por importante; todo esto se quite y destierre totalmente, para lo cual sean los indios amonestados por tres veces, y si después todavía delinquieren, sean castigados con rigor por el diocesano.²⁷³

Tal recomendação foi tomada como forma de acabar com o movimento que fervilhava no vice-reino do Peru, e que recebeu o nome de *Taki Onqoy*. De acordo com Juan Carlos Estenssoro Fuchs,²⁷⁴ este movimento tinha como base a crença propagada pelos ‘predicadores’ indígenas de que as *guacas* andavam pelo ar secos e mortos de fome porque os índios não sacrificavam nada a eles. Endossando essa definição, Fredson Martins salienta que tal movimento defendia o retorno das *guacas*, identificados e condenados pelos religiosos. Além disso, esse movimento “consistiu em uma forma de resistência e em uma resposta indígena baseada em antigos costumes nativos e que tinha como alicerce os bailes ritualísticos nos quais a dança e o canto se faziam presentes”.²⁷⁵ A identificação das práticas desse movimento se dava por meio das visitas, que foram propostas pelo Segundo Concílio e que ocorriam nos *pueblos*.

De acordo com Vargas Ugarte²⁷⁶, tomando os prelados a doutrina como ponto essencial, era de se esperar que estes fossem sugerir um catecismo único ao fim da assembleia. Entretanto, isso não foi feito em espera do que para toda a Igreja havia disposto o Concílio de Trento, certamente a divulgação do catecismo originado da assembleia tridentina e a sua chegada ao continente americano. Assim, cada bispo ficou incumbido de redigir uma Cartilha ou um Compêndio da doutrina cristã para ser utilizada em sua diocese, na qual os curas se baseariam para as suas tarefas catequéticas. Tal material seria o único permitido para o trabalho de evangelização.

O Segundo Concílio encerrou as suas sessões no dia 21 de janeiro de 1568 tendo como secretário Ferdinando de Rivera e como o diácono secretário Gundisalvo de Trejo. Os

²⁷² ROCHA, Márcio Pimentel. *O Demônio Renitente: Demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII* (Dissertação de Mestrado). Franca, UNESP, 2010, p. 28.

²⁷³ Caput 104- In qua indi prohibentur cum poena, ne ipsi celebrent festa consueta superstitiosa. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 209; 253-254.

²⁷⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 128.

²⁷⁵ MARTINS, Fredson Pedro. “Repressão e resistência nos Andes coloniais: o movimento Taki Onqoy”. In: *MÉTIS: História & Cultura*, v. 16, Caxias do Sul, 2017, p. 250.

²⁷⁶ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 39.

decretos conciliares foram promulgados com o consenso dos prelados que fizeram parte da assembleia.

Por fim, podemos dizer que Segundo Concílio Limense buscou intensificar o controle sobre o rebanho e para isso reafirmou alguns pontos discutidos no encontro precedente, como dissemos anteriormente. Nesse sentido, observa-se na segunda assembleia em relação a primeira um movimento de intensificação das *doctrinas*, centralizando o ensino da fé nas mãos do clero. Estes, como recomendava a assembleia, deviam assumir uma postura mais vigilante no que se refere a sua conduta, sendo mais próximos do seu rebanho, além de que isso requeria que a língua nativa fosse mais conhecida pelos pastores. As festas de guarda figuraram em ambos os concílios, sendo que o segundo reafirmou as prerrogativas do concílio anterior. Para mais, cabe destacar que se intensificou o debate de alguns pontos no encontro de 1567-68. Houve o avanço ao cerco das superstições indígenas, visto que enquanto o primeiro encontro tratou dessa temática em apenas um decreto, as *guacas* figuraram em mais de dez decretos do Segundo Concílio. Assiste-se ainda uma intensificação no debate sobre os sacramentos, assim como o rigor para os nativos acessarem os mesmos, como apresentamos nas linhas anteriores. Os sacramentos foram discutidos com maior profundidade, sendo que muitas sessões do encontro receberam o nome dos mesmos. Com base em Trento procurou-se implementar um controle maior sobre os fiéis em todos os âmbitos, visando a vitória sobre o paganismo que rondava tanto o Velho como o Novo Mundo.

Contudo, mesmo após a realização dos dois primeiros concílios, os religiosos perceberam que muitos dos desvios indígenas persistiam no território. Segundo os devotos, “se as disposições dos concílios anteriores não foram totalmente cumpridas, o responsável era conhecido: o demônio, que por suas ‘artes’ influenciava ao sacerdócio ‘homens muito baixos e indignos de tal lugar’”²⁷⁷. Ainda a respeito do panorama posterior às duas reuniões e sobre a responsabilidade do diabo sobre a permanência das práticas indígenas condenadas, Gruzinski destaca que “acusados de instigar os índios à revolta, de colocá-los contra o cristianismo ou de provocar deliberadamente as secas, os demônios foram os grandes protagonistas dos primeiros anos”²⁷⁸.

²⁷⁷ ROCHA, Márcio Pimentel, op. cit., p. 28.

²⁷⁸ GRUZINSKI, Serge, op. cit., p. 272.

CAPÍTULO 2- O TERCEIRO CONCÍLIO PROVINCIAL LIMENSE E O SEU NOVO MODELO DE EVANGELIZAÇÃO

“Naqueles dias, estava reunido um grupo de mais ou menos cento e vinte pessoas”.

At 1, 15.

2.1- Do término da segunda assembleia à convocação do terceiro encontro

A partir do Segundo Concílio buscou-se intensificar ainda mais o cerco às práticas indígenas tidas como demoníacas pela hierarquia eclesiástica católica. A repressão ao paganismo e aos ídolos, a partir de 1568, ganhou novos métodos e novas faces. O que se observa nos Andes a partir daí é um intenso e irreversível processo que irá desaguar na terceira assembleia, somando a isso novos elementos que se juntam ao cenário andino e que são fulcrais para as bases da proposta de evangelização que foi discutida no Terceiro Concílio.

De acordo com Estenssoro Fuchs,²⁷⁹ a partir do encerramento e promulgação da segunda assembleia limense, a evangelização passou a ser concebida como um projeto permanente. A natureza dessa concepção nos leva a considerar que se fazia necessária uma vigilância mais estrita dos evangelizadores em relação aos autóctones, sem deixar de considerar que nesse período, na região de Huamanga, o movimento *Taki Onqoy*, estava sendo combatido na América andina. Entretanto, vale explicitar que quando a segunda assembleia foi dissolvida, não foi discutida nenhuma proposta de data para um novo encontro. Buscou-se ser fiel ao que as recomendações tridentinas aconselhavam no tocante ao intervalo entre a convocação das assembleias, que deveria obedecer ao prazo de três anos, e que depois foi estendido para cinco por decisão papal.²⁸⁰

Ainda em 1568 foi criada a Junta Magna no vice-reino. Tal instituição era “uma assembleia de conselheiros de Estado que decidiu que era justo incorporar coercitivamente a população indígena ao mercado de trabalho para uma nova configuração administrativa”.²⁸¹ Dessa forma, começou a se estruturar no território –não só nos Andes, mas em toda a América Hispânica –um novo modelo de exploração da mão de obra indígena.²⁸² Essa reorganização se

²⁷⁹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 179.

²⁸⁰ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 54.

²⁸¹ ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos, op. cit., p. 179.

²⁸² Essa nova configuração do trabalho indígena sofreu uma variação de nomenclatura que irá depender de qual é o espaço em análise. Essa variação não altera a natureza da configuração.

destinava ao trabalho dos nativos, segundo Aliocha Maldavsky,²⁸³ nas minas de prata e mercúrio e na manufatura têxtil. Para mais,

a evangelização dos índios foi um tema central da Junta Magna de 1568, junto ao debate sobre os justos títulos da Coroa na América. Incentivar a evangelização devia também coincidir com um reforço das instituições do *Patronato Real*, ou seja, um controle mais estreito por parte da Coroa dos religiosos das ordens regulares, considerados como demasiado livres.²⁸⁴

Há que se considerar que quando da implantação da Junta Magna, a situação da Coroa espanhola era de grande déficit econômico. Neste período, de acordo com Antonio Acosta,²⁸⁵ a monarquia espanhola enveredou por um caminho que levou à suspensão de inúmeros compromissos financeiros. Foi dentro deste contexto que o monarca, Felipe II, buscou corrigir as deficiências governamentais das colônias situadas no continente americano, que gerava grande perda de recursos fiscais à Coroa.

Cabe destacar que na reta final desta década chega aos Andes Francisco de Toledo, o novo vice-rei, que fora enviado para o território justamente no contexto da criação da Junta Magna, uma vez que uma de suas tarefas era pôr em práticas as reformas.²⁸⁶ Estenssoro Fuchs²⁸⁷ destaca que apesar do desejo de reforma que a Coroa buscava implementar no território, a mesma não tinha uma ideia precisa sobre como levar a cabo a evangelização. Utilizando as palavras de Lissón Chaves, o autor ainda diz que “a única medida concreta que figurou nas instruções dadas a Toledo foi a criação, em todas as *doctrinas*, de escolas para alfabetizar e catequizar as crianças”.²⁸⁸ Ademais, no que se refere às ações do novo vice-rei para o êxito do processo evangelizador, Toledo criou postos nos *pueblos* para os sacristãos, cantores e fiscais índios, além de edificar igrejas, fundar escolas e também possibilitar os meios lícitos para uma repressão em nome da Coroa.²⁸⁹ Já neste período, clero secular e regular coexistiam no vice-reinado.

Percebe-se o movimento que o novo vice-rei tomou em relação a garantir que as prerrogativas do *Patronato* se cumprissem. Dessa forma, “o vice-rei se dispôs desde sua

²⁸³ 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, p. 36.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 36-37.

²⁸⁵ ACOSTA, Antonio. *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI e XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2014, p. 118.

²⁸⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 179.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 180.

²⁸⁸ Lissón Chaves Ed. 1944: 11/8:450 apud ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 180. Estenssoro Fuchs utiliza o material deste autor como uma de suas fontes de pesquisa. A referência completa é: LISSÓN CHAVES, Emilio Ed. *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.

²⁸⁹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 182.

chegada a intervir para fazer valer, com mais força, o papel do monarca como Patrono da Igreja com o objetivo fiscal [...] como argumento de fundo”.²⁹⁰ Mostrando a cooperação entre as esferas seculares e religiosas, Flavia Tudini pontua que “a colaboração entre o rei e o arcebispo obteve uma evolução flutuante. As relações foram inicialmente boas”.²⁹¹ Algumas discordâncias também existiram entre Toledo e Loayza nas questões referentes à colonização do Novo Mundo, como no que propôs o primeiro no tocante à reorganização do trabalho dos índios nas minas,²⁹² por exemplo. Outro caso que mostra conflitos de interesses entre o arcebispo e o novo vice-rei, e que fez com que o primeiro, aliado aos membros do *cabildo* eclesiástico recorressem ao Conselho das Índias, foi quando Toledo apresentou “sacerdotes para cobrir todas as *doctrinas* possíveis com pessoas que tivessem o referendo da monarquia”.²⁹³ Isso, segundo Acosta,²⁹⁴ representava o desmonte da rede de *doctrineros*, que existia a um bom tempo no território, e que possuíam conexões com os *cabildos* eclesiásticos, o que atingia os interesses do arcebispo e do *cabildo* limense.

Sebastián Terráneo, em um artigo,²⁹⁵ aponta que a chegada de Francisco de Toledo ao vice-reino do Peru foi um ponto de inflexão no processo de implantação da Igreja nos Andes. Assim, o novo vice-rei estabeleceu as condições fundamentais para que o projeto evangelizador iniciado na década de 30 pudesse se desenvolver de forma mais fecunda. Terráneo ainda sublinha que

entre 1569 e 1580 o rosto do Peru, através da gestão do vice-rei Toledo, mudou de forma definitiva e irreversível. Toledo nos anos de sua administração organizou o país e contribuiu em muito com a evangelização impondo as condições conjunturais necessárias para que, por meio de uma pastoral estável e contínua, a fé se implantasse definitivamente.²⁹⁶

No que tange a incorporação dos indígenas em uma nova estrutura de trabalho, logo no início da administração do vice-rei Toledo foi instituída a *mita*. Essa nova forma de utilização forçada da mão de obra indígena se dava por meio de sorteios, nos quais a população nativa “era encaminhada periodicamente às minas, retornando a seguir às comunidades de origem para ser substituída por novos contingentes requisitados de igual

²⁹⁰ ACOSTA, Antonio, op. cit., p. 118.

²⁹¹ TUDINI, Flavia, op. cit., p. 904.

²⁹² *Ibidem*, p. 905.

²⁹³ ACOSTA, Antonio, op. cit., p. 120.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ TERRÁNEO, Sebastián. Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo. In: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (eds.). *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 44.

²⁹⁶ *Idem*.

maneira”.²⁹⁷ A *mita* contribuiu para explicitar o ocaso das *encomiendas*, forma de trabalho discutida no capítulo anterior. Viana²⁹⁸ observa que o declínio dessa forma de trabalho foi seguido da retenção das comunidades indígenas em circunscrições que receberam o nome de *corregimientos de indios*. Neste espaço “os índios deveriam trabalhar nos moldes tradicionais e vender os excedentes agrícolas, a fim de abastecer a população colonial de mantimentos e obter meios para o pagamento de tributos”.²⁹⁹ Tal ação se desdobrou em outras formas de trabalho e agrupamentos que não convém tratarmos aqui, devido à especificidade de nossa análise. Contudo, vale ressaltar que “no caso do Peru, a *mita* perdurou até inícios do século XIX”.³⁰⁰

O último ano da década de 1560 assistiu ao desembarque de novos religiosos na América Andina que deram um novo tom ao processo de evangelização desta área. Em 1569 a Companhia de Jesus, congregação revestida dos ideais defendidos pela Contrarreforma, chegou ao vice-reino do Peru. “Nascida do mesmo espírito que inspirou Trento, a Companhia insistia nos aspectos dogmáticos que devia comunicar necessariamente a catequese e na obrigatoriedade de administração dos sacramentos”.³⁰¹ Além disso, Armas Medina frisa que “a rotina dos antigos sistemas de evangelização se vê alterada pelo novo espírito, dinâmico e preciso, introduzido pelos recém-chegados religiosos, portadores de métodos novos, que infundem à cristianização nova vida”.³⁰² A chegada dessa ordem inaugurará ou ajudará a se pensar em novas táticas para a obtenção do êxito na missão evangelizadora, e também servirá como uma espécie de contraponto em relação às outras ordens regulares que se faziam presentes na América Hispânica desde o início da colonização espiritual, assim como as críticas tecidas pelos jesuítas à metodologia empregada pelos irmãos de outras denominações perdurarão para além do século XVI. Barnadas também ressalta que

os jesuítas viajaram leves, livres da bagagem do passado. Procuraram implantar um cristianismo isento dos erros que desfiguraram a Fé na Europa [...]. Sua deferência para com Roma e sua estrutura fortemente hierárquica também se conformaram ao modelo de cristianismo recomendado pelo Concílio de Trento (1545-1563).³⁰³

²⁹⁷ PINSKY, Jaime (org.) et al. Bases da Economia Colonial In: *História da América através de textos*. 11ª ed., São Paulo: Contexto, 2019, p. 43.

²⁹⁸ VIANA, Larissa. O sistema econômico colonial: terra, trabalho e comércio. In: VIANA, Larissa; SANTOS, Lincoln Marques dos. *História da América I*, v. 1, Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010, p. 132.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Ibidem, p. 134.

³⁰¹ ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 186.

³⁰² ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 43.

³⁰³ BARNADAS, Josep M. 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; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012, p. 525.

A Companhia de Jesus desde sua chegada foi como um braço da Coroa na sua ação colonizadora. Os jesuítas se estabeleceram no Peru, nas palavras de Maldavsky,³⁰⁴ sob o controle estreito da Coroa e seguindo bem de perto as pegadas do novo vice-rei. Gradativamente “a ordem foi se instalando nos principais centros de presença espanhola dentro do espaço meridional do vice-reinado”.³⁰⁵ Além disso, a chegada da ordem fundada por Inácio de Loyola também beneficiou a criação de colégios por todo o território peruano. Cinco colégios foram fundados no vice-reino: em Lima, Cuzco, Arequipa, Potosí e La Paz.³⁰⁶ Armas Medina³⁰⁷ destaca que tais espaços eram verdadeiros centros missionários de onde partiam os povos comarcantes. Assim como faziam na Europa, no Novo Mundo “os jesuítas fundaram colégios para a formação das elites locais, ditaram lições de teologia e filosofia nas universidades, pregaram nos dias de festa, organizaram congregações marianas, ensinaram a doutrina cristã e administraram os sacramentos”.³⁰⁸ Além da fundação de colégios, os jesuítas também fundaram algumas províncias. Ainda sobre a fundação dos colégios, Adriano Prosperi ressalta que

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, acelerando assim o cumprimento dos tempos e a realização do *unum ovile et unus pastor*.³⁰⁹

A chegada dos jesuítas nos Andes ajuda a marcar o fim daquilo que ficou conhecido como a primeira evangelização. Esta, aliada às disposições episcopais, “estiveram imbricadas com a vontade de frear os abusos dos *encomenderos*, exigir a restituição³¹⁰ e os debates sobre a legitimação da conquista”.³¹¹ Estenssoro Fuchs ainda ressalta que essa primeira evangelização não negava o livre arbítrio, porém colocava a ênfase sobre a força da redenção: “Livrados de todos seus pecados pelo batismo, sem dúvida devia se evitar que os índios fossem vítimas dos enganos do diabo adorando aos ídolos [...], mas podiam se salvar sem

³⁰⁴ MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 37.

³⁰⁵ Ibidem, p. 38.

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 46.

³⁰⁸ MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 45.

³⁰⁹ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 550.

³¹⁰ Aliocha Maldavsky define a restituição como um dos mecanismos de financiamento e controle das instituições religiosas nos primeiros tempos de colonização do continente americano. Tal mecanismo abarcava obras voltadas para a própria evangelização indígena (fundação de igrejas, por exemplo), bem como uma forma de arrependimento das faltas cometidas pelos colonizadores. Maldavsky ainda diz que a restituição de bens aos índios e as obras pias, de forma geral, eram operações que investiam de caráter sagrado propriedades e bens que antes eram da esfera mundana. Com essa atitude, os colonizadores se aproximavam do plano da salvação. Ver MALDAVSKY, Aliocha. “Financiar la Cristiandad Hispanoamericana. Inversiones laicas en las Instituciones Religiosas en los Andes”. In: *Vínculos de Historia*, v. 8, La Mancha, 2019, p. 114-133.

³¹¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 179.

estarem completamente instruídos na fé, inclusive de maneira coletiva”.³¹² Essa primeira evangelização, que no capítulo anterior destacamos que perdurou até a promulgação do Terceiro Concílio Limense, começou a reconhecer o seu ocaso já em meados da década de 70, muito em decorrência da chegada dos jesuítas, acarretando uma mudança gradativa na metodologia evangelizadora no território. Os inicianos partiram do pressuposto “de que se tratava de preencher um vazio de conhecimentos, ou então de substituir um conhecimento parcial e equivocado [ensinado pelos membros das outras ordens regulares e pelo clero secular] pelo verdadeiro”.³¹³ Nesse sentido, Prospero salienta algo que é perceptível no desenrolar desta análise:

A crise do modelo de conversão dos povos que se baseava no sacramento do batismo administrado sumariamente a coletividades inteiras, por parte de pregadores dotados de apostólico fervor, devia levar ao surgimento de uma ideia de missão, diferente e moderna, que foi encarnada pela obra dos jesuítas.³¹⁴

Em outras palavras, essa discussão levantada pelos jesuítas se refere ao modo de ação empregado por franciscanos, dominicanos, entre outros, e que fora rechaçada pelos novos religiosos. Até que ponto essa forma de inserção das novas ovelhas no rebanho de Cristo, por meio da administração do batismo, era efetiva? A Companhia de Jesus irá mais além nessa forma de inserir os neófitos na fé da Igreja Católica, buscando fazer um trabalho mais profundo e que visasse extirpar totalmente as ligações dos nativos com os ídolos.

A Companhia de Jesus também foi uma das responsáveis por favorecer a instituição do Tribunal Eclesiástico em Lima no ano de 1570. Além do tribunal limense, a América espanhola contou com mais dois desses instrumentos em sua vasta extensão: um no México (Nova Espanha) e outro em Cartagena (Nova Granada). Schwartz pontua que “os tribunais do México e de Lima foram parte da decisão política de Felipe II de fortalecer o poder monárquico nas Índias, utilizando a Inquisição como instrumento de controle ideológico”,³¹⁵ e para isso contou com a ação dos jesuítas, que foram os que mais se debruçaram sobre a temática do domínio das consciências.

No que tange à Inquisição de Lima, sua jurisdição alcançava, além do vice-reino do Peru, os territórios do Paraguai, do Chile, do Rio da Prata e, até 1610, do Panamá e da região norte da América do Sul,³¹⁶ até ser instituído o tribunal da Cartagena que se encarregou de ficar com a porção da Colômbia, Panamá e Caribe. Em um primeiro momento foi desejo dos

³¹² Ibidem, p. 190.

³¹³ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 590.

³¹⁴ Ibidem, p. 552.

³¹⁵ SCHWARTZ, Stuart B., op. cit., p. 195.

³¹⁶ Ibidem, p. 194.

membros do corpo administrativo colonial enquadrar os nativos nos moldes da Inquisição. Nessa lógica, “os pagãos das Índias, uma vez batizados, tornavam-se, para todos os efeitos, verdadeiros cristãos. Por isso, se eram apanhados em falta no que se refere a questões de fé, deviam ser julgados pela Inquisição”.³¹⁷ Inicialmente, observando o que se sucedeu no México para compreendermos os parâmetros gerais da instituição,

as versões iniciais dos tribunais inquisitoriais nas colônias acusaram, processaram e até chegaram a executar alguns índios que se negavam à conversão ou questionavam matérias de fé. Houve a série de julgamentos e execuções espetaculares de Nahua e outros nobres chefes indígenas da Nova Espanha, para demonstrar o poder da Igreja e os custos de recusar a mensagem cristã.³¹⁸

Contudo, posteriormente se pensou em isentar os nativos das amarras da Inquisição, pois estes eram ainda tidos como neófitos na fé, ao contrário dos povos que habitavam a Península Ibérica e que recusaram o cristianismo. Essa decisão foi solucionada no século posterior, quando surgiu no Novo Mundo uma instituição capaz de condenar e punir os desvios indígenas. De qualquer forma, no decorrer do século XVI, em Lima, “os espanhóis e seus descendentes correspondiam a quase 80% de todos os acusados pelo tribunal”.³¹⁹ Os outros grupos representavam uma parcela ínfima em relação aos primeiros.

O papel assumido pela Companhia de Jesus a partir da instituição da Inquisição nos Andes também beneficiou o vice-rei Toledo e seus interesses. Conforme Estensoro Fuchs,³²⁰ os jesuítas são quem irão definir o novo projeto evangelizador que se encontrava atrelado ao novo momento político vivenciado no território e que produziria a debilidade da primeira evangelização. Nesse sentido, o autor sublinha que a Inquisição foi ao encontro dos interesses de Toledo, pois preparou o campo da ortodoxia sendo que posteriormente o vice-rei se referirá à mesma como a prestadora de serviços ao ‘país’. De mais a mais, é notável evidenciar que

já por estes anos o vice-rei Toledo havia começado o processo de reduções dos *pueblos* de índios, as novas taxações dos tributos das *encomiendas* e a intensificação da *mita*, tudo no qual incrementava a pressão fiscal sobre os indígenas e, por conseguinte, acentuava os conflitos entre *corregidores* e curas.³²¹

Os jesuítas agiram no território andino por meio de uma movimentação constante. A partir deste modelo que Maldavsky³²² denominou como *misiones volantes*, empregue pelos jesuítas ao longo da primeira década de ação no vice-reino,

com estas missões os jesuítas descobriram territórios onde as outras ordens religiosas e o clero secular já haviam tecido uma primeira rede de *doctrinas* e

³¹⁷ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 596-597.

³¹⁸ SCHWARTZ, Stuart B., op. cit., p. 195.

³¹⁹ Ibidem, p. 199.

³²⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 183.

³²¹ ACOSTA, Antonio, op. cit., p. 122.

³²² MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 139-161.

conventos para evangelizar aos índios da região. A presença das ordens religiosas era importante nos *corregimientos* da costa e ao subir até a serra já possuíam conventos nos principais centros de população espanhola.³²³

Maldavsky também ressalta que essas *misiones* eram uma manifestação da distinção que os jesuítas buscavam estabelecer entre eles mesmos e o clero que já estava fixado na cura das almas, o que também mostra a ligação com a sua chegada posterior ao Novo Mundo, agindo em um território que já estava preenchido.³²⁴ De forma geral, o objetivo era erradicar os ídolos persistentes que fossem encontrados nos *pueblos*.

No ano de 1570 ocorreu também o Sínodo de Quito,³²⁵ encontro que representou a obediência ao estabelecido pelo Concílio de Trento e sua ordem de realização de concílios e sínodos nas localidades. Encabeçado pelo bispo Pedro de la Peña, este encontro permitiu, nas palavras de Estenssoro Fuchs,³²⁶ identificar com mais clareza o eco das disposições do vice-rei e de seus ouvidores, mais do que aquelas emanadas do Segundo Concílio Provincial Limense, de forma especial, no que tange ao combate das *guacas*, os grandes ídolos que discutimos no capítulo anterior e que deviam ser erradicados por meio do triunfo do catolicismo, como se percebe a seguir no trecho de uma das recomendações do sínodo:

y también mandamos poner cruces en muchas guacas y adoratorios que hemos mandado destruir en las juntas de los caminos, en las zamongas, que son las quantas de las leguas, a las entradas y salidas de los páramos en los nacimientos de las fuentes, en las lagunas y en cerros altos porque generalmente en estos lugares son guacas y adoratorios de los yndios.³²⁷

Houve uma tentativa de convocação de um terceiro concílio em 1573, o que ia de encontro com o proposto pela Santa Sé no tocante ao intervalo de realização entre os encontros, como explicitamos anteriormente. Para enfatizar, “a celebração periódica de

³²³ Ibidem, p. 145.

³²⁴ Ibidem, p. 153.

³²⁵ Primeiro sínodo realizado no vice-reino do Peru, o Sínodo de Quito propôs orientações para inúmeros pontos referentes à fé católica. Podemos destacar recomendações para os ministros, para que fossem sacerdotes doutos, exemplos para o rebanho e conhecedores da língua nativa. O sínodo também deliberou recomendações de como o processo de cristianização deveria se dar, abarcando a instituição de templos, as responsabilidades dos *mayordomos*, o ensino de orações e a ordem de se ter uma escola na igreja paroquial para ensinar os filhos dos caciques, os *principais*, e todos aqueles que quisessem aprender os dons ensinados. O encontro também versou sobre a assistência àqueles que nasciam, impondo-lhes o batismo, aos que morriam e que deveriam ser sepultados e orientando para que os enfermos procurassem a confissão. A pena de excomunhão proposta pelos dois concílios limenses também foi observada no sínodo quitense. Além disso, como propôs o Segundo Concílio, este sínodo também discutiu sobre as visitas, questões de conduta dos religiosos, sobre a feitiçaria, entre outras coisas. Além disso, o sínodo abordou sobre a administração dos sacramentos aos índios conforme as orientações estipuladas pelo Segundo Concílio, considerando o batismo como a porta de acesso ao cristianismo. Com exceção do sacramento da ordem, todos os demais sacramentos foram debatidos no encontro. Ver *Sínodo Quitense*. Constituciones para los curas de Indios. 1570. In: VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*, Tomo II, Lima: Tipografía Peruana, 1952, p. 154-173.

³²⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 182.

³²⁷ *Sínodo Quitense*. Constituciones para los curas de Indios. 1570 In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo II, p. 168.

concílios provinciais também se deliberou na Junta [Magna], em consonância com o que o Concílio de Trento havia mandado”.³²⁸ O arcebispo Loayza tinha o desejo de realizar o encontro em junho deste ano. Contudo, essa data não vingou devido ao fato de que o vice-rei se encontrava em viagem desde o início da década, além de outros fatores, como o período ser de fortes chuvas, por exemplo. Em carta enviada ao rei, o arcebispo relata que

Por la ausencia del Virrey, que ha casi cuatro años que está fuera desta ciudad, no nos hemos juntado al Sínodo Provincial y, por haberme escrito dos veces que para cierto tiempo venía, embié las convocatorias a los Prelados e Iglesias y se volvieron del camino porque el Virrey escribió que se habían ofrecido negocios por donde no podía venir.³²⁹

Por conta da ausência do vice-rei, esta data foi adiada. Pensava-se em tentar nova convocatória para 1575. Toledo até tentou solicitar uma intimação para o ano precedente, que também não deu certo. O vice-rei também tinha seus próprios interesses na realização do encontro, já que o mesmo, além de desejar o bem-estar das igrejas, procurava preservar a fidelidade destas aos laços estabelecidos por intermédio do *Patronato*.³³⁰ Nesse sentido, a convocação se daria para mostrar, além dos desejos eclesiásticos, que a Coroa ainda mantinha certo domínio e interferência sobre os assuntos eclesiásticos.

No ano de 1575, ocorreu no vice-reino do Peru algo que foi determinante para compreendermos o porquê de o Terceiro Concílio ocorrer somente na década posterior. Neste ano, que seria o momento de realização da terceira assembleia, morre o arcebispo de Lima, Jerónimo de Loayza, o que se tornou um entrave para a realização da assembleia. Toledo retornou para o vice-reino um pouco mais de um mês após a morte de Loayza.³³¹ Com a morte do prelado, segundo Vargas Ugarte,³³² o vice-rei tentou fazer uma nova convocatória para o encontro por meio do bispo Pedro de la Peña, de Quito, que era então o mais velho a partir dessa conjuntura que se pôs com a morte de Loayza. A morte do arcebispo irá desencadear uma mudança estrutural no processo de evangelização do Peru.

José de Acosta também é um personagem que merece destaque em relação ao quadro da ação evangelizadora da década de 1570. Jesuíta que obteve um papel de suma relevância na terceira assembleia, o teólogo Acosta, que era filho de cristãos-novos, desembarcou no vice-reino do Peru em 28 de abril de 1572. Chegando ao território, este “se converterá no

³²⁸ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, op. cit., p. 57.

³²⁹ Carta, fha. Lima, 23 de Abril 1572. Archivo de Indias, Lima, 300 apud VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 54.

³³⁰ VARGAS UGARTE, Rúben, Tomo III, p. 55.

³³¹ De acordo com Vargas Ugarte (Tomo III, p. 54), a morte do arcebispo se deu em 26 de outubro enquanto o vice-rei retornou em 20 de novembro.

³³² Ibidem, p. 55.

personagem chave da nova orientação da conversão indígena, da implantação da ortodoxia tridentina, das decisões do terceiro concílio”.³³³ Este jesuíta, assim como todos os demais, foi um crítico ferrenho da primeira evangelização. Quando de sua chegada, gradativamente os jesuítas já estavam se consolidando no vice-reino do Peru, assim como o seu projeto missionário. Acosta possuía uma experiência missionária que foi adquirida na Península Ibérica, atuando em lugares como Plasencia, Lisboa, Coimbra, Valladolid e Segovia, onde foi um dos fundadores do Colégio.³³⁴ Para mais, o religioso passou por inúmeros locais do vice-reino. Tudo isso serviu para a coleta de informações “sobre a natureza e a organização social dos indígenas”.³³⁵

Paulatinamente José de Acosta foi galgando postos dentro da Companhia de Jesus no Peru. De acordo com Leandro Sequeiros,

em 1 de setembro de 1575, o P. Acosta é nomeado reitor do Colégio de Lima e em 1 de janeiro de 1576, já é provincial do Peru. Seu primeiro ato de governo é convocar uma congregação provincial –a primeira que se reunia no Peru –e que se celebrou em Lima (de 16 a 27 de janeiro de 1576) e em Cuzco (de 8 a 16 de outubro do mesmo ano).³³⁶

A respeito da Congregação Provincial Jesuíta realizada no ano de 1576 e convocada por Acosta, é importante sublinhar que foi neste encontro em que se definiu como a Companhia de Jesus atuaria no vice-reino do Peru. Entre outras coisas, “este plano previa a fundação de colégios, as *misiones volantes*, a cura de almas em *doctrinas* de índios e a fundação de colégios para filhos de caciques”.³³⁷

Ainda no que se refere aos jesuítas, não obstante, a nova ordem durante seu tempo de ação na América andina se envolveu em inúmeros conflitos com diferentes grupos e membros da empresa colonial. De acordo com Armas Medina,³³⁸ assim que chegaram ao território, a ordem de Santo Domingo –os dominicanos –, congregação na qual Loayza havia feito seus votos, foi a primeira a atacá-los de forma bastante intensa. Tais ataques eram liderados pelo próprio arcebispo de Lima. Grande parte das críticas feitas aos jesuítas se referiam ao seu método inovador, que em muito se diferenciava da forma empregada pelas outras ordens que realizavam a colonização espiritual até então.

³³³ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 188.

³³⁴ SEQUEIROS, Leandro. “El padre José de Acosta (1540-1600) Misionero, Naturalista y Antropólogo en la América Hispana”. In: *Proyección*, XLVII, Granada, 2000, p. 65.

³³⁵ *Ibidem*, p. 66.

³³⁶ *Idem*.

³³⁷ MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 41.

³³⁸ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 44.

Além de conflitos com as outras ordens, os jesuítas também se envolveram em outras divergências com o vice-rei, Francisco de Toledo. Este não conseguia compreender os motivos que levavam a Companhia de Jesus a atuar de forma diferente das demais ordens, o que lhe causava imensa revolta, além do fato de os religiosos não assumirem as *doctrinas*,³³⁹ por exemplo. Outrossim, muitas discordâncias entre as partes eram em torno dos colégios jesuítas existentes no vice-reino. Um exemplo disso foi a ação tomada por Toledo no ano de 1578, uma das mais firmes de sua gestão, em que o mesmo contestou a criação dos colégios de Arequipa e Potosí que não detinham a licença do rei para serem erigidos.³⁴⁰ Toledo tentou fazer com que os jesuítas fossem expulsos do território, porém estes recorreram ao rei, que, no ano de 1580, publicou uma Cédula Real datada de 22 de maio,³⁴¹ em que autorizava os mesmos a retornarem aos colégios e prosseguirem com a sua missão.³⁴²

Mesmo diante deste cenário que em diversas ocasiões foi conflituoso, a Companhia [de Jesus] gozou sempre do favor da Coroa, que a protegia em todo momento –tanto dos ataques que provinham da esfera civil como da eclesiástica,³⁴³ como se observa no ano de 1576, ano de realização da Congregação Jesuíta, quando o vice-rei Toledo substituiu os dominicanos pelos jesuítas nas *doctrinas* de Chucuito, que compunham a *encomienda real*. Isso se deu em razão da acusação de exploração dos índios além dos conflitos com a jurisdição eclesiástica,³⁴⁴ desaguando na expulsão dos dominicanos do território. Ademais, apesar deste quadro de inúmeros conflitos, ao longo do XVI a ordem continuava a crescer com o aumento da massa de membros, decorrentes das expedições oriundas da Europa, assim como o acolhimento dos radicados no Novo Mundo.³⁴⁵

De forma geral, os jesuítas apresentaram novas ferramentas e novas metodologias nessa primeira década de ação nos Andes, abordagens que serão de extrema importância para os anos posteriores. Mesmo com as tensões entre a ordem e o vice-rei, o início da ação evangelizadora dos jesuítas no Peru coincidiu com a visita geral do vice-reino coordenada por Toledo, que primava por reunir informações demográficas e econômicas do local, além de

³³⁹ MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 40.

³⁴⁰ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 480.

³⁴¹ Há uma divergência no tocante ao mês de publicação desta cédula. Enquanto Armas Medina em seu trabalho salienta a data que mencionamos, Aliocha Maldavsky (2012, p. 40) pontua que a data da cédula é 22 de fevereiro de 1580.

³⁴² Ibidem, p. 481.

³⁴³ Real Cédula para que se preste ayuda a los jesuítas por el obstáculo que encuentran por parte de las otras órdenes para realizar su ministerio, 16 de agosto de 1583, Archivo General de Indias Indiferente 532, lib. I, fol. 382 apud ARMAS MEDINA, Fernando de op. cit., p. 46.

³⁴⁴ MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 150.

³⁴⁵ Ibidem, p. 41.

recompor o sistema tributário, reorganizar os nativos nos *pueblos* e fazer com que a *mita* fosse de fato instituída.³⁴⁶

Vale destacar que quando da virada dos decênios, a imagem de Toledo já se encontrava um pouco arranhada em razão dos diversos conflitos em que este esteve envolvido. Conforme Antonio Acosta,

em fins dos anos 1570, já tendo avançado o governo do vice-rei Toledo, o ímpeto inicial de seu projeto de reforço do *Patronato* Régio parecia haver perdido uma boa dose de sua energia, em parte porque a própria figura do vice-rei havia terminado por sofrer o desgaste das incessantes queixas que chegavam ao Conselho das Índias sobre sua gestão.³⁴⁷

A década de 1580 representou uma mudança tanto na esfera secular como na esfera eclesiástica no que tange a realidade da América andina. Em 1581 as duas pontas do *Patronato* receberam seus novos líderes. Martín Enríquez de Almansa foi empossado o novo vice-rei, substituindo³⁴⁸ Toledo no posto mais alto do campo secular espanhol no Novo Mundo andino, já que o segundo havia renunciado.³⁴⁹ No tocante ao preenchimento da cátedra episcopal que se encontrava vacante desde a morte de Loayza, neste ano chegou ao Peru Toríbio de Mogrovejo, segundo arcebispo de Lima, que foi nomeado para o cargo dois anos antes. A diferença de chegada ao vice-reinado dos dois novos líderes foi de uma semana, sendo que Enríquez de Almansa chegou a quatro de maio e o novo arcebispo no dia onze.³⁵⁰

Houve um diálogo entre Almansa e Mogrovejo antes de desembarcarem nos Andes.³⁵¹ Nessa troca de correspondências, ambos acordaram que a ênfase dos dois recairia na celebração de um novo concílio. Também era desejo do próprio monarca espanhol que o concílio fosse celebrado pela terceira vez nos Andes. Dessa forma, Felipe II por meio das Cédulas Reais, entrou em contato tanto com Almansa como com Mogrovejo assim que estes foram nomeados para seus cargos, acentuando a necessidade da celebração do Terceiro Concílio Provincial. Na cédula direcionada ao vice-rei,³⁵² Felipe II diz que se tratava de pôr em ordem as coisas referentes ao bom governo espiritual *de los Reyes*. Ciente de algumas intempéries para a realização do encontro, mas confiante de que o mesmo se daria, o rei apelou ao vice-rei: “*y ordenareis que se haga con mucha autoridad y demonstración para*

³⁴⁶ Ibidem, p. 140.

³⁴⁷ ACOSTA, Antonio, op. cit., p. 123.

³⁴⁸ SEQUEIROS, Leandro, op. cit., p. 67.

³⁴⁹ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, op. cit., p. 58.

³⁵⁰ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 57.

³⁵¹ Idem.

³⁵² Real Cédula a D. Martín Enríquez, Virrey del Perú, que juntamente con el Arzobispo de Los Reyes trate de la convocación del Concilio Provincial. 1580. Badajoz, 19 de septiembre de 1580. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo II, p. 174.

que los indios tengan la reverencia y acatamiento que conviene a aquella santa sinodo e sus decretos".³⁵³

Na Real Cédula direcionada ao arcebispo,³⁵⁴ o monarca pedia para que os sufragâneos fossem reunidos para o encontro, para tratar do *buen gobierno* espiritual do local –assim como solicitado ao novo vice-rei – e das almas dos naturais, ordenando ainda que “*determinasen todas las cosas en que conviniese, y fuese menester poner orden y reformación*”.³⁵⁵ O pedido do monarca ao novo arcebispo ganhou mais intensidade ao fim da cédula:

os ruego y encargo que juntandos para ello con el nuestro Virrey de essas provincias ambos escribais y persuadais a los dichos obispos para que con mucha brevedad se junten embiandoles las cartas nuestras que en esta conformidad mandamos embiar al dicho nuestro Virrey.³⁵⁶

Nota-se a intenção do rei em fortalecer os laços do *Patronato* por meio do envio destas cédulas aos novos vice-rei e arcebispo, nas quais fica claro que a realização do concílio era vital às duas esferas que conduziam a colonização do Novo Mundo.

O novo arcebispo, Toríbio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), foi formado nas Universidades de Valladolid e de Salamanca, tendo trabalhado, antes de ser nomeado arcebispo de Lima pelo rei, na Inquisição de Granada.³⁵⁷ Foi um religioso que estava mergulhado totalmente nas diretrizes tridentinas. No vice-reinado do Peru, Mogrovejo foi responsável pela realização de três concílios, além de ter convocado inúmeros sínodos durante o seu múnus. Nas palavras de Terráneo,³⁵⁸ o múnus episcopal de Mogrovejo constituiu o arco temporal em que se assentou de modo definitivo a Igreja no Peru. Para mais,

o arcebispo foi um pastor e jurista que, durante os vinte e cinco anos de seu governo diocesano, ditou as normas que considerava mais oportunas e realistas para sua ação episcopal, ação cujo objetivo foi sempre a evangelização e a aplicação da reforma eclesiástica tridentina em sua catedral, em sua diocese e em seu território metropolitano.³⁵⁹

A Escola de Salamanca possui certamente um peso ímpar na formação do novo arcebispo de Lima. Podemos dizer que a visão de evangelização empregada por Mogrovejo

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ Real Cédula de ruego y encargo al Arzobispo Metropolitano de la ciudad de Los Reyes, que juntándose con el Virrey escriba a los Obispos sufragáneos para que sin excusa alguna asistan al Concilio provincial a que serán convocados. Badajoz, 19 de Septiembre de 1580. In: Concilios Limenses (1551- 1772). VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo II, p. 174-175.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Idem.

³⁵⁷ BARNADAS, Josep M., op. cit., p. 537.

³⁵⁸ TERRÁNEO, Sebastián, op. cit., p. 44.

³⁵⁹ GRIGNANI, Mario L. La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla Consueta* y los sínodos diocesanos. In: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (eds.). *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 35.

está totalmente imersa na lógica da Escolástica Barroca. Esta, de caráter extremamente contrarreformista, “não renunciou ao gosto pela especulação metafísica e pela síntese sistemática, mas integrou tal perspectiva, com o recurso às fontes estudadas criticamente aos problemas da época”.³⁶⁰ Evangelista Vilanova salienta³⁶¹ que a difusão alcançada pelos escritos dos pensadores de Salamanca, e que serão experimentados na estruturação da Igreja andina, deveu-se à orientação antropológica de sua teologia assim como o método adotado.

A obra do dominicano Francisco de Vitória (1492- 1546), que fora um dos professores em Salamanca assumiu grande importância neste contexto, de forma especial para Mogrovejo. Pensador que se debruçou sobre a questão indígena na América, aos olhos de Vitória, a nova condição em que se encontrava a Europa naquele período, no tocante às questões espirituais e culturais, empurravam a Igreja a adotar uma nova atitude³⁶². Nesse sentido,

o mundo maior ainda, descoberto na Ásia e América, se apresentava decididamente como mais rebelde que dócil ao Evangelho, exceto no caso de que as armas dos príncipes o subjugassem; sobretudo, um mundo novo, o mundo moderno, tomava uma terrível consciência de si mesmo e a tomava contra a Igreja.³⁶³

Tal perspectiva deve-se, de fato, ao contexto da Reforma Protestante em que a Igreja tentava combater e anular suas manifestações. O pensamento de Vitória parte da premissa de buscar o ponto de encontro com Deus não na fé como tal, mas na mesma estrutura do ser humano, que é comum a todos independente do período no qual este está inserido.³⁶⁴

Ainda de acordo com Vilanova,³⁶⁵ o cenário descortinado pelas Grandes Navegações, no sentido teológico, impôs discernimentos delicados no que se refere à inviolabilidade de direito natural dos povos, as esperanças coloniais e o zelo intempestivo dos prelados. Desta forma, a teologia acadêmica refletida por Salamanca, na qual Mogrovejo se pauta, “partindo do ato de fé, a liberdade humana e a ação gratuita de Deus como elementos básicos da salvação, abre esta aos infiéis por meio de insistir na liberdade e na responsabilidade sobre os próprios atos”.³⁶⁶ Conforme Francisco Javier Gómez Díez,³⁶⁷ até o período da ‘descobertas’ das terras do Novo Mundo, enxergava-se o pagão como um inimigo de Deus e da Igreja sendo, pois, concebido como um ser sem bondade do ponto de vista moral. A partir da inserção do Novo Mundo na lógica europeia, essa imagem passa a ser repensada, sendo que a

³⁶⁰ VILANOVA, Evangelista, op. cit., p. 598.

³⁶¹ Ibidem, p. 605.

³⁶² Ibidem, p. 599.

³⁶³ Ibidem, 602.

³⁶⁴ GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S. XVI*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 108.

³⁶⁵ Ibidem, p. 608.

³⁶⁶ Ibidem, p. 12.

³⁶⁷ Ibidem, p. 107-108.

ignorância do nativo americano passou a servir de mote para a apresentação da fé cristã ao mesmo. O autor sublinha que “o descobrimento fez pensar no destino do homem de uma forma nova, tratando de encontrar aquelas estruturas mais profundas que igualam a todos os homens ante Deus, independentemente do conhecimento da fé, embora sem esguelhar este dado”.³⁶⁸ Assim, Giuseppe Tosi argumenta que “a presença da imagem de Deus no homem e testemunhada pela racionalidade e sociabilidade humana, enquanto características intrínsecas e naturais que o tornam um fim em si mesmo e não um meio para outro e, portanto, um ser livre”.³⁶⁹

Nessa lógica, os responsáveis pela evangelização indígena deveriam assumir um caráter paternalista para com os mesmos. Buscando respostas práticas às questões que surgiram no processo evangelizador do Novo Mundo, com base em Salamanca e na obra de Francisco de Vitória, conclui-se que os índios são incapazes de governar-se por si sós,³⁷⁰ e, portanto, rechaçando a ideia da relação *dominus/servus* em que somente o senhor é beneficiado, os pensadores de Salamanca defendiam uma dominação de caráter paternalista “que deve ser exercida em favor dos próprios indígenas, de maneira que, através de uma boa educação possam ser conduzidos a praticar costumes mais civilizados e humanos”.³⁷¹ Essa máxima será nitidamente perceptível no decorrer do Terceiro Concílio Provincial de Lima, no qual Mogrovejo, através dos decretos, conduzirá a evangelização dos nativos americanos por meio da relação paternalista, que corrige quando necessário, com penas mais brandas, ou de cunho mais espiritual do que físico.

Por meio das bases político-eclesiásticas lançadas e consolidadas durante a administração de Francisco de Toledo, o novo arcebispo pôde prosseguir com a missão evangelizadora por meio de duas medidas, a saber, as visitas pastorais e os sínodos. Sobre as visitas pastorais, Mogrovejo iniciou e realizou as mesmas assim que chegou ao Peru. No desejo de conhecer suas ovelhas, iniciou as visitas em sua própria catedral, avançando para as localidades circunvizinhas.³⁷² O segundo arcebispo de Lima costumava utilizar as visitas pastorais para realizar os sínodos nas localidades; foi assim nas visitas em Santo Domingo de Yungay (III Sínodo), Santiago de Yambrasbamba (IV Sínodo) e em San Crsistóbal de Huañec

³⁶⁸ Ibidem, p. 108.

³⁶⁹ TOSI, Giuseppe. “A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolome de Las Casas”. In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 2003, p. 580.

³⁷⁰ Ibidem, p. 581

³⁷¹ Idem.

³⁷² VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 60.

(V Sínodo).³⁷³ Além disso, três meses após chegar ao Peru, realizou o envio das letras convocatórias para a realização da terceira assembleia, fixando-a para o dia 15 de agosto a data de início da mesma.³⁷⁴



Figura 2- O segundo arcebispo de Lima, Toribio de Mogrovejo. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Turibius_de_Mongrovejo.jpg

Enfatizando a questão dos sínodos diocesanos, Toribio de Mogrovejo um ano após a sua chegada, em 1582, realizou uma primeira reunião entre fevereiro e março de 1582, que, conforme Vargas Ugarte,³⁷⁵ veio a se tornar um preâmbulo para o concílio tão almejado e que se deu posteriormente, tendo como finalidade o *buen régimen* das igrejas, assim como conter e reformar os abusos existentes no território. Composto por vinte e nove capítulos,³⁷⁶ o sínodo de 1582 em muito renovou algumas determinações da primeira assembleia limense (1551-52):

O Sínodo de 1582, renovando as penas econômicas do I Concílio, manda a todos os curas ensinar a doutrina aos domingos e festas de guarda, e na quaresma duas vezes por semana. Por sua parte, obriga aos curas de índios a fazer pessoalmente e de manhã para que logo os naturais possam ir a seus trabalhos.³⁷⁷

O encontro recordou ainda a atenção a algumas práticas condenadas como o caso dos *amancebados*³⁷⁸ e da prática dos jogos de azar,³⁷⁹ e o emprego dos escravos por parte do clero visando o enriquecimento,³⁸⁰ por exemplo.

³⁷³ GRIGNANI, Mario L., op. cit., p. 33.

³⁷⁴ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 58.

³⁷⁵ Idem.

³⁷⁶ Ibidem, p. 60.

³⁷⁷ Sínodo de 1582, Capítulo 9 apud TERRÁNEO, Sebastián, op. cit., p. 55.

³⁷⁸ Sínodo de 1582, Capítulo 19 apud TERRÁNEO, Sebastián, op. cit., p. 57.

³⁷⁹ Sínodo de 1582, Capítulo 3 apud TERRÁNEO, Sebastián, op. cit., p. 52.

³⁸⁰ Sínodo de 1582, Capítulo 19 apud TERRÁNEO, Sebastián, op. cit., p. 51.

O sínodo de 1582 já era de certa forma uma preparação para a assembleia provincial que se iniciaria no segundo semestre daquele ano. Após o término do sínodo, houve outra reunião na qual parte dos bispos sufragâneos estava presente (La Imperial, Santiago do Chile, Paraguai e Cuzco). Esta reunião já tinha um caráter mais estreito com o Concílio que se daria, e nela foram discutidas algumas questões que seriam abordadas na assembleia vindoura.³⁸¹ Assim, com as bases lançadas e em até certo ponto estabelecidas, o Terceiro Concílio Provincial de Lima se iniciou na data estipulada.

2.2- A realização do Terceiro Concílio Provincial: decretos, acordos e como evangelizar

Conforme apresentado nas linhas anteriores, o Terceiro Concílio começou a se configurar assim que Mogrovejo chegou ao Peru, por meio da convocação dos demais prelados para a realização do encontro. Recomendou-se que as letras convocatórias deveriam ser lidas na catedral de Lima e, além disso, cópias das mesmas foram enviadas aos prelados convocados que deveriam ter a mesma ação em suas igrejas, fazendo com que assim, a ciência da realização do concílio chegasse aos ouvidos de todos no vice-reinado.³⁸² O número de dioceses citadas eram nove, a saber: Quito, Cuzco, La Imperial (Chile), Charcas, Tucumán, Santiago de Chile, La Plata (Paraguai), Nicarágua e Panamá, sendo que, de acordo com Vargas Ugarte,³⁸³ as duas últimas encontravam-se vacantes quando da convocação, já que seus pastores, D. Frei Manuel Mercado y Alderete e Frei Antonio de Zayas faleceram durante os tramites para a realização da assembleia, sendo que o primeiro partiu antes de ter acesso à carta convocatória e o segundo já tinha conhecimento do encontro quando a morte lhe ocorreu.

O Concílio começaria na data festiva de 15 de agosto, dia da Assunção de Nossa Senhora. Nesta data alguns prelados convocados ainda não se encontravam em Lima. No momento de abertura da assembleia, somente quatro bispos estavam na *ciudad de los Reyes*, os mesmos que participaram da reunião que antecedeu o início do Terceiro Concílio, os quais mencionamos nas linhas anteriores: Frei Antonio San Miguel por La Imperial; Frei Diego de Medellin por Santiago do Chile; Sebastian de Lartaún representando Cuzco e Frei Alonso Guerra do Paraguai (La Plata). Em relação aos ausentes, alguns passaram a fazer parte do Terceiro Concílio no seu decorrer.

³⁸¹ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 60.

³⁸² Ibidem, p. 58.

³⁸³ Idem.

Além dos bispos, também participaram do Terceiro Concílio clérigos e religiosos que assumiram a função de teólogos e/ou consultores do encontro.³⁸⁴ Para mais, assim como foi nos concílios anteriores, o vice-rei, a Audiência Real, membros dos *cabildos* eclesiástico e secular, as ordens religiosas, assim como alguns leigos³⁸⁵ testemunharam a assembleia episcopal. O quadro a seguir, baseado nas informações de Vargas Ugarte, nos apresenta um panorama dos demais participantes do concílio em suas respectivas funções:

Quadro 1- Alguns participantes do Terceiro Concílio de Lima e suas atribuições.

PROCURADORES DOS BISPOS OU DAS IGREJAS	
<i>Cabildo</i> de Lima	Arquidiácono P. Bartolomé Martínez e o canônico D. Juan de Balboa (<i>cabildo de los Reyes</i>)
Catedral de Quito	D. Pedro Muñiz, arquidiácono de Cuzco
Catedral de La Plata (Paraguai)	Br. D. Pedro Villaverche
<i>Cabildo</i> de Santiago de Chile	Canônico D. Cristóbal de León
<i>Cabildo</i> de La Imperial	Canônico D. Cristóbal Medel
<i>Cabildo</i> de Nicarágua	Frei Pedro Ortiz, franciscano
<i>Cabildo</i> da Igreja de Cuzco	Lic. Francisco Falcón
Clero de Lima	Pbro. Pedro de Azsevedo
Clero do Charcas	Canônico Manrique
Clero de Cuzco	Pbro. Domingo Lezo
REPRESENTANTES DAS ORDENS	
Dominicanos	Frei Domingo de la Roca (Provincial) e Frei Luis de la Cuadra
Franciscanos	Frei Jerónimo de Villacarrillo (Comissário) e Frei Marcos Jofre (Guardião de Lima)
Agostinianos	Frei Juan de Almazán (Prior de Lima)
Mercedários	Frei Nicolás de Ovalle (Provincial)
Jesuítas	P. Juan de Altienza (Reitor do Colégio de Lima) e P. Baltasar de Piñas (Provincial)

³⁸⁴ Ibidem, p. 60.

³⁸⁵ Idem.

TEÓLOGOS	
Frei Bartolomé de Ledesma (dominicano)	
Frei Juan del Campo (franciscano)	
Frei Luis Lopez (agostiniano)	
P. José de Acosta (jesuíta)	
D. Antonio de Molina (Canônigo de Lima)	
JURISTAS	
Dr. Frei Pedro Gutiérrez Flores	
Dr. D. Fernando Vásquez Fajardo	
Dr. Francisco de Veja	
OFICIAIS	
Secretários	Dr. Antonio de Balcázar (Provisor e vigário geral do arcebispado) e Dr. Bartolomé Menacho (Canônigo da Igreja de Lima)
Fiscais	Dr. D. Juan de la Roca (Canônigo de Lima) e beneficiado Cristóbal Sanchez de Rancho

Fonte: VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772) Tomo III*. Lima: Tipografia Peruana, 1953, p. 61-63.

O Terceiro Concílio Limense, diferente de seus precedentes, apresentou uma novidade em relação à forma como foi organizado. Deste modo, enquanto a primeira e a segunda assembleia apresentaram dois blocos de constituições, uma voltada aos espanhóis e outra direcionada aos índios, e que se interligavam, na terceira assembleia os decretos estão dispostos por meio de sessões, ou ações. A organização dos decretos do Terceiro Concílio segue a disposição na qual foram formuladas as diretrizes do Concílio de Trento. A adoção da formulação por sessões ou ações no Terceiro Concílio não é somente devido a uma mudança de estilo, mas também pauta-se na concepção de uma forma de evangelização que passa a estar vinculada juridicamente à ideia de “conversão pacífica” defendida por Francisco de Vitória. Nesse método, que além da evangelização pacífica também se debruçou sobre o ensino, “os missionários deveriam tentar mostrar aos índios os milagres, os argumentos

racionais e o exemplo de suas vidas para motivá-los na fé cristã”,³⁸⁶ como poderá ser percebido ao longo dos decretos conciliares da terceira assembleia. Isso faria com que os autóctones fossem integrados na sociedade, sendo considerados vassalos de segunda categoria. Para mais, com base em Trento e seu conjunto de leis que possui um caráter universalista, a legislação do terceiro encontro de Lima se voltaria para a legislação local. Tal estratégia de maior universalidade integraria as comunidades indígenas ao discurso católico. Isso não acabava com os discursos particulares daquela sociedade, pautas que os concílios locais abordaram.

Vale dizer que as teses defendidas por Vitória

tiveram de vencer três barreiras num curto espaço de tempo: em primeiro lugar, a barreira mental, acostumada aos parâmetros medievais; depois, a mudança na legislação e a fixação das novas leis para o digno e justo tratamentos dos índios; e, em terceiro lugar, a aplicação dessa nova legislação no Novo Mundo descoberto.³⁸⁷

Essa adoção de concepção pode ser considerada um avanço no tocante à forma de organização da igreja andina, que agora, mais do que no segundo encontro,³⁸⁸ se pautava total e exclusivamente no modelo de igreja proposto pela assembleia tridentina e nas ideias defendidas pelos pensadores de Salamanca. Além disso, na perspectiva da ideia de conversão pacífica, as especificidades do projeto foram mantidas no que cabia ao combate das crenças autóctones.

Posto isto, analisaremos o terceiro encontro por meio de suas ações apresentando os pontos relevantes que compõem cada um dos cinco blocos, para que feito isso, possamos ser capazes de perscrutar como este encontro avançou e se diferenciou em relação aos encontros anteriores.

O Concílio, que tinha como um dos objetivos estabelecer um catecismo para os nativos em sua própria língua,³⁸⁹ teve início na Igreja de Santo Domingo rumando à Catedral de São João Apóstolo, que abrigou a missa de abertura da assembleia. Após o término da mesma, o arcebispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo, abriu oficialmente a reunião. Inicialmente, o episcopado reunido realizou a sua profissão de fé, na qual todos se comprometeram em assumir tudo aquilo que a Igreja defendia e pregava, desde os sacramentos até a obediência ao sucessor de Pedro. Em seguida foram lidos os decretos do

³⁸⁶ RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 93.

³⁸⁷ Ibidem, p. 100.

³⁸⁸ Veremos que grande parte do primeiro encontro será rechaçada pelos prelados do Terceiro Concílio.

³⁸⁹ MARTÍNEZ FERRER Luis (editor). *Tercer Concilio Limense (1583-1591) Edición bilingüe de los decretos*. José Luis Gutiérrez (traductor). Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima; Universidad Pontificia de la Santa Cruz; Ediciones San Pablo, 2017, p. 189.

Concílio de Trento, que versavam sobre a realização de concílios e sínodos, assim como algumas determinações³⁹⁰ do Concílio de Toledo.³⁹¹ Após isso, os bispos se dirigiram para a sala capitular da Igreja, local onde os debates se dariam. Estes são os trabalhos que intitulamos como ‘preliminares’, e que foram tomados como parte da primeira ação [ou sessão] do Terceiro Concílio.

No decorrer dos trabalhos preliminares, mais religiosos foram chegando a Lima. Martínez Ferrer³⁹² e Vargas Ugarte³⁹³ destacam que no mês de outubro de 1582 chegou à *ciudad de los Reyes* o bispo de Quito, Pedro de la Peña. Este não acompanhou parte das discussões devido ao seu estado de saúde, que não era bom na época. No mês de março de 1583 chegaram os bispos de Tucumán, frei Francisco de Vitória e Alfonso Granero de Ávalos, bispo de Charcas.

Uma das tarefas que a primeira sessão se impôs foi debruçar-se sobre os dois primeiros concílios, sendo que os prelados conceberam juízos distintos em relação a ambos. No que se refere ao encontro de 1551-52, grande parte de suas determinações foram rechaçadas. Optou-se por anular suas diretrizes, pois os prelados alegaram que a primeira assembleia não possuía a autoridade necessária, já que o Primeiro Concílio de Lima realizou-se antes da promulgação do Concílio de Trento. Além disso, suas prerrogativas foram consideradas mais bem trabalhadas e (re)ordenadas a posteriori,³⁹⁴ como evidenciamos no capítulo anterior.

Já em relação ao encontro de 1567-68, os prelados acolheram de forma positiva suas diretrizes. Vargas Ugarte³⁹⁵ afirma que as diretrizes do segundo encontro foram consideradas legítimas, e dessa forma, as mesmas foram observadas e guardadas por todos, além do que se atentou em preservar o direito do *Patronato* exercido pelo monarca.³⁹⁶ Em vista disso, o Segundo Concílio Limense também se tornou uma das bases nas quais a terceira assembleia se assentaria e buscaria progredir em relação ao processo evangelizador do Peru. Isso pode ser

³⁹⁰ O material consultado não especifica sobre a legislação de qual dos Concílios de Toledo os prelados reunidos em Lima se debruçaram. Sabendo que os Concílios de Toledo reúnem um total de dezoito assembleias que organizaram a Igreja na Espanha, podemos considerar que a legislação toledana disposta até 1582 pode ter sido utilizada para dar bases às questões da terceira assembleia limense.

³⁹¹ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 61.

³⁹² MARTÍNEZ FERRER, Luis, op. cit., p. 189.

³⁹³ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 64.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 67.

³⁹⁵ *Idem*.

³⁹⁶ O 40º Capítulo da segunda sessão é um exemplo disso, já que neste tópico a assembleia discutiu sobre a responsabilidade de prover pastores para os rebanhos que se encontravam sem um condutor. Assim, obedecendo às recomendações do *Patronato*, os bispos deviam providenciar, sempre que fosse necessário, sacerdotes que conhecessem a língua dos naturais. Cap. XL- Que se provea a las doctrinas vacas de los yndios In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 339.

fruto ainda da referência tomada pelo segundo encontro, que foi o Concílio de Trento, norte para todo e qualquer encontro realizado pela Igreja Católica no âmbito da Contrarreforma. As considerações dadas para os dois primeiros concílios ajudaram a reforçar o papel do Terceiro Concílio.

Os trabalhos preliminares tomaram grande tempo do encontro, de forma que a segunda ação do Concílio se deu somente na posterior festa da Assunção, no ano de 1583. Neste ínterim, duas mortes ocorreram meses antes da segunda ação. Em sete de março de 1583, o bispo de Quito, Pedro de la Peña, morreu. Como se não bastasse, cinco dias depois o vice-rei, Martín Enríquez de Almansa também morreu. Este “foi substituído pelo ouvidor mais antigo, Juan Ramírez de Cartagena, como representante régio nas sessões”.³⁹⁷

No que tange a segunda ação do Terceiro Concílio, ela se iniciou com cerimônia semelhante a que inaugurou a assembleia, com a missa em que estavam todos os atores do encontro. Em relação à sua estrutura, a segunda ação é formada por um total de quarenta e quatro decretos, que versaram sobre aspectos relacionados à evangelização dos naturais. A sessão se iniciou fazendo menção aos concílios precedentes, seguido do tema da doutrina, o ensino da fé cristã. Destaca-se o Capítulo 5º, no qual ficou instituído que seria tarefa dos párocos instruir aqueles que eram considerados ‘rudes’ na fé:

Los curas de las yglesias parrochiales les enseñen por sí mismo 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.³⁹⁸

O Concílio, assim como o projeto evangelizador depreendido desde o início da colonização espiritual, também buscou realizar uma reforma na vida social dos índios, ou seja, a ocidentalização de base religiosa (católica) reafirmou-se no encontro, no qual o capítulo 8º³⁹⁹ orientou sobre o matrimônio, acordo que não deveria ser feito entre irmãos. Podemos dizer que o fio condutor da segunda ação do Terceiro Concílio foram os sacramentos da Igreja. Dessa forma, vale evidenciar que o sacramento do matrimônio foi debatido nas constituições 8, 9, 10, 12, 34, 35, 36 e 37. No capítulo 10º,⁴⁰⁰ o Concílio fez

³⁹⁷ MARTÍNEZ FERRER, Luis, op. cit., p. 49.

³⁹⁸ Acción II, Cap. V- Que los curas instruyan la gente ruda. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 325.

³⁹⁹ Acción II, Cap. VIII- Que los casamientos entre hermanos se aparten. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 326.

⁴⁰⁰ Acción II, Cap. X- Que se ha de hacer quando de los infieles casados el uno se convierte y el otro no. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 326-327.

algumas recomendações pertinentes à temática de quando um dos cônjuges ‘infieis’ se convertia. Fazendo menção ao que fora estabelecido no Segundo Concílio, a terceira assembleia orientava que passados seis meses, o lesado se apresentasse ao bispo para que este declarasse ao fiel que um novo matrimônio poderia ser contraído devido ao escândalo imposto contra a fé ou contra a caridade. Além disso, “*y si viere que no hay peligro alguno en la compañía de infiel mandará al fiel que todavía le espere, y aún podrá aconsejarle que haga vida con él, si se persuade que sí le convertirá conforme a lo que el Apóstol S. Pablo aconseja*”.⁴⁰¹

O capítulo ressaltava que não havia como incorrer em generalizações, ou seja, não se poderia dar uma única orientação para todos os que acabassem de se converter, cada caso era específico. Para não cair no erro, o aconselhável era consultar o bispo.⁴⁰² Vale destacar também o que o capítulo 34º da segunda ação do Terceiro Concílio⁴⁰³ traçou como recomendações àqueles que desejassem contrair o matrimônio. Aqui, a assembleia formulou algumas regras para a celebração deste sacramento. Forasteiros, desconhecidos, entre outros não seriam admitidos ao sacramento, sendo aceitos somente por meio de aprovação do prelado que deveria aprovar ou não as informações coletadas sobre os candidatos ao matrimônio. A respeito desses grupos e o trato das autoridades eclesiásticas com os mesmos, isso possui uma possível ligação com a ideia de *vencinidad*, tópico componente da cultura política espanhola, na qual se criavam barreiras para aqueles que não pertenciam à comunidade, ou seja, não eram *vecinos*. Tamar Herzog destaca a concepção que o solo castelhano, tanto no Velho como no Novo Mundo, “se tornou um território que apenas católicos poderia viver”,⁴⁰⁴ e conseqüentemente, somente este grupo poderia gozar dos direitos tanto na esfera secular quanto na eclesiástica. Considerando que não-cristãos e não-católicos não poderiam viver nos territórios espanhóis, estes não poderiam, assim, se tornarem membros das comunidades de Castela.⁴⁰⁵ Por isso se fazia necessário esse levantamento de informações que a provisão conciliar sugeria.

Retomando o 34º capítulo, no tocante à penalidades aos curas, este decreto enfatizava que todos os ritos que envolviam a celebração matrimonial deveriam ser seguidos à risca.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ Acción II, Cap. XXXIV- Del contraer matrimonio. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 337.

⁴⁰⁴ HERZOG, Tamar. *Vencindad: Citizenship in Local Communities*. In: _____. *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 29.

⁴⁰⁵ Idem.

⁴⁰⁶ Acción II, Cap. XXXIV- Del contraer matrimonio. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 337.

Percebe-se assim uma maturação e um aprofundamento na discussão sobre este sacramento tendo como base o que foi debatido na assembleia de 1567-68.

O sacramento da eucaristia foi trabalhado nos capítulos de 20 a 22 e também nos 25 e 26. Vale destacar que a discussão a respeito da eucaristia, e o acesso dos autóctones a esta, ganhou mais intensidade no período entre o Segundo e o Terceiro Concílio, e isto muito em consequência da inserção dos jesuítas na ação evangelizadora do vice-reino do Peru. Estenssoro Fuchs salienta que houve um debate muito intenso em relação à permitir ou não o acesso dos índios à eucaristia, em que “uma das questões fundamentais do debate era a legitimidade da comunhão dos índios, sua capacidade para receber o corpo de Deus”.⁴⁰⁷ Por outro lado, o autor⁴⁰⁸ ainda enfatiza que a explicação ideológica adotada pelos defensores do acesso dos indígenas à comunhão tomou contornos legendários, utilizando uma anedota do papa Clemente VIII, que defendia que os índios só seriam verdadeiros cristãos quando comungassem. Evidentemente, foi um processo paulatino de implementação.

No 20º capítulo,⁴⁰⁹ a assembleia analisou que se até o momento grande parte dos neófitos não haviam sido admitidos a receber este sacramento, a culpa era de sua pouca fé e à corrupção de seus costumes, já que, para receber o Corpo de Cristo, a fé deveria estar consolidada. Tais palavras podem ainda ser um reflexo da discussão que se pôs em torno da primeira evangelização, que analisamos no tópico anterior. Assim, conforme Estenssoro Fuchs,

só com os jesuítas comunhão e confissão foram encaradas como fundamentais na vida religiosa que se desejava para os novos convertidos. Desde sua chegada, guiada por sua vontade de pôr em valor a eucaristia, é ao redor destes sacramentos que a Companhia define seu carisma no Peru frente às instituições já instaladas, com um espírito claramente pós-tridentino de defesa da nova ortodoxia.⁴¹⁰

Ainda neste capítulo discutiremos sobre a confissão e seu impacto na nova proposta de evangelização de forma mais profunda. Por hora, vale saber que este sacramento figurou na segunda sessão nos capítulos de 14 a 18.

Prosseguindo, a confirmação foi abordada nos capítulos 13 e 19; a Extrema Unção nos capítulos 28 e 29. Chama a atenção que indiretamente o Concílio buscou promover uma reforma do clero por meio dos decretos, sendo que um exemplo disso foi a provocação que alguns capítulos conciliares fizeram aos sacerdotes no sentido de conhecer e compreender a

⁴⁰⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 230.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 229.

⁴⁰⁹ Acción II, Cap. XX- De la comunión por pascua de resurection. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 331.

⁴¹⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 208.

língua dos autóctones, e o capítulo 16^{o411} foi um exemplo disso. Neste tópico a assembleia pontuou que em razão do pouco conhecimento da língua nativa e talvez pelo aborrecimento causado devido ao grande número de pecados escutados nas confissões, alguns sacerdotes acabavam deixando passar coisas que não eram entendidas, se contentando com o que acabavam por compreender e não com a totalidade da fala do arrependido que buscava a reconciliação. Como forma de evitar tais erros, o Terceiro Concílio sugeriu que o sacerdote, caso não entendesse de forma total o que sua ovelha confessava, que a enviasse a outro religioso que compreendesse melhor, e que o sacerdote que tinha dificuldades de compreender o idioma nativo buscasse aprender o mesmo, *pues no puede ser buen juez el que dá sententia en lo que no entiende*.⁴¹² Percebe-se aqui que a reforma do clero foi proposta no sentido de fazer com que estes buscassem se qualificar para melhor atender e compreender as demandas do rebanho, o que se intensificou na sessão seguinte.

Resguardando a dignidade eclesiástica, e delegando novamente ao demônio o papel de grande autor de todas as dificuldades que eram percebidas na evangelização do vice-reinado, o Concílio ainda enfatizou em outro capítulo sobre os que eram promovidos às ordens religiosas e/ou ao sacerdócio:

Todo lo que el sancto Concilio Tridentino está establecido cerca de los que son promovidos a ordenes es summamente necesario para restaurarse y conservarse el autoridad y pureza del estado eclesiástico, y assi el demonio por sus artes procura que no se guarde y por la malicia de hombres perversos muchas veces se quebranta por donde vemos, que en gran deshonorra y desprecio de nuestra dignidad han subido al grado tan alto del sacerdocio hombres muy baxos, y mui yndignos de tal lugar.⁴¹³

Com base nas linhas acima, o sacramento da ordem foi mencionado no capítulo 33,⁴¹⁴ no qual mencionava a dignidade que os que se apresentavam a este serviço deveriam ter, porém ainda nada se mencionava sobre a possibilidade de se abrir as portas do sacerdócio aos nativos. Embora o Papa Gregório XIII, em 1576, por meio da bula *Nuper ad nos* tenha admitido que mestiços fossem ordenados quando conhecessem uma língua indígena; Felipe II se opôs claramente à ordenação de mestiços e índios por meio da real cédula de 1578. A esta cédula real seguiram-se outras, em 1591, em 1621, em 1636 e em 1676 reiterando estas restrições.⁴¹⁵ Sobre os candidatos ao sacerdócio, estes “deveriam ser examinados em concurso

⁴¹¹ Acción II, Cap. XVI- Que se entienda enteramente la confesión de los yndios. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 329.

⁴¹² Idem.

⁴¹³ Acción II, Cap. XXX- Que se guarden en el ordenar los decretos del Concilio de Trento y que no aya domicilios jurados. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 334-335.

⁴¹⁴ Acción II, Cap. XXXIII- Que solamente se ordenen los Ydoneos. IN: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 337.

⁴¹⁵ OLAECHEA, Juan Bautista. *El mestizaje como gesta*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, p. 191- 201.

de examinadores e na presença do bispo. Para os ordenados extradiocesanos, eram necessárias as cartas dimissoriais, para os religiosos bastaria a carta de apresentação do superior do convento”.⁴¹⁶

No que tange ao batismo, tal sacramento foi discutido nos capítulos 9,⁴¹⁷ 11 e 12 da segunda sessão. Observa-se, pelo menos nesta sessão, que o batismo foi esvaziado de todo o significado que ele detinha nas assembleias precedentes; isso se deve em muito à orientação do novo arcebispo de Lima, diferente do dominicano que o antecedeu. Para mais, Prospero⁴¹⁸ apresenta um paralelo da questão da conversão pelo batismo em relação à Europa: diferente do continente americano, no Velho Continente o batismo em massa não foi uma metodologia de tanta ênfase como no lado de cá do Atlântico (e Pacífico também, se levarmos em consideração a exata localização do vice-reino do Peru), isso em muito se deve à maior resistência encontrada na Península Ibérica. Contudo, no seio da comunidade cristã o batismo era aceito por todos, mas ele por si só não era suficiente para definir a identidade cristã, percepção que foi descortinada no período entre o Segundo e o Terceiro concílio de Lima no caso andino.

Questões relacionadas a outros temas também foram discutidos na segunda sessão. Ressaltam-se os capítulos 23^{o419} que versou sobre como as procissões deviam ser feitas e como as mulheres deveriam se portar nas mesmas, e o capítulo 24^{o,420} que declarou que as missas só deveriam ser celebradas nos templos, conforme prescrevia o Concílio de Trento.

Por fim, nos últimos decretos da segunda sessão conciliar, o encontro discutiu sobre como proceder com aqueles que eram conhecidos como os *ministros del diablo*, ou seja, aqueles que ainda continuavam com ligações às crenças primitivas, repreendidas pelos religiosos. Posto isto, a assembleia ordenou que tais agentes do demônio fossem isolados dos demais, evitando que outros também não fossem atraídos pelo erro. Essa tarefa de isolamento devia ser conduzida pelos párocos dos índios –ou curas –, de forma a apoiar a obra evangelizadora, por sinal tão santa, como sinalizava o encontro.⁴²¹

⁴¹⁶ POLO RUBIO, Juan José, op. cit., p. 498.

⁴¹⁷ Este capítulo, que discute sobre os padrinhos, indiretamente aborda também a temática do matrimônio, visto que para ser padrinho de algum índio, algumas restrições deviam ser observadas, como o fato de não haver um parentesco espiritual entre as partes, por exemplo.

⁴¹⁸ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 587.

⁴¹⁹ Acción II, Cap. XXIII- De las procesiones y decencias de ellas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 332.

⁴²⁰ Acción II, Cap. XXIV- Que no se diga missa em cassas particulares. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 332-333.

⁴²¹ Acción II, Cap. XLII- Que los yndios hechiceros sean apartados de los demás. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 340.

De forma geral, o zelo para com o rebanho por meio de algumas metodologias, como a administração dos sacramentos por meio de uma nova perspectiva que difere da forma como havia sido ministrado durante a primeira evangelização, foi a teia que interligou todos os decretos da segunda sessão. Nesse sentido, o clero, como já dito, precisava estar à altura da responsabilidade que a ele foi confiada, devendo ser composto por pessoas idôneas para o exercício do ministério. Esses deveriam estar dispostos a conhecer as particularidades do rebanho do Novo Mundo para que dessa forma seu trabalho fosse considerado eficaz, agindo de acordo com as diretrizes da Santa Sé, dispostas nas prerrogativas do concílio tridentino.

Com o consentimento de todos, a segunda sessão foi dada como encerrada, e partiu-se para a terceira ação da assembleia. Esta, que fora publicada no dia 22 de setembro de 1583, também era constituída por quarenta e quatro capítulos. Tomando o clero como modelo para o rebanho, a terceira sessão aprofundou diversas temáticas que o Segundo Concílio havia discutido, assim como tocou em pontos que as reuniões anteriores haviam trabalhado.

Em primeiro lugar, a terceira sessão da assembleia chamou a atenção para a forma de se portar dos bispos, como os dois primeiros capítulos⁴²² trabalharam. No capítulo 5º, o encontro lançou uma provisão na qual proibia os religiosos de praticarem a ousadia de fazer negócios quaisquer com os índios, pois enveredar por este caminho faria com que os curas estivessem servindo a dois senhores,⁴²³ Deus e a riqueza, como ressaltava o decreto. Atentando-se à maior centralização que os bispos passaram a ter em relação às questões eclesiais, no capítulo 9º o Concílio firmou que nenhum clérigo migrasse de uma diocese para outra sem a autorização episcopal ou de um vigário geral que tivesse autorização do bispo para tal, de forma que *“las letras que de otra manera se alcanzaren o dieren sean de ningún valor ni momento”*⁴²⁴.

O encontro atentou-se também para as especificidades do rebanho local já que haviam muitos nativos que trabalhavam em espaços como as minas, trabalhos agrícolas, entre outros que não permitiam o acesso constante à palavra de Deus. Para dirimir este impasse, o Concílio orientou que fosse providenciado um sacerdote que seria o responsável por ir a este pequeno

⁴²² Acción III, Cap. I- Cómo han de comportarse los obispos; Cap. II- Qué ministros deben tener los obispos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 342-343. Destacamos que no material consultado o primeiro capítulo não possui um título como os demais. Dessa forma, o título aqui explicitado foi redigido com base na obra de Martínez Ferrer (p. 247), já mencionada no decorrer deste capítulo.

⁴²³ Acción III, Cap. V- La pena en que incurren los curas de yndios que contractan o grangean. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 345.

⁴²⁴ Acción III, Cap. IX- Que no se reciba clerigo ninguno de otra diócesis sin dimissoria. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 346-347.

rebanho para evangelizar e ministrar os sacramentos quando fosse oportuno.⁴²⁵ Os capítulos de 15 a 20 e depois o 23 e o 24 desdobraram a temática central da terceira ação, da conduta do clero, abordando inúmeros aspectos que precisavam ser observados pelos religiosos, de forma a serem exemplo para o seu rebanho. O trecho do 15º capítulo expressou muito bem tudo o que precisa ser observado e que os capítulos acima destacados refletem:

establecido por los summos pontifices y sacros concilios cerca de la vida y honestidad y traje y sciencia que han de tener los clerigos, y también de huir y evitar demasia de regalos y comidas, danzas, juegos, passatiempos, y qualesquier otros peccados; y también del apartarse de tractos y negocios seculares.⁴²⁶

A capacitação dos religiosos, que citamos na segunda ação, encontrou uma ênfase aqui no capítulo 22º:

A la lection de libros ecclesiasticos, de donde aprendan lo necesario para su oficio deven atender los clérigos, y tener especialmente autores que traten bien casos de Consciencia, en que es necesario sean versados y si en ello fueren negligentes sean reprendidos.⁴²⁷

A conduta dos seculares também foi discutida no encontro e expressa em forma de decreto no capítulo 26º,⁴²⁸ em que se tomou como base o Segundo Concílio Provincial, assim como o Concílio de Trento, cujos membros do clero que estivessem ausentes das orações do ofício divino e das missas solenes perderiam os bens da Igreja –as *prebendas* –, que seriam entregues aos religiosos que cumpriram tais preceitos. Quaisquer decisões apalavradas entre os religiosos seriam anuladas.

Algo que se percebe no desenrolar da terceira ação e que os encontros de 1551-52 e 1567-68 não trabalharam foi a temática das mulheres que se dedicavam ao serviço a Deus no vice-reinado do Peru. Barnadas nos diz que “as ordens religiosas femininas nasceram em solo americano, em muitos casos pelo menos, e não se mostravam não como algo transplantado da metrópole, mas como um produto local autônomo”.⁴²⁹ Ainda nas palavras do autor,⁴³⁰ essas ordens levaram uma vida de caráter monástico, não possuindo ligações nem com a atividade missionária, na qual seu papel na evangelização indígena foi praticamente irrelevante, assim como na tarefa de educar. Grande parte de sua composição era de origem crioula, a saber, os

⁴²⁵ Acción III, Cap. XII-Que se señale cura a los que andan en labor de minas o en obrajes. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 349-350.

⁴²⁶ Acción III, Cap. XV- De la reformación de los clerigos en comun. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 350.

⁴²⁷ Acción III, Cap. XXII- Del estudio de los clerigos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 354.

⁴²⁸ Acción III, Cap. XXVI- Del oficio divino, que han de dezir los prevendados. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 355.

⁴²⁹ BARNADAS, Josep M., op. cit., p. 534.

⁴³⁰ Ibidem, p. 534-535.

espanhóis nascidos no continente americano, sendo dessa forma os conventos espaços efetivos para esta parcela da sociedade do Novo Mundo.

As monjas/abadessas ocuparam o debate do terceiro concílio entre os capítulos 33 e 36. No que se refere a esses monastérios, a assembleia firmou⁴³¹ que primeiramente era importante observar quantas pessoas o espaço comportaria, não podendo exceder a esse número,⁴³² sendo que as religiosas deveriam dar todo o suporte necessário àquelas que as procuravam para se iniciar. As palavras de Polo Rubio endossam os decretos referentes às abadessas:

o bispo sinalizaria também o número de religiosas que haveria em cada convento. Ademais, outorgaria a permissão para que as postulantes pudessem ingressar em clausura. Os conventos, embora estivessem sujeitos aos religiosos de diferentes ordens, se encontravam também sob jurisdição episcopal.⁴³³

Em relação ao dote dado por aquelas que se iniciavam, a orientação geral que a Igreja dava era que tais doações fossem incorporadas aos bens do monastério, e em caso de precisar fazer uso do mesmo, era preciso pedir autorização do prelado, o que certamente se deve em virtude da não-ação das abadessas nos campos da educação e da evangelização dos nativos americanos, como mencionado acima. O Concílio também tocou na forma de proceder com as visitas aos conventos. Cabe salientar que a assembleia foi rigorosa acerca do contato entre as abadessas e os seculares.⁴³⁴ Assim, as mulheres só poderiam falar com aqueles que fossem seus pais ou irmãos, e mesmo assim era primordial a presença de uma testemunha, podendo incorrer em penas graves os clérigos que porventura desobedecessem a essa recomendação. Assim como no que tange a querela da inserção dos índios no âmbito sacerdotal, em relação às mulheres indígenas, estas

não eram aceitas como iguais dentro da vida do convento. Algumas mulheres nativas eram admitidas, mas constituíam uma camada inferior da irmandade, que cuidava das tarefas manuais dentro do convento. As índias e as mestiças eram mais encontradas entre as beatas, uma espécie algo inferior de vida religiosa que apareceu primeiro na Nova Espanha, logo após a conquista espanhola, e serviu para evangelizar as mulheres e elevá-las culturalmente, bem como capacitá-las a devotar-se às obras sociais.⁴³⁵

⁴³¹ Acción III, Cap. XXXIII- De los bienes y haciendas de monasterios de monjas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 357.

⁴³² A documentação consultada não especifica o número de irmãs que poderiam ser acolhidas no espaço. No entanto, podemos considerar que tal quantidade seria decidida pelo bispo local.

⁴³³ POLO RUBIO, Juan José, op. cit., p. 501.

⁴³⁴ Acción III, Cap. XXXV- De los locutorios de monjas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 357-358.

⁴³⁵ BARNADAS, Josep M., op. cit., p. 535.

Ainda se debruçando sobre esses espaços de oração e fraternidade, as confrarias⁴³⁶ também foram tema da terceira sessão. Buscando uma padronização no seu funcionamento e na coleta de ofertas, além da centralização das questões pertinentes a essas irmandades nas mãos do clero. O Terceiro Concílio deliberou que esses espaços, quando as visitas pastorais ocorressem, teriam seu número de congregados reduzidos, além do que novas confrarias não seriam erigidas salvo com a autorização do prelado. Mencionando os escravos e os negros, o mesmo decreto conciliar ainda outorgou que estes não poderiam fazer reuniões apoiando-se no nome das confrarias, caso não possuíssem um lugar digno para se reunirem com a presença de um sacerdote para moderar suas ações e discussões.

O Terceiro Concílio, por meio dos decretos da terceira sessão, ofereceu uma padronização na conduta em vários setores, tanto no âmbito religioso como no secular, ou melhor, por meio da cultura religiosa os hábitos dos indivíduos seriam moldados, quer através da proibição ao acesso a livros e materiais condenados pelo Terceiro Concílio que reforçou e avançou na temática das assembleias anteriores;⁴³⁷ quer por meio da censura a algumas práticas que atingiam tanto seculares como religiosos em suas formas de proceder, antes, durante e após o culto a Deus.⁴³⁸ Procurou também intervir na forma de se portar das mulheres;⁴³⁹ na observância dos dias de festa,⁴⁴⁰ como o Segundo Concílio já recomendava, no cumprimento dos preceitos de jejum e de abstinência⁴⁴¹ que o Concílio de Trento propôs, aos quais o Novo Mundo deveria se adaptar.

Por meio de suas prerrogativas, o Terceiro Concílio procurou assegurar um processo de centralização que ora favorecia os religiosos atuantes no cotidiano evangelizador, ora fortalecia o poder dos bispos. Contudo, é evidente que a Igreja se fortalecia no tocante a diversos aspectos concernentes à administração colonial por meio das redes do acordo do *Patronato*.

Vale destacar que no decorrer da terceira sessão, a assembleia perdeu mais um de seus sufragâneos. Em outubro morreu o bispo de Cuzco, Sebastián de Lartaún. Segundo Vargas

⁴³⁶ Acción III, Cap. XLIV- De las cofradías. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 360.

⁴³⁷ Acción III, Cap. XXXVII- Que los libros profanos y lascivos no se usen. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 358.

⁴³⁸ Acción III, Cap. XXIV- Que no tomen tabaco antes de misa los sacerdotes. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 354.

⁴³⁹ Acción III, Cap. XXXVIII- Que las mujeres acudan a menudo a las yglesias y en ellas esten con la modestia que deven. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 358-359.

⁴⁴⁰ Acción III, Cap. XL- Que se guarden los dias de fiesta. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 359.

⁴⁴¹ Acción III, Cap. XLI- Que no se coma carne en los dias prohibidos por la yglesia. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 359-360.

Ugarte,⁴⁴² a celebração de suas exéquias se deu conforme recomendava a Igreja, sendo o bispo sepultado em Lima. Em decorrência de sua morte, e devido à situação de alguns bispos de precisarem retornar às suas dioceses, a penúltima sessão teve a sua data adiada,⁴⁴³ e com o consentimento de todos, os quarenta e quatro decretos da terceira ação foram acolhidos pelos sufragâneos. Passou-se assim à quarta ação que foi celebrada no dia 13 de outubro de 1583.

A penúltima sessão do Terceiro Concílio foi organizada contendo vinte e cinco capítulos que se interligavam e se desdobravam. De maneira geral esse conjunto de decretos versou sobre questões concernentes à Igreja e sua organização, assim como a forma de proceder dos pastores com o seu rebanho e a idoneidade dos sacerdotes, questão que foi novamente enfatizada neste grupo de provisões. Há que se destacar, primeiramente, que a sessão se iniciou com a discussão que englobava a temática das visitas. Esse tema que figurou entre as provisões 1 a 8, e depois 21 a 23, principiava a sessão rogando aos bispos que colocassem em prática as visitas em suas dioceses com afeto paterno e, quando julgassem conveniente enviar visitantes, que enviassem pessoas íntegras e que tivessem uma conduta exemplar.⁴⁴⁴ Quando fosse de necessidade que se enviassem visitantes, o prelado deveria pagar uma quantia pelo serviço desses, sendo que o visitante depreendesse somente o tempo necessário no serviço solicitado, podendo ser penalizados duramente.⁴⁴⁵ Nesse sentido, há que se destacar que esse mesmo *modus operandi* tocava quando o assunto era o procurador do clero. Assim sendo, o Concílio autorizou o uso de procuradores para a participação na assembleia –na em curso e nas posteriores –, desde que estes também fossem pagos. Em contrapartida, o procurador precisava ser homem exemplar.⁴⁴⁶

Nas visitas aconteciam inúmeras coisas que envolviam a fé da Igreja, como confissões, celebração de outros sacramentos, além da identificação de práticas idolátricas que eram punidas conforme ordenavam as diretrizes. Os delitos mais graves eram levados até o bispo, que dava a sentença mais plausível, de forma que o terceiro capítulo enfatizava:

y los procesos cerca de delictos mas graves de los curas fulmínense por los visitantes hasta la definitiva exclusive, y assi cerrados y sellados se embien al ordinario, poniendo el visitador juntamente su parecer de cada negocio, para que el obispo finalmente de la sentencia última y encárgase a todos los visitantes que assi lo cumplan entera y fielmente.⁴⁴⁷

⁴⁴² VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 85.

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Acción IV, Cap. I- A quien se ha de encargar la visita. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 361.

⁴⁴⁵ Acción IV, Cap. II- De la procuración de los visitantes. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 361-362.

⁴⁴⁶ Acción IV, Cap. XXII- Del procurador del clero. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 370.

⁴⁴⁷ Acción IV, Cap. III- Del modo de proceder en la visita. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 362.

Sobressai, de forma especial, o capítulo 7º da quarta ação, em que a assembleia deliberou, a respeito das duas Repúblicas, do caráter das penas que deveriam ser impostas aos transgressores. De forma exclusiva à República dos Índios, que conforme o decreto *é bárbara, e não se guia pela razão*, a punição deveria ser posta em prática, pois se os bispos assim não o fizessem, jamais os nativos se tornariam obedientes. Assim, a assembleia recomendou os castigos físicos aos índios que praticavam superstições, os delitos de apostasia, idolatria e que blasfemavam contra alguns sacramentos.⁴⁴⁸ Nestes casos recomendavam-se os castigos físicos, pois os segundos eram capazes de ir até o íntimo da alma e eficazes com os que conseguiam compreender e valorizar tanto os bens como os males espirituais, por outro lado, os que ainda não atingiram essa percepção, a pena espiritual não seria tão proveitosa.⁴⁴⁹ Os castigos físicos nesse caso seriam utilizados no sentido exemplar e pedagógico. Assim sendo, o Concílio recomendou que, com base no segundo encontro, as excomunhões não fossem utilizadas, sendo que as penas exteriores e corporais substituiriam as punições da alma para conservar a obediência e o respeito que há de ter aos mandamentos da igreja.⁴⁵⁰ Nesse sentido,

a assembleia afirma que os juízes eclesiásticos podem e devem corrigir e castigar aos índios por delitos do foro da Igreja e enumera as seguintes transgressões que entende particularmente graves: a idolatria, a apostasia, as cerimônias e superstições da gentildade, os sacrilégios cometidos contra o batismo, o matrimônio e demais sacramentos.⁴⁵¹

Lê-se no seguinte decreto o que Terráneo enfatizou nas linhas acima:

los Juezes eclesiásticos pueden e deven corregir y castigar a los yndios por aquellas culpas y delitos que pertenescen al fuero de la yglesia como son los delitos tan graves de ydolatría o Apostasía o cerimonias y supersticiones de ynfieles, y también qualesquier sacrilegios cometidos contra el del baptismo y matrimonio y los demás sacramentos, y otras culpas, que aunque no son tan graves es necesario conregirlas como es de dexar de venir a missa o a la doctrina por negligencia o vicio y también borracheras y amancebamientos, que son vicios tan usados y tan prejudiciales.⁴⁵²

Mesmo a assembleia orientando a ação por este meio, era importante que os juízes eclesiásticos punissem mais com o papel de pai do que com qualquer outro rigor, o que nos revela, assim, a característica salmantina do paternalismo presente na assembleia por meio desta recomendação.

⁴⁴⁸ Acción IV, Cap. VII- Que los delitos de yndios que pertenescen al fuero de la Yglesia se han de castigar más con pena corporal que no con pena espiritual. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 364-365.

⁴⁴⁹ Idem.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ TERRÁNEO, Sebastián, op. cit., p. 47.

⁴⁵² Acción IV, Cap. VII- Que los delitos de yndios que pertenescen al fuero de la Yglesia se han de castigar más con pena corporal que no con pena espiritual. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 364-365.

Acatando as determinações do Concílio de Trento, a Igreja local também foi tema de discussão do Terceiro Concílio Limense. Na assembleia andina ficou instituído, também com base no Concílio de Latrão, que as igrejas aguardassem o que a matriz fosse executar no tocante às campanhas do Sábado Santo,⁴⁵³ quiçá para todo o calendário litúrgico, a nosso ver. Podemos considerar que essa recomendação visava uma uniformização no tocante à hierarquia eclesiástica, sendo que as instâncias interdialogavam e se reconheciam dentro de suas especificidades, e cada uma a seu tempo buscaria pôr em prática os preceitos orientados pela Santa Sé. Isso era uma forma, segundo nossa percepção, de reforçar a organização paroquial, questão que foi muito recomendada pelo Concílio de Trento e que era destinada a todo orbe católico. Conforme Maldavsky, “assim como na Europa, a paróquia devia ser na América a unidade básica da Igreja católica”.⁴⁵⁴ Além disso, “a necessidade de conhecer o conteúdo da doutrina e a administração regular dos sacramentos implicavam a presença assídua de sacerdotes a seu lado [...]. Eram sacerdotes residentes e cultos que deviam instruir aos índios”.⁴⁵⁵

A quarta sessão também trabalhou decretos que tinham como tema a obediência ao bispo, abordando a questão entre os capítulos 16º e 17º. Devido ao caráter paternalista adotado pela assembleia por meio de suas exortações, os religiosos não deveriam deixar os índios sem sua presença quando, por exemplo, houvesse festas nas cidades, uma vez que, conforme o Terceiro Concílio, mais agradaria a Deus a instrução e cuidado para com os índios que a participação em solenidades.⁴⁵⁶

Questões jurídico-eclesiásticas também compuseram a penúltima ação da assembleia, que eram desdobramentos das visitas. Em conclusão, a quarta sessão dedicou seus últimos dois capítulos a refletir sobre o encontro em curso, frisando o cuidado e observância para com seus decretos, e tomando como prioridade a divulgação de todas as suas prerrogativas a todas as dioceses do vice-reino. Recomendava-se

a todos los obispos y a sus oficiales y vicarios que hagan leer y publicar con solemnidad en la yglesia cathedra y en las mas principales parrochias de sus diocesis los decretos de este presente Concilio provincial y también los del Concilio provincial passado.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Acción IV, Cap. XIII- Que a la matriz reconozcan las demás yglesias- In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 367.

⁴⁵⁴ MALDAVSKY, Aliocha, op. cit., p. 59.

⁴⁵⁵ Idem.

⁴⁵⁶ Acción IV, Cap. XVIII- Que por las fiestas de las ciudades no dexen sus doctrinas los curas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 369.

⁴⁵⁷ Acción IV, Cap. XXIV- Que se publiquen en cada diócesis y se guarden los decretos de este Concilio. In: VARGAS UGARTE Rubén, Tomo I, p. 370.

Em caso de sede vacante, a reunião orientou que, para evitar que os decretos não caíssem no esquecimento, o presidente temporário do *cabildo* publicasse as prescrições, sob pena de excomunhão caso assim não o fizesse.⁴⁵⁸ Com o consentimento de todos encerrou-se a quarta ação, sendo que alguns bispos, como dito, regressaram às suas dioceses. Conforme Martínez Ferrer,⁴⁵⁹ tendo como juízes comissários os bispos de Tucumán, Charcas e La Plata, algumas outras questões concernentes à reforma do clero e dos costumes foram discutidas, ocorrendo no dia 18 de outubro a publicação dos decretos da quinta sessão.

A última ação do Terceiro Concílio contou com um grupo menor de bispos devido às razões que apresentamos nas linhas anteriores. Mesmo assim, ela possui, assim como as demais ações, a sua própria relevância para o encontro. A quinta sessão foi composta por um conjunto de somente cinco capítulos que versaram sobre questões relativas ao concílio precedente, sobre o sacramento da confissão, além do processo de ocidentalização e o zelo indispensável para a celebração do culto católico, que deve ser feito *con la mayor perfeccion y lustre que puedan*.⁴⁶⁰

Recordando o 2º capítulo da segunda ação, que recomendava que os decretos da segunda assembleia fossem publicados novamente, no que concerne aos hereges, a reunião decidiu que estes seriam responsabilidade da Inquisição. Relembrando as determinações do Segundo Concílio Limense que discorriam sobre as práticas diabólicas dos índios, como o uso de coca, bebedeiras, entre outras, o primeiro capítulo fez um apelo ao monarca para que tomasse a melhor decisão, relembrando, mesmo que inconsciente ou indiretamente, as características do *Patronato*:

lo que toca a quitar la coca y los daños e ynconvenientes, que se refieren en el dicho Concilio seguirseles a los yndios de su beneficio y lavor; todo esto remitimos, suplicando a la magestad real, que vistos los pareceres de los prelados en este caso ordene lo que mas convenga y sea en mayor bien de los yndios, como de su xpianissimo celo se espera.⁴⁶¹

O segundo capítulo também fez referência à assembleia de 1567-68, mudando a orientação sobre como proceder com a divulgação dos decretos conciliares. Destaca-se, ainda o penúltimo capítulo da quinta sessão, em que a reunião deliberou sobre o processo de ocidentalização dos nativos americanos, no qual os mesmos deveriam observar a forma de se

⁴⁵⁸ Acción IV Cap. XXV- A quién pertenece publicar este Concilio en sede vacante. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 371.

⁴⁵⁹ MARTÍNEZ FERRER, Luis, op. cit., p. 323.

⁴⁶⁰ Acción V, Cap. V- Del cuydado del culto divino. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 374.

⁴⁶¹ Acción V, Cap. I- Declaración de algunos capítulos del Concilio provincial pasado. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 372.

comportar das pessoas civilizadas –os espanhóis –, deixando de lado a forma bárbara e selvagem de viver, apontando várias orientações para os neófitos.⁴⁶²

Vale ressaltar o lugar que a confissão alcançou na discussão do Terceiro Concílio, muito em decorrência da ação jesuíta no território e a sua metodologia de domínio das consciências. Dessa forma, “a Igreja Católica engajou-se num extraordinário combate contra a tenaz e silenciosa reticência das populações”.⁴⁶³ Com relação ao espaço que esse sacramento atingiu a partir das últimas décadas do XVI, isso forçou, de acordo com Estenssoro Fuchs,⁴⁶⁴ a presença mais intensa dos sacerdotes junto ao seu rebanho, conforme muitos decretos da assembleia dissertaram. Um exemplo é o que o 15º capítulo da segunda ação discutiu sobre os índios possuírem confessores. Aqui, o encontro deliberou que se *“hagan diligencia los obispos para saber quienes y quantos sean éstos, y con todo el cuidado posible les provean de algún sacerdote, que pueda percibir bien sus confesiones”*.⁴⁶⁵ Estenssoro Fuchs ainda destaca que os jesuítas conseguiram criar –ou transformar –, com base na comunhão e na confissão, verdadeiras necessidades espirituais.⁴⁶⁶ Esse fato investiu a confissão, nas palavras de Delumeau de dois sentidos: ao mesmo tempo ser convidativa e ameaçadora, dando com uma mão e tirando com a outra.⁴⁶⁷

Este tema foi recorrente em mais de uma ação do encontro, sendo que também foi abordado como desdobramento de provisões que tratavam sobre as visitas, já que, como sabemos, nas visitas pastorais alguns sacramentos poderiam ser administrados se houvesse necessidade. Contudo, vale ter em mente que o que o Concílio fez foi dar um tom de decreto e legitimar o que já vinha sendo posto em prática no vice-reinado. A ênfase sobre a confissão, como analisamos, já estava presente nas missões de evangelização. A partir da terceira assembleia, ela foi, de certa forma, o mote sacramental. Nas palavras de Prospero,

a nova disciplina, para qual a confissão era um instrumento essencial, baseava-se na noção de transparência das consciências abertas pela multidão de fiéis ao olho paterno do missionário. Interrogando com discrição e com ternura, o confessor fazia penetrar seu olhar nas tramas morais mais intrincadas, tomava em suas mãos seus fios, desfiando-as.⁴⁶⁸

⁴⁶² Acción V, Cap. IV- Que los yndios sean ynstruidos en vivir politicamente. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 373-374.

⁴⁶³ DELUMEAU, Jean. A dificuldade da confissão obrigatória. In: _____. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003, p. 259.

⁴⁶⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 204.

⁴⁶⁵ Acción II, Cap. XV- Que se provea a los yndios de confesores extra ordinarios. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 328.

⁴⁶⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 206.

⁴⁶⁷ DELUMEAU, Jean, op. cit., p. 263.

⁴⁶⁸ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 647.

Destaca-se a forma de proceder pós-confissão, que evidencia o domínio das consciências no sentido de educação dos fiéis, assim como uma forma de regulamentar o procedimento: “*los legos también quando cumplieren con el precepto de la yglesia de confesarse cada año pedirán cédula al confessor, si no fuesen ya personas de mucha satisfacción, para mostrarla a su cura, y al señor, o padre a cuyo cargo están*”.⁴⁶⁹

Na terceira ação, o Concílio discutiu sobre os fiéis que estavam enfermos, sendo responsabilidade dos médicos que aconselhassem os moribundos a buscar a confissão, que era considerada uma medicina espiritual.⁴⁷⁰ Por fim, a quinta ação retomou um tema que foi discutido e acordado na assembleia precedente. O *Confessionario*,⁴⁷¹ outro manual que facilitaria o trabalho de evangelização local, foi pensado para utilidade dos índios e dos religiosos que administravam a penitência, redigido na língua de Cuzco e em aymará, língua indígena, que deveria ser aprovado pelo metropolitano e em seguida ser disponibilizado a todos os envolvidos na evangelização indígena.⁴⁷² O *Confesonario*, assim como outros acordos adotados, tinha como objetivo contribuir de forma eficaz para a uniformização e melhor instrução dos nativos.⁴⁷³ Este material, que foi um dos acordos firmados no término da assembleia, de acordo com Vargas Ugarte,⁴⁷⁴ foi publicado no ano de 1585, e somou-se às suas informações a *Instrucción* contra as cerimônias e ritos falsos (discutidos desde a assembleia anterior), um Tratado dos erros e falsas crenças do nativo, além de uma exortação para ajudar no bem morrer do morrediço.

Todos esses mecanismos tinham um único fim. Conforme Delumeau,⁴⁷⁵ essa obsessão da confissão “exata” é uma das grandes razões que fizeram com que a Igreja Católica utilizasse a pastoral do medo. O autor ainda frisa que fiéis precisavam compreender e ter ciência da gravidade do que se omitia na confissão, assim como as meias-confissões, que os alçavam à condição de culpados no ‘tribunal da penitência’. Com a utilização dos sermões, ferramenta que era muito empregada na realidade da América para o trabalho de evangelização, por meio de relatórios jesuítas percebeu-se que “no decorrer dos sermões os índios culpabilizados se punham a gritar, suspirar e soluçar. Eles só encontravam

⁴⁶⁹ Acción II, Cap. XIV- Del examen de los confesores. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 328.

⁴⁷⁰ Acción III, Cap. XXXIX- Que los médicos encarguen luego la confession a los enfermos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 359.

⁴⁷¹ Algumas grafias sobre essa temática citam *Confesonario*, enquanto outras preferem *Confessionario*. Utilizamos ambas para evidenciar a variação presente na documentação consultada.

⁴⁷² Acción V, Cap. III- Del confesionario. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 373.

⁴⁷³ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 94.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 97.

⁴⁷⁵ DELUMEAU, Jean, op. cit., p. 273.

apaziguamento na confissão”.⁴⁷⁶ O medo da punição muito destacado nas pregações dos religiosos servia como o impulso a orientar as ovelhas a procurarem a confissão, para alcançarem o perdão dos pecados e a salvação na vida eterna.

Percebemos assim que, a partir do Terceiro Concílio a ênfase saiu do sacramento do batismo e foi orientada no sentido da confissão e da eucaristia, em que a confissão em muito contribuiu para o controle das consciências dos fiéis. Prospero⁴⁷⁷ diz que o pecado era uma doença a ser curada e a confissão e a eucaristia eram os instrumentos integradores da sociedade. Além disso, podemos dizer que o rigor alcançado pela confissão representava a imposição da obediência, ou seja, por meio da hierarquia fixada pela Igreja os povos eram inseridos no interior da cristandade.

As decisões do Terceiro Concílio foram enviadas à Europa tanto para a aprovação do rei, como para deixar a Santa Sé ciente do caminhar da Igreja no Novo Mundo, de forma específica, a igreja andina. Após a discriminação de todos os decretos conciliares, o arcebispo Mogrovejo firmou a sua aprovação em que se lê:

Yo, Don Toribio Alphonso Mogrovejo Arzobispo de los Reyes: digo, que apruevo y doy fiel y verdadera relación de lo que se hizo en el concilio provincial de Lima del año de mil y quinientos, y ochenta y tres, y assi mesmo la traduccion del latín en Romance de los decretos de la segunda y tercera y quarta y quinta action del dicho concilio [...]. En los Reyes a veynte y uno de diziembre de mil quinientos y ochenta y tres.⁴⁷⁸

Diga-se que a aprovação das provisões conciliares entre os participantes não se deu sem a relutância⁴⁷⁹ de alguns e sem a introdução de emendas ao seu texto.⁴⁸⁰ Conforme Vargas Ugarte,⁴⁸¹ tanto em Roma como em Madri o padre José de Acosta teve grande influência na aprovação dos decretos muito em razão do conhecimento que possuía sobre a temática, pois foi um dos consultores da assembleia, assim como ao prestígio que este gozava, sendo reconhecido também pelo Conselho das Índias. Para auxiliar nessa tramitação que se deu, evidentemente após o ano de 1583, estiveram também presentes o padre Andrés López, procurador da Província do Peru e P. Francisco de Porres, procurador das *Provincias de Indias*.⁴⁸²

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 277.

⁴⁷⁷ PROSPERI, Adriano, op cit., p. 645.

⁴⁷⁸ *Aprobacion de la Relacion Y Traducion deste Concilio*. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 374.

⁴⁷⁹ O texto normativo do Terceiro Concílio consultado não discutia a questão das relutâncias e divergências.

⁴⁸⁰ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 106.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 104.

⁴⁸² Idem.

Com a aprovação do monarca, que se deu por volta de 1587, foi redigida uma cédula em que ordenava que as provisões conciliares fossem guardadas. Por meio desta cédula, oficialmente o Concílio foi promulgado em toda a Província eclesiástica do Peru, exercendo o papel de Lei de Estado, sendo acatadas por todas as dioceses atreladas à metropolitana de Lima, assim como as novas dioceses que foram criadas dentro do Arcebispado de La Plata e as do vice-reino de [Nova] Granada.⁴⁸³ Cabe dizer que o Conselho Real das Índias sempre foi favorável às determinações expedidas pelo arcebispo Mogrovejo.

A terceira assembleia de Lima em sua totalidade foi composta de 118 capítulos, distribuídos em cinco sessões, como observado. Assim como o Segundo Concílio, porém de forma mais acentuada, esta também teve suas bases em Trento e, de acordo com López Lamerain,⁴⁸⁴ tem sido considerado uma das assembleias mais relevantes para a Igreja da América meridional, pois promoveu um avanço na organização eclesiástica, além de propor disposições bem diretas que formavam um *corpus* legislativo com a finalidade de regravar a vida espiritual do vice-reino, como se percebe. Buscou concretizar uma reforma do clero, que como consequência reorientaria a conduta do rebanho, além de aprofundar questões do Segundo Concílio e adaptar à realidade colonial algumas recomendações do Concílio de Trento.

Na mesma linha argumentativa de López Lamerain, Fredson Martins⁴⁸⁵ ressalta que o Terceiro Concílio Limense primou pelo desenvolvimento de normas e materiais específicos para o trato com as populações nativas no Novo Mundo. A evangelização, embora estivesse voltada para o estabelecimento de um modelo uniforme de prática catequética, não poderia desconsiderar a enorme extensão territorial e a diversidade linguística e cultural e, com efeito, “o processo de evangelização demandava a criação de ferramentas pastorais específicas para solucionar os problemas de comunicação e transmissão doutrinal”.⁴⁸⁶

O método tridentino, assim, se fixou no território andino de forma mais intensa a partir da promulgação das provisões do Terceiro Concílio Provincial. Esse encontro, portanto, inseriu-se no que ficou conhecido como o modelo de missão moderna, específico do período da Contrarreforma, em que a Igreja procurou “acentua[r] os traços universalistas e assum[ir] por si as rédeas da direção da ‘conquista espiritual’”.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Ibidem, p. 109-110.

⁴⁸⁴ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, op. cit., p. 52.

⁴⁸⁵ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 162.

⁴⁸⁶ Idem.

⁴⁸⁷ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 554.

Sobre o modelo de missão moderna, na qual está mergulhado o Terceiro Concílio de Lima, nas palavras de Prospero,⁴⁸⁸ podemos entender que a mesma surgiu em decorrência da crise do primeiro modelo de evangelização empregado na primeira metade do século XVI que se percebe tanto no Velho como no Novo Mundo, guardadas as suas devidas especificidades. Abdica-se, assim, da metodologia de cunho batismal.

Tomando como modelo a ação da Companhia de Jesus de deslocamento de acordo com as necessidades papais para *auxiliar as almas*, as normas de evangelização “exprimiam uma consciência das tarefas de conquista religiosa como algo que demandava uma preparação e uma disponibilidade bem especiais”.⁴⁸⁹ Amparados nessa ideia e na percepção de que a metodologia ‘à apostólica’ havia fracassado, Prospero⁴⁹⁰ diz que a Igreja adotou a concepção de missão como empenho constante de corpos especializados a ser implantada a partir de metodologias específicas e sedes próprias, ou seja, a missão conheceu a sua institucionalização. O autor relembra que no fim da primeira metade do século XVI essa estratégia jesuíta de missão já estava definida,⁴⁹¹ e um exemplo disso foram as *misiones volantes* que demonstramos aqui, e que foram postas em prática pela Companhia de Jesus no vice-reino do Peru. A partir daí, a conversão dos corações foi o novo foco da missão moderna, partindo da ideia de que havia um vazio de conhecimentos que precisava ser preenchido ou substituído. Assim, essa é a alma do que definimos como a nova maneira de evangelizar. E ela é nova por partir do pressuposto de que a religião pode ser ensinada por meio de catecismos, guias para missionários, entre outros métodos. Essa nova missão cria uma pedagogia que dá a característica de modernidade, utilizando a estratégia do conhecimento do outro para intervir sobre ele. Pautando-se na metodologia jesuíta, novas práticas foram adotadas no vice-reinado para fazer com que a semente cristã fecundasse no coração dos nativos americanos. Os métodos pedagógicos envolviam a utilização de cegos, por exemplo. De acordo com Armas Medina, estes eram homens que possuíam extensa memória, o que compensava a falta de visão. Devido a essa facilidade em memorizar e aprender os ensinamentos, uma vez que “a catequese como “instrução” propõe-se como prática de audição destinada à memorização do

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 550.

⁴⁸⁹ Ibidem, p. 552.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Idem.

conteúdo das doutrinas”,⁴⁹² os cegos foram muito utilizados para ajudar no ensinamento da fé aos demais.⁴⁹³

A assembleia adotou inúmeros acordos que seriam postos em prática a partir da promulgação de suas diretrizes. Ao *Confesonario* e aos *Sermonarios* somou-se outra ferramenta que facilitaria o contato entre evangelizador e evangelizado e reduziria ou poria fim a todas as dificuldades que o processo de catequese sofreu desde 1532, assim como a persistência dos ídolos. Esse foi o objetivo do catecismo elaborado com base nas decisões do encontro, material que seria utilizado a partir daquele momento para tentar vencer o paganismo indígena.

2.3- *Tercero Cathecismo, o material fruto do Terceiro Concílio*

“Vamos somente prescrever que eles evitem o que está contaminado pelos ídolos”.

At 15, 20.

Tornou-se –ou era –prática da Igreja, por meio de seus encontros conciliares, a elaboração de materiais que ajudassem no plantio da palavra de Deus e, conseqüentemente, da sedimentação das normas da Igreja no coração do seu imenso rebanho. No caso da América andina não foi diferente. Dentre os acordos adotados na terceira assembleia, o de maior relevância foi a elaboração de um material que fosse capaz de unificar todas as questões referentes à fé católica, que vinham sendo trabalhados desde antes do Primeiro Concílio Limense, e que carregasse a marca desse novo modelo de evangelização que foi manifestado por meio das provisões conciliares de 1582-83. Nesse sentido, logo nos primeiros capítulos da segunda ação, o Terceiro Concílio deu tom de lei à elaboração desse instrumento, que recebeu o nome de *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones*.⁴⁹⁴ Lê-se no decreto conciliar:

Para que los yndios que están aun muy faltos en la doctrina christiana sean en ella mexor instruidos aya una misma forma de doctrina, les parecio necesario **siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino** o hazer un cathecismo para toda esta provincia, por la cual sean enseñados todos los yndios conforme a su capacidad [...]. Manda pues el Santo Synodo á todos los curas de yndios en virtud de santa obediencia y so pena de excomunióon que tengan y usen de este cathecismo, que con su autoridad se publica, dexados todos los demás, y conforme á el trabajen de

⁴⁹² AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática Cultural, Religiosa e Linguística do Encontro Catequético e Ritual nos séculos XVI e XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo: Globo, 2006, p. 171.

⁴⁹³ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 292.

⁴⁹⁴ *Tercero Cathecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones*. Lima: Antonio Ricardo, 1585.

ynstruir las almas 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.⁴⁹⁵

A provisão ainda enfatizava sobre o uso exclusivo da versão catequética originada no Terceiro Concílio, vetando também a utilização de línguas que não fossem aquelas empregadas no material em discussão. De acordo com Adone Agnolin, “em todo o continente americano essa política linguística se traduziu, sobretudo, na sistematização da “língua geral””.⁴⁹⁶ Por essa via, “o Terceiro Concílio privilegiou as duas línguas gerais de maior difusão deixando as demais relativamente de lado”.⁴⁹⁷ A gramatização da língua indígena, assim, acabou por atingir os seguintes objetivos:

1) para permitir uma *incursão* nela por parte do próprio missionário, como experiência de auto-estranhamento; 2) para poder realizar uma *excursão* (etnográfica e etnológica) na cultura alheia; e, enfim, 3) para poder *reduzir*, antes de mais nada linguisticamente, a alteridade do outro no único espaço que podia ser-lhe –e no qual podia ser –reconhecido: a identidade cristã universal. A aquisição dessa última identidade devia permitir ao missionário, finalmente, a possibilidade de reajustar o signo linguístico a fim de poder usá-lo para fins doutrinários.⁴⁹⁸

Retomando o terceiro capítulo da segunda ação do encontro de 1582-83 sobre os catecismos, o decreto sublinhava que os bispos seriam os responsáveis por traduzir o material em suas dioceses, servindo-se de pessoas íntegras para tal. De acordo com Vargas Ugarte,⁴⁹⁹ a recomendação do encontro foi para que o catecismo fosse preparado em espanhol, e em seguida as versões em quéchua e aymará seriam produzidas, e integradas ao texto-base. Dessa forma,

o processo de reelaboração e de adaptação dos saberes tradicionais diante de novos mundos, culturais e geográficos, é de extrema importância a fim de entender melhor o modo segundo o qual se capta o novo e se desenvolve uma confiança nas obras humanas que subentende uma nova atitude conquistadora.⁵⁰⁰

Vale lembrar que antes da elaboração e disponibilização deste material, outros catecismos eram e estavam sendo utilizados no vice-reinado. O próêmio do *Tercero Cathecismo* refletiu sobre a utilização de catecismos maiores e menores no vice-reinado, que foram confeccionados no formato de perguntas e respostas. Porém, viu-se a necessidade de

⁴⁹⁵ Acción II, Cap. III- Del cathecismo que se a de usar y de su traducción. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p.323, grifos nossos.

⁴⁹⁶ AGNOLIN, Adone, op. cit., p. 152.

⁴⁹⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 265.

⁴⁹⁸ AGNOLIN, Adone, op. cit., p. 155-156.

⁴⁹⁹ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 71.

⁵⁰⁰ AGNOLIN, Adone, op. cit., p. 152.

elaborar este novo material no formato de sermões, pensando também na utilização que dele fariam os curas e predicadores de índios.⁵⁰¹

Conforme detectado pelo decreto conciliar, e como discorrido nas linhas anteriores no tocante à realidade colonial, “uma das ferramentas encontradas para lidar com a particularidade da diversidade populacional da América foi a elaboração de catecismos em línguas indígenas, capazes de adaptar a salvífica mensagem cristã de acordo com a clientela pastoral que lhes era apresentada”.⁵⁰² A questão da linguagem sempre foi um dos entraves ao processo de evangelização do continente americano e o Terceiro Concílio, com mais intensidade, buscou solucionar esse infortúnio, levando em consideração as especificidades do rebanho por meio da capacitação dos pastores para atender de forma mais eficaz as demandas das ovelhas, como algumas provisões conciliares recomendaram. Para mais, Armas Medina⁵⁰³ enfatiza que com o passar do tempo os idiomas indígenas começaram a ser aprendidos pelos religiosos, pois estes começaram a estudar cientificamente a linguagem indígena para facilitar o processo de evangelização.

No tocante à elaboração do *Cathecismo*, a redação ficou sob responsabilidade do padre José de Acosta, sendo que após a conclusão da escrita, o texto foi revisado por teólogos e submetido à aprovação da assembleia.⁵⁰⁴ Certamente a concepção do texto dessa ferramenta de evangelização contou com a participação de mais pessoas, entretanto, ressalta-se que sendo Acosta o principal na execução da tarefa, a obra viria mergulhada na mentalidade jesuíta, ou seja, revestida da nova perspectiva de evangelização adotada pela Igreja católica a partir deste momento.

O fato de Acosta não ter tido uma proximidade com os índios, ao contrário de outros religiosos, marca de forma determinante o modo como o jesuíta elaborou o catecismo. Segundo Franz Helm,⁵⁰⁵ essa distância influenciou tanto nos seus trabalhos científicos, em que viu os índios como idólatras, bárbaros ou crianças, como na elaboração do catecismo, em que concebeu os nativos como “alunos ou filhos frente ao mestre ou pai que lhes pede respostas certas para as suas perguntas examinadoras”.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Proêmio. In: *Tercero Cathecismo*, p. 6.

⁵⁰² MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 169.

⁵⁰³ ARMAS MEDINA, Fernando de, op. cit., p. 89.

⁵⁰⁴ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 72.

⁵⁰⁵ HELM, Franz. “Poder e amizade: As conexões política e emocional na missão de José de Acosta, SJ (Peru, 1572-1586) e Matteo Ricci, SJ (China, 1583-1610), comparadas a partir de seus catecismos”. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, 1997, p. 103.

⁵⁰⁶ Idem.

O grupo designado para revisar o texto era formado por frei Juan de Almaraz, agostiniano; frei Alonso Díaz, mercedário; frei Pedro Bedón, dominicano, frei Lorenzo González, o jesuíta Blas Valera e o clérigo Martin de Soto.⁵⁰⁷ Todos deram um parecer positivo ao texto de Acosta. Da mesma forma que Acosta ficou incumbido de produzir a versão em castelhano do Catecismo, a versão em quéchua ficou a cargo do dr. Juan de Balboa, um crioulo de Lima, o canônico Martínez, padre Bartolomé de Santiago e Blas Valera.⁵⁰⁸ Sobre a versão em aymará o responsável foi o padre Alonso Barzana.⁵⁰⁹

O século XVI e o seguinte assistiram a uma grande difusão dos catecismos para conversão. Em alguns casos, foram publicadas versões que eram mais complexas, voltadas em sua grande parte aos religiosos que atuavam de forma direta no meio do rebanho, ou versões mais rasas, destinadas àqueles que ainda eram ‘rudes’ na fé. Para mais, este material foi totalmente produzido no continente americano. Estenssoro Fuchs nos diz que “a necessidade de normalizar a *doctrina*, levou que, a pedido do [terceiro] concílio, a imprensa fosse autorizada a fazer sua aparição na América do Sul”.⁵¹⁰ Vale pontuar que todos os materiais que eram produzidos pelos jesuítas vinham com a sua insígnia por todos os lados, e com o *Cathecismo* não foi diferente.

⁵⁰⁷ VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo III, p. 89.

⁵⁰⁸ Ibidem, p. 89-90.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 90.

⁵¹⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 249.

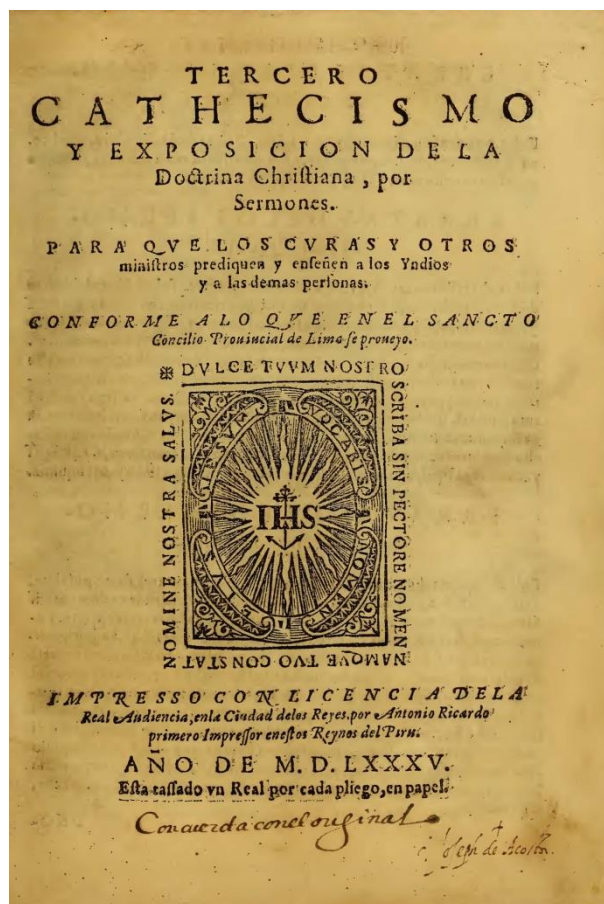


Figura 3- Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina, por sermones. Fonte: <https://gramaticasytextosdelasgrandesculturas.wordpress.com/2016/03/02/tercero-cathecismo-y-exposicion-de-la-doctrina-christiana-por-sermones/>

A utilização de sermões é algo que marca a elaboração desta ferramenta de evangelização. Essa metodologia, que foi ressaltada pelo Terceiro Concílio, também é uma forma de percebermos como a mesma se relacionou com a prática empregada pelos jesuítas em suas pregações aos autóctones. A ideia foi utilizar os sermões, pois estes seriam capazes de ensinar, agradar e mover os ouvintes, fazendo com que estes recebessem e guardassem os ensinamentos.⁵¹¹ Alcir Pécora sublinha que

o sermão constitui-se analogamente à retórica divina impressa, desde sempre, nas coisas criadas, que a hermenêutica, todavia, apenas descobre gradualmente, no discurso do tempo [...]. Ele se constitui como uma ação verbal de descoberta e atualização dos sinais divinos ocultos na ação do mundo, com vistas à produção de um movimento de correção moral no auditório dos fiéis.⁵¹²

Para mais, Rolena Adorno enfatiza que o sermão era considerado “um modo favorável de ensinar, lhe atribuía uma eficácia maior do que o formato de perguntas e respostas porque se considerava que o sermão, apoiando-se na arte retórica, era capaz de mover o afeto do

⁵¹¹ Proemio. In: *Tercero Cathecismo*, p. 6.

⁵¹² PÉCORA, Alcir. Introdução. In: _____. *Sermões*: Padre Antônio Vieira. São Paulo: Hedra, 2000, p. 13.

receptor”.⁵¹³ Adorno ainda destaca que o sermão em relação à prática do predicador seria um método mais eficaz para a persuasão, pois sensibilizando as novas almas, elas seguiriam a doutrina cristã,⁵¹⁴ uma vez que a ideia era produzir efeitos convincentes⁵¹⁵ nos receptores da mensagem.

Vale ainda destacar que, a partir do catecismo e dos sermões, se daria a inserção dos naturais ao quadro do Antigo Regime, como vassallos do rei de segunda grandeza, atendendo também às demandas que compunham o Estado Confessional, que analisamos no Capítulo 1. Por isso que o paternalismo estimulado pelo Terceiro Concílio e associado a

uma ética cristã da *concordia*, do *amor* ou da *amizade* [que] não se pode compreender, nos sermões deste período, dissociada da ideia de uma inserção ativa num organismo de poder. Encaminha-se, assim, para a consolidação de um Estado cristão, que guarda fortes analogias com a organização monárquica da Igreja, pois nesta perspectiva, não pode haver Estado duradouro ou futuro não fundado na vontade de Deus que, ao reunir os homens no seu *amor fino*, obriga a que se amem entre si.⁵¹⁶

O *Tercero Cathecismo*, antes de adentrar nos sermões, apresenta a Provisão Real que legitimou a produção deste material. A mesma aborda a celebração da terceira assembleia de Lima em consonância com o Concílio de Trento e o objetivo do encontro. Outorga-se o *Cathecismo* por meio das palavras a seguir:

En la Ciudad de Los Reyes, en treze días del mes de Febrero, de 1584 años. Los Señores Presidente y Oidores de esta Real Audiencia, aviendo visto los pedimiētos hechos en ella, por los Reverendísimos Arçobispo, y Obispos congregados en el Concilio Provincial, que en esta dicha Ciudad se ha celebrado, y los fechos por las Yglesias, y el Clero, y por el Fiscal de Su Magestad, y Ciudades del Reyno, y Protector de los Indios acerca de la impresion que se pide, se haga, del nuevo Cathecismo para la doctrina de los Indios, y Confessionario, y Preparacion para morir, todo en la lengua de los dichos Indios, y vista la provança, que se ha dado sobre ello, por do consta de la precisa necessidad, que ay de q esto se imprima y el daño, q en la conversion de los Indios avria, si se dilatasse hasta lo consultar con su Mag.⁵¹⁷

O *Tercero Cathecismo* é constituído por um total de trinta e um sermões que estão divididos em blocos, a saber: sermões referentes aos ‘mistérios da fé’, ‘sacramentos’, ‘mandamentos’, ‘oração’ e ‘novíssimos’. Estes sermões foram elaborados em forma de diálogo, estabelecido entre o autor e o leitor, ou o evangelizador e o indígena, buscando conduzi-lo à salvação por meio da prédica e através dos elementos que constituem a fé católica. Nesse sentido, “a linguagem selecionada devia corresponder às capacidades dos

⁵¹³ ADORNO, Rolena. “Iconos de Persuasion: La Predicacion y la política en el Peru Colonial”. In: *LEXIS*, Vol XI, nº 2, Lima, 1987, p. 111.

⁵¹⁴ Idem.

⁵¹⁵ PÉCORA, Alcir, op. cit., p. 16.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 22.

⁵¹⁷ Provisión Real. In: *Tercero Cathecismo*.

ouvintes: os argumentos deviam se repetir com tal frequência que se gravariam nas mentes dos ouvintes; o estilo de linguagem devia ser como o de conversas entre amigos em vez da declamação dramática”.⁵¹⁸ A conquista a partir da consciência é o motor do *Cathecismo*, pois ao fim o que se espera é que o leitor/catequizado se converta totalmente ao caminho oferecido pela Igreja, deixando de forma definitiva as práticas idolátricas, frutos do pecado e que levam ao inferno.

A partir da leitura dos sermões percebemos como este jogo de domínio foi realizado pelos religiosos, apresentando um Deus que castigava os infratores e que se envergonhava de suas ações, ou seja, uma metodologia pedagógica baseada no medo. Assim sendo,

o quadro negativo reforça-se ainda com a pedagogia de castigos proposta por Acosta, que ele justifica pela condição servil e pelos costumes infantis dos indígenas, e com a ameaça de condenação e castigos eternos que paira sobre os que não se convertem ao cristianismo ou se afastam deste caminho.⁵¹⁹

Dessa forma, o segundo sermão⁵²⁰ trabalhou a temática do pecado, analisando o mal que este faz às pessoas, e sugerindo que os contaminados buscassem o remédio para livrar-se do mesmo. Através dos mandamentos, o segundo sermão apresentou tudo o que pode ser considerado pecado, acentuando a persistência dos índios no culto às *guacas*. As metáforas também foram muito utilizadas, pois eram maneiras de exemplificar de forma mais clara o que se pretendia dizer, como a construção da ideia de uma roupa limpa que é manchada. Nesse sentido, o pecado era esta mancha, a enfermidade da alma. O sermão deixava claro que os que permanecessem no pecado estariam afastados de Deus: “*Pues esse Dios ha dicho, por su Sagrada palabra que el peccado Le enoja mucho, y que tiene por enemigos a los que hazen peccado por que contra el mismo Dios y contra a su sancta Ley, que cometen grãde ofensa*”.⁵²¹ Os pecadores seriam devidamente castigados.

Avançando na argumentação do mal que o pecado causava, o terceiro sermão apresentava a forma capaz de curar os pecados, ou seja, a aceitação de Jesus Cristo. Este era apresentado como o remédio para as almas, aquele que trouxe a medicina do céu para curar todas as enfermidades da alma.⁵²² O sermão também apresentava o mistério de Cristo e as

⁵¹⁸ ADORNO, Rolena, op. cit., p. 112.

⁵¹⁹ HELM, Franz, op. cit., p. 103.

⁵²⁰ Sermón II- En que se declara quanto enoja a Dios el peccado, y el daño que nos haze, y se exhorta a huyr el mesmo peccado, y a buscar el remedio de tanto mal. In: *Tercero Cathecismo*, p. 13-17.

⁵²¹ Ibidem, p. 16.

⁵²² Sermón III- En que se declara, como el único Remedio de los hombres para librarse del peccado, es Jesu Christo nuestro Señor, y se refieren en suma los mysterios de su humanidad, y se exhorta a poner todo nuestro coraçõ en nuestro salvador. In: *Tercero Cathecismo*, p. 19.

suas ações no período em que esteve na terra. Para mais, o documento exortava os índios a se ajoelharem diante da cruz e rezar a Jesus pedindo perdão pelos pecados cometidos:

Señor Jesu Christo hijo de Dios vivo, que te hiziste hõbre, y moriste en la cruz por mi pecador, perdona por tu sangre todos mis pecados; y hazme buen christiano, y que sea yo hijo obediente, y oyga tu palabra, y la entienda y guarde. Salva Señor esta alma que tu criaste, redemiste, y dame gracia, que siempre le sirva, y despues de mi muerte, alcance yo la vida bienaventurada del cielo. Amén.⁵²³

Para curar a alma, além de Jesus Cristo era importante o arrependimento dos pecados. De acordo com o *Cathecismo*, após o arrependimento era preciso buscar os sacramentos que a Igreja oferecia, abandonando definitivamente as *guacas* e os feiticeiros. A sugestão era buscar o batismo declarando que se desejava ser batizado e receber a água do Espírito Santo para que as culpas fossem perdoadas.⁵²⁴ O nono sermão argumentava que o único capaz de perdoar os pecados era Deus; nem *guacas*, nem rios perdoavam e afastavam os pecados, da mesma forma que oferecer alimentos ou animais também não curariam a ferida do pecado. O *Cathecismo* explicava que fazer isso para se livrar dos pecados era engano do demônio e mentira, embuste dos feiticeiros.⁵²⁵ O sermão apresentava os perdões dados por Cristo ao longo de sua vida pública, como fizera como o ladrão na cruz e com Maria Madalena. Assim, os índios eram chamados ao perdão, convidados a abdicar de tudo que os afastava de Deus. Com base em uma passagem do Evangelho de Mateus, capítulo 9, o sermão destacava que Deus não queria a morte do pecador, mas sim, a sua conversão. Todos eram chamados a arrepender-se de seus pecados: “*Y sino es haziendo lo que os tengo dicho, nadie puede salir de su peccado [...]. Y cada noche antes de dormir pensad primero vuestros peccados e pedid a DIOS perdón dellos haziendo como os tengo eseñado*”.⁵²⁶

No que se refere aos sacramentos, vale chamar a atenção para o que o *Cathecismo* pregava sobre a confissão, que era o sacramento norteador do domínio dos religiosos sobre o rebanho, como a terceira assembleia limense buscou assinalar. Dessa forma,

o grande espaço, dedicado, em todos os catecismos, ao sacramento da Penitência revela a importância que esse sacramento assumia para os jesuítas, tanto em sua ação missionária quanto em relação com a importância que, para eles próprios, adquiria o exame de consciência, analisado em seus detalhes nos fundamentais *Exercícios espirituais* de santo Inácio.⁵²⁷

⁵²³ Ibidem, p. 22-23.

⁵²⁴ Sermón IX- Que no Basta so la fé para salvarse, y que es menester que el que ha peccado haga penitencia: y exhortase al arrepentimiento de los pecados. In: *Tercero Catecismo*, p. 53.

⁵²⁵ Ibidem, p. 52.

⁵²⁶ Ibidem, p. 53.

⁵²⁷ AGNOLIN, Adone, op. cit., p. 189-190.

Dito isso, o sermão de número 12 alertava que os que não se confessassem da forma correta, deixando de mencionar alguma de suas falhas, acabavam incorrendo em um pecado muito maior, confessando mal e enojando terrivelmente a Deus.⁵²⁸ É preciso ficar de joelhos diante do sacerdote e admitir todos os seus pecados, sem esconder nenhum. Para facilitar o mapeamento e a exposição dos pecados, o sermão orientava o penitente a fazer um exame de consciência. A esse respeito, Estenssoro Fuchs⁵²⁹ destaca que uma das novidades que a confissão exigiu foi o trabalho prévio de memorização e introspecção que implicava no exame de consciência. O autor ainda diz que era preciso “localizar, classificar, contar e, finalmente, registrar pensamentos e ações”.⁵³⁰

Da mesma forma que não houve vergonha ao pecar, que não houvesse em confessar os mesmos, exortava o sermão. Assim como no nono sermão, no 12º também apareciam exemplos de personagens da Bíblia que reconheceram o seu pecado e se converteram, como Maria Madalena novamente, o publicano e São Pedro. A ideia era que a partir da confissão se buscasse a conversão para viver sempre conforme os ensinamentos de Deus, com uma vida plena em graça e glória.

Por fim, ressaltamos os sermões que frisavam a temática de outras práticas idolátricas que eram reprimidas há muito pelos religiosos. A feitiçaria ainda era um problema muito recorrente nos Andes e, como vimos, buscou-se erradicá-la desde a primeira década de evangelização no Novo Mundo. Visando o triunfo sobre essa prática, o 19º sermão pregou sobre essa temática.⁵³¹ Aqui, os feiticeiros foram concebidos como aqueles que agiam contra a lei de Deus, sendo mais próximos do diabo, o inimigo mortal dos homens. Nas palavras do catecismo, da mesma forma que Jesus enviou seus apóstolos e discípulos para espalhar a verdade, o diabo enviou os seus ministros, que são os feiticeiros, para enganar os homens. É possível perceber que esse sermão em muito se baseia em um dos capítulos da segunda ação, que discutiu sobre os ministros do diabo.

Os feiticeiros eram associados a tigres e lobos que matavam e despedaçavam as almas. Esses não saberiam o que estava por vir, como alegavam, pois somente Deus era conhecedor, segundo o *Catecismo*. As festas que eram costumes entre os índios foram consideradas

⁵²⁸ Sermón XII- En que se trata, como y para que la confession sea qual deve, há de preceder examen de la cõnsiencia: y como de necesidad ha de ser entera sin occultar peccado alguno: y la seguridad que ay por el gran secreto que estan obligados a los Confessores. In: *Tercero Catecismo*, p. 67-71.

⁵²⁹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 218.

⁵³⁰ Idem.

⁵³¹ Sermón XIX- En que se reprehende los hechizeros, y sus supersticiones, y ritos vanos. Y se trata la diferencia que ay en adorarlos Christianos las ymagenes de los Sanctos, y adorar los infieles sus ydolos, o Guacas. In: *Tercero Catecismo*, p. 109.

verdadeiras adorações ao diabo, e assim, o *Cathecismo* recomendava que os índios, agora cristãos, não as praticassem.⁵³² O sermão também deixava clara a diferença existente entre a adoração prestada aos ídolos pelos índios e a adoração prestada aos santos por meio de suas imagens:

Hijos mios muy diferente cosa es lo que hazen los Christianos, y lo que hazeys vosotros Los Chrisianos no adoran, ni besan las ymagenes, por lo que sin, ni adoran aquel palo o metal, o pintura, mas adoran a Jesu Christo en la ymagen del Crucifijo y a la madre de Dios nuestra Señora la Virgen Maria en su ymagen, y a los sanctos tambien en sus imágenes, y bien saben los Christianos que Jesu Christo y nuestra Señora y los Sanctos estan en el cielo vivos e gloriosos y no estan en aquellos bultos o ymagenes.⁵³³

Nesse sentido, o sermão enfatizava que somente Deus era digno de culto e somente Nele deveria ser posta a confiança, e os santos deveriam ser reverenciados por serem criaturas e amigos de Deus.⁵³⁴

Ainda no tocante ao bloco dos mandamentos, o catecismo buscou erradicar a embriaguez entre os autóctones. Essa era definida como a morte da alma e do corpo. Além disso, essa prática “constitui[a] um traço fundamental na imagem negativa do indígena”.⁵³⁵ O 23º sermão⁵³⁶ alerta aos que se embriagavam que eles não entrariam no céu e teriam como companhia o diabo no inferno. O sermão também apresentava quatro danos que a embriaguez causava: dano à saúde; dano ao entendimento e ao sentido; e a bebida retiraria a fé em Cristo e faria com que os índios voltassem a praticar as idolatrias.⁵³⁷ Por meio da bebida, segundo o sermão, os índios eram capazes de praticar coisas terríveis, como o adultério e o homicídio, por exemplo. O sermão também fez menção aos *taquies*, que eram coordenados pelo demônio: “*Por que pensays que el diablo anda tan diligente en ordenar borracheras y taquies. Porque en ellos pierde Jesu Christo todo lo que gana con los predicadores y doctrina christiana y baptismo, y cobra el diablo todo lo que ha perdido*”.⁵³⁸

Podemos perceber que o que a Igreja dos Andes buscou, a partir de 1583, foi tentar pôr um fim definitivo a todas as manifestações do demônio que deturpavam a ação evangelizadora no território, expressas por meio das idolatrias. O combate à crença indígena

⁵³² Ibidem, p. 114.

⁵³³ Ibidem, p. 115.

⁵³⁴ Ibidem, p. 117.

⁵³⁵ HELM, Franz, op. cit., p. 105.

⁵³⁶ Sermón XXIII- Contra las borracheras- En que se enseña como la embriaguez de suyo es peccado mortal, y los daños que haze en el cuerpo, causan enfermedades, y muertes, y en el sentido entorpeciendole, y en el alma obrando grãdes peccados, de incestos y homicidios, y sodomías y cobre todo que es principal medio para destruir la fé, y sustentar las supersticiones & ydolatrias. In: *Tercero Cathecismo*, p. 139-147.

⁵³⁷ Ibidem, p. 142-145.

⁵³⁸ Ibidem, p. 145- 146.

aumentou e o *Tercero Cathecismo* tornou-se a arma para tentar vencer todas as peripécias do paganismo do Novo Mundo, colocando a idolatria como o cerne do material, fio condutor de grande parte dos sermões.

De certo modo, tanto o Terceiro Concílio de Lima como o *Tercero Cathecismo* são exemplos de adaptação das diretrizes de Roma à realidade que foi encontrada e apreendida por todos os membros da Igreja católica que atuaram nos Andes. Pautando-se em grande medida sob as normas que vinham da Europa, a Igreja, a partir da assembleia de 1583, alcançou um novo momento em que apresentava bases mais sólidas para combater o paganismo. Nas palavras de Fredson Martins,

o que temos é um exemplo claro da adaptação direta pela qual as diretrizes tridentinas passaram para se adequar à realidade da igreja americana, uma vez que o bispo de Lima não precisa[va] seguir *ipsis litteris* as normas impostas pelo Concílio de Trento, podendo modificá-las de acordo com as exigências locais.⁵³⁹

As recomendações do *Tercero Cathecismo* e das provisões conciliares do Terceiro Concílio perdurarão para além do século XVI como modelo de evangelização da população nativa, sendo a base de elaboração de ferramentas e materiais de evangelização que surgirão nos séculos vindouros, o que só ajuda a reforçar a importância que o Terceiro Concílio Limense teve para a igreja do Novo Mundo no tocante à organização eclesiástica e a metodologia evangelizadora que visava a ocidentalização a partir da fé. Por esse ângulo, nas palavras de Helm,⁵⁴⁰ Acosta, ao elaborar o catecismo, viu primeiramente a necessidade de humanizar o nativo para depois cristianizá-lo. Essa humanização se baseou numa vivência pautada pela cultura cristã católica, da qual o monarca era adepto e, conseqüentemente, os súditos também deveriam ser.

⁵³⁹ MARTINS, Fredson Pedro, op. cit., p. 168.

⁵⁴⁰ HELM, Franz, op. cit., p. 106.

CAPÍTULO 3- O TERCEIRO CONCÍLIO DE LIMA PARA ALÉM DO SÉCULO XVI

“Portanto, irmãos, escolhei entre vós sete homens de boa reputação, cheios do Espírito Santo e de sabedoria, para que lhes confiemos essa tarefa”.

At 6, 3.

3.1- Panorama

Nas próximas linhas discutiremos como as determinações do Terceiro Concílio Limense exerceram influência sobre as obras de alguns autores que se debruçaram sobre a evangelização indígena nas primeiras décadas do século XVII. Dessa forma, destacando a relevância de que essa assembleia teve no território andino e levando em consideração que as suas recomendações, consonantes com o Concílio de Trento, permaneceram vigentes no local mesmo após a celebração de novos concílios,⁵⁴¹ buscaremos apresentar, a partir de dois autores⁵⁴² localizados nos trinta primeiros anos do século XVII, elementos que foram debatidos na terceira assembleia e que de modo direto ou indireto foram levantados e/ou abordados por esses agentes.

Não é nosso intuito aqui tomarmos como certeza a probabilidade de que os autores leram e se pautaram de forma estrita às recomendações do encontro de 1582-83 até porque quando as duas obras foram escritas já havia acontecido novas assembleias nos Andes. Com efeito, procuraremos discutir como a realidade da evangelização pensada foi posta em prática no alvorecer do novo século, se ela se afastou do recomendado ou não. Procuraremos também refletir como a repressão às manifestações ditas pagãs, que vinham se estruturando desde o início da colonização dos Andes, foram abordadas no XVII, momento em que a Igreja estava mais estabilizada no vice-reinado do Peru, muito graças à terceira assembleia. Mas não podemos deixar de considerar que os autores que aqui serão analisados foram contemporâneos à terceira assembleia de Lima.

A Igreja no período em questão encontrava-se em um processo de consolidação, pois passados quase cem anos de colonização espiritual no Peru já era possível perceber alguns indicativos de sucesso ou não da sementeira da Palavra de Deus no coração dos nativos. Entre

⁵⁴¹ O Quarto Concílio Provincial de Lima foi celebrado no ano de 1591 e o Quinto Concílio Provincial de Lima se deu no ano de 1601.

⁵⁴² Analisaremos as obras de Felipe Guaman Poma de Ayala e de Pablo Joseph de Arriaga.

os fatores que ainda permaneciam vigentes no local, para o incômodo dos religiosos, estava o culto aos ídolos. Nesse sentido,

pode-se dizer que no século anterior o ideal da igreja local e o cultivo de um certo grau de diálogo intercultural havia tido precedência sobre a pregação do Evangelho, mas no século XVII verificou-se, com preocupação, que as religiões pagãs haviam sobrevivido e continuavam a afetar as vidas dos nativos de milhares de formas diferentes.⁵⁴³

Com o que a Igreja considerava um triunfo ‘parcial’ do demônio e de suas manifestações até aquele momento, observa-se nos Andes uma repressão maior do que a que existia até então, e que vinha sendo debatida nos concílios do primeiro século de evangelização. A repressão ao demônio ganhou novos elementos que visavam pôr um fim definitivo às práticas tomadas como demoníacas, de forma a garantir a vitória da Igreja da Contrarreforma no Novo Mundo.

Como dito anteriormente, a Igreja na América contava com tribunais inquisitoriais, porém seus braços não alcançavam os delitos indígenas. Sua tarefa principal, segundo Barnadas, “era suprimir o judaísmo e o protestantismo (bem como a feitiçaria e o desvio sexual)”.⁵⁴⁴ Conforme Estenssoro Fuchs,⁵⁴⁵ em meados de 1610 o descobrimento da –persistência da –idolatria permitiu a instalação da última das grandes instituições do período de consolidação colonial. Essa instituição foi a Extirpação de Idolatrias.⁵⁴⁶ Nesse sentido,

a descoberta aparentemente casual de que certas práticas pagãs haviam persistido na região desencadeou uma guerra feroz, conduzida por métodos inquisitoriais. A pregação contra a idolatria seria realizada sistematicamente em cada povoado; aqueles considerados culpados eram denunciados às autoridades, e ou se “reconciliavam”, ou eram julgados como “contumazes”. O resultado foi o aprisionamento, a destruição física de todo símbolo considerado idólatra e duros castigos aos chamados feiticeiros. Os índios se viram efetivamente aterrorizados e obrigados a viver suas vidas numa duplicidade esquizofrênica.⁵⁴⁷

É diante desse cenário de instituição da pastoral do medo, que em até certo ponto se mostra aterrorizante, que estão situadas as obras de Felipe Guaman Poma de Ayala e de Pablo Joseph de Arriaga. O período foi de uma pastoral que tinha como mote a implantação do medo no rebanho, para, por este meio, dominar a consciência do mesmo. Tendo como cerne

⁵⁴³ BARNADAS, Josep M., op. cit., p. 539.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 540.

⁵⁴⁵ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 243.

⁵⁴⁶ Instituição própria da América Hispânica que tinha como objetivo identificar, punir e condenar os desvios indígenas que persistiam no território. Criada com base na Inquisição europeia, a partir do século XVII essa entidade utilizou de inúmeros métodos para erradicar o paganismo do Novo Mundo, sendo que assim como a sua instituição modelo, as ações aconteciam por meio das visitas. Um texto que ajuda a compreender a ligação entre Extirpação de Idolatrias e Inquisição, bem como a atuação da instituição americana é GAREIS, Iris. “Extirpación de Idolatrias e Inquisición en el Virreinato de Peru”. In: *Boletín Del Instituto Riva Agüero*, n. 16, Lima, p. 55-74, 1989.

⁵⁴⁷ BARNADAS, Josep M. op. cit., p. 239-240.

questões discutidas nos capítulos anteriores, como sistemas de organização da população nativa, a ocidentalização e recomendações-chave das assembleias da segunda metade do século XVI, nas próximas linhas serão aprofundados alguns pontos que julgamos necessários nas obras de ambos para identificarmos a permanência de ideias evangelizadoras que foram promulgadas no encontro de 1582-83, sendo que indiscutivelmente as mesmas sofreram adaptações ao novo momento da Igreja andina.

Em certa medida as duas obras retrataram a evangelização tendo como base o panorama discutido anteriormente. Pensando ambos como complementares e não como antagônicos, Guaman Poma analisou dentre outros pontos a realidade da evangelização nos *pueblos*, enquanto Arriaga propôs um tutorial para o combate às idolatrias no Peru do século XVII.

3.2- A obra de Felipe Guaman Poma de Ayala e a sua importância para o período colonial andino

“Você irá para aqueles a quem eu o mandar e anunciará aquilo que eu lhe ordenar”.

Jr 1, 7.

O primeiro autor que trabalharemos é o índio Felipe Guaman Poma de Ayala e sua obra, material de suma relevância que nos possibilita compreender vários aspectos que circundavam a sociedade colonial do vice-reinado do Peru, bem como questões ligadas à colonização espiritual do local. Guaman Poma foi um índio que, de acordo com Frédéric Duschetsne,⁵⁴⁸ nasceu provavelmente em 1535 na região de Lucanas, no Peru, e faleceu em 1616, um ano após a publicação de seu trabalho, a *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ele era filho de Huaman Mallqui de Ayala, membro da nobreza local, e de Juana Chuquitanta Curi Ocllo, filha do inca Tupac Yupanqui. Assim, o indígena era pertencente tanto à nobreza nativa quanto à nobreza yarovilca estabelecida nos Andes. De acordo com Luiz Estevam

⁵⁴⁸ DUSCHESNE, Frédéric. Felipe Guaman Poma de Ayala, chroniqueur à La croisée des mondes. In: KOUAMÉ, Nathalie (dir.); MEYER, Éric P. (dir.); et VIGUIER, Anne (dir.). *Encyclopédie des historiographies: Afrique, Amériques, Asies : Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Presses de l'Inalco. Disponível em <<http://books.openedition.org/pressesinalco/21819>>. Acesso em 22 de dezembro de 2020, p. 607.

Fernandes,⁵⁴⁹ o sobrenome ‘Ayala’ foi incorporado pelo pai de Guaman Poma devido ao fato dele ter salvado o capitão Luís Avalos de Ayala das tropas da Coroa espanhola.

O cronista é considerado um índio ladino, ou seja, aquele que fora alfabetizado e cristianizado pelos espanhóis.⁵⁵⁰ Ainda sobre essa definição, nas palavras de Rafael Gallegos Vázquez,

ladino é um sujeito social que se reconhece a si mesmo e é reconhecido pelos demais, não porque fenotípica ou culturalmente seja igual, mas por sua posição de dominador em função de uma ideologia discriminatória que o faz ver-se como superior em relação ao sujeito social “índio”, e como inferior em relação a “outros” grupos.⁵⁵¹

Assim, podemos situar Guaman Poma no meio termo entre os índios e os espanhóis, em uma posição que o faz superior em relação aos primeiros, mas inferior quanto ao homem branco. Em conformidade com Stern,

como “personalidade histórica”, Guaman Poma não representa simplesmente uma mentalidade indígena “pura” que reflete a visão pré-hispânica do mundo. Em vez disso, Guaman Poma representa o surgimento de um novo personagem histórico –o índio “ladino” que sofre no seio de uma sociedade que de uma vez só o utiliza e lhe rechaça.⁵⁵²

Durante sua vida o Guaman Poma exerceu inúmeros ofícios, tendo servido “como funcionário na primeira composição de terras de Huamanga em 1594”.⁵⁵³ Ele foi “alfabetizado e cristianizado por seu irmão menor, um eclesiástico mestiço, e exerceu durante a segunda metade do século XVI funções de “protetor dos índios” e “tenente geral do corregedor” em Andamarca”.⁵⁵⁴ Para mais, ele teria sido escriba, intérprete, assistente do corregedor de sua província nativa e visitante eclesiástico.⁵⁵⁵ Vale enfatizar, novamente com base em Duschetsne,⁵⁵⁶ que o índio acompanhou por um tempo considerável o religioso Cristóbal de Albornoz, que foi o responsável pela identificação e repressão ao movimento *Taki Onqoy* que analisamos no capítulo anterior. Albornoz foi um dos religiosos mais efetivos

⁵⁴⁹ FERNANDES, Luiz Estevam de O. “Análises iconográficas da obra de Felipe Guaman Poma de Ayala”. In: *Ideias (Unicamp)*, v. 13, 2006, p. 152.

⁵⁵⁰ PORTUGAL, Ana Raquel. “Os desenhos do cronista Guaman Poma de Ayala e a discussão da alteridade”. In: *Ideias (Unicamp)*, v. 13, 2006, p. 62.

⁵⁵¹ VÁZQUEZ, Rafael Gallegos. *Los conceptos “indio” y “ladino”*: Construcciones histórico sociales definidas por sus Relaciones. Quetzaltenango: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Facultades de Quetzaltenango; Universidad Rafael Lasndívar. Septiembre de 2003, p. 10.

⁵⁵² STERN, Steve J. “Algunas Consideraciones Sobre la Personalidad Historica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala”. In: *Historica*, Vol. II, Núm. 2, 1978, p. 228.

⁵⁵³ STERN, Steve J., op. cit., p. 225.

⁵⁵⁴ DELER, Jean-Paul. “La Ciudad Colonial Andina en los Ojos de Guaman Poma de Ayala”. In: *Procesos-Revista Ecuatoriana de Historia*, n. 27, Quito, 2008, p. 6.

⁵⁵⁵ DUSCHESNE, Frédéric, op. cit., p. 607.

⁵⁵⁶ Idem.

no trabalho com a repressão às idolatrias. Todos esses ofícios exercidos por Guaman Poma lhe foram úteis para a elaboração de sua obra.

É importante notar que essa elite da qual Guaman Poma fazia parte, e que “era tão só um punhado de homens”,⁵⁵⁷ percebeu que a sua integração na sociedade passava por essa aceção da cultura letrada oriunda da Europa, para, a partir daí, agir naquela realidade. O índio ladino é um personagem que se destaca nesse cenário, pois “ao passar da oralidade à escrita, se abriam à cultura europeia, o que supunha não só novos saberes, mas também novos modos de pensar”.⁵⁵⁸ Este novo modo de pensar possibilitou, como veremos, que através de seus escritos Guaman Poma contribuísse para o êxito da colonização, e também defendesse o projeto executado pela empresa colonial, conservando os índios como súditos de segunda grandeza da Coroa, uma vez que os naturais já eram assim considerados devido aos esforços do *Patronato* ao longo do XVI. De forma ambivalente, igualmente denunciava-se os descasos realizados pelos agentes nesse processo. A respeito dos índios que se submetiam ao projeto colonial, estes “pagavam tributos, demonstravam lealdade ao rei e à Igreja e, assim, mantiveram a autonomia de seus domínios e a posição social herdada de seus antepassados”.⁵⁵⁹

As relações com a Igreja, da qual Guaman Poma havia tido intenso contato, uma vez que fora alfabetizado e catequizado, também exerceram um papel determinante, já que

parte daquela população usou a religião para melhorar sua condição e situar-se na nova sociedade colonial. Esta classe melhor posicionada para se aproveitar das novas condições sociais era a elite política e social indígena [...], porque já tinham mais mobilidade dentro de sua própria sociedade e também porque receberam de parte dos mesmos conquistadores um tratamento privilegiado respondendo a estratégias políticas e sociais próprias dos espanhóis.⁵⁶⁰

Raminelli⁵⁶¹ também ressalta que outra forma da elite letrada de Cuzco, bem como a de outros locais do vice-reino destacar-se diante dos demais, era a utilização do título honorífico de “Don”, que fora utilizado por Guaman Poma.

⁵⁵⁷ ALAPERINE-BOUYER, Monique. Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas. In: DECOSTER, Jean-Jacques (org.). *Incas cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p.106.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 115.

⁵⁵⁹ RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena da Nova Espanha. Alianças e conquistas. In: *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 27, 2009, p. 86.

⁵⁶⁰ DECOSTER, Jean-Jacques. La sangre que mancha: la Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos. In: _____. *Incas cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 196.

⁵⁶¹ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 92.

A *Nueva Corónica y Buen Gobierno* é uma crônica, uma carta endereçada ao monarca espanhol e que retrata a realidade da empresa colonizadora no vice-reinado do Peru. A obra foi dividida em duas partes: conforme Jean-Paul Deler,⁵⁶² a primeira parte intitulada *Nueva corónica* discute a temática do passado da sociedade incaica até a chegada dos espanhóis, enquanto a segunda parte, o *Buen gobierno* aborda o que aconteceu após o início da colonização, tecendo uma análise crítica sobre esse processo e a situação à qual os nativos foram submetidos. Além disso, nessa segunda parte o índio sugere ao monarca uma nova forma de governo para o Peru colonial. Entretanto, esse novo modelo de governança não nega ou abdica a figura do monarca, ou seja, “o projeto político de Guaman Poma imagina o espaço indígena, dentro das coordenadas da cristandade, como se tratasse de um pequeno reino com autonomia política de ordem local, embora anexado ao império espanhol”.⁵⁶³ Por isso que as críticas contundentes escritas por Guaman Poma direcionadas à sociedade colonial não são um pleno rechaço ao colonialismo, mas são reflexos da marginalização dentro do sistema.⁵⁶⁴ O índio busca uma reparação por parte do monarca sem, contudo, contestar o cenário decorrente do Antigo Regime. De acordo com Ronald Raminelli,

por certo, não era o soberano a instância única de análise de pedidos e resolução de querelas, mas o fluxo da correspondência se fazia em nome do rei. Simbolicamente, o monarca atuava como centro de decisão, como instância superior para resolver conflitos e difundir normas.⁵⁶⁵

Guaman Poma tinha pretensões próprias com a elaboração da sua crônica. Nessa lógica, Stern ressalta que “não obstante suas críticas agudas e amargas à sociedade colonial, [o índio] busca um papel dentro do mesmo sistema colonial, participando como ajudante menor em um sistema desenhado para despojar aos indígenas”.⁵⁶⁶ Stern ainda nos oferece um paradoxo que surge diante do papel exercido pelo índio ladino:

Por um lado, Guaman Poma serve como funcionário da sociedade colonial e trata de apresentar-se como um homem de “cultura”, vestido em roupa espanhola, com cabelo cortado ao estilo europeu, e capaz de falar, ler, e escrever o castelhano. Por outro lado, Guaman Poma é membro da raça ou cultura dominada, incapaz por sua origem e vida social de adotar perfeitamente as modalidades hispânicas, ou de alcançar o respeito social dos espanhóis.⁵⁶⁷

⁵⁶² DELER, Jean-Paul, op. cit., p. 7.

⁵⁶³ CORTEZ, Enrique E.; GARCÉS, Valenzuela Jorge. “Don Felipe Guamán Poma de Ayala y El Primer nueva coronica y buen gobierno 400 años después”. In: *Letras*, 85 (121), Lima, 2014, p. 8.

⁵⁶⁴ STERN, Steve J., op. cit., p. 227.

⁵⁶⁵ RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 76-77.

⁵⁶⁶ STERN, Steve, op. cit., p. 227.

⁵⁶⁷ Idem.

Também é devido a esse quadro político que Guaman Poma escreve a sua carta. Galgar postos novos por meio da intervenção direta do rei, gozando de prestígio: “O funcionário menor, que pretende transformar-se em grande conselheiro do rei, quer ser reconhecido como bom servidor de um mundo reformado, governado por elites de índios cultos como o mesmo Guaman Poma”⁵⁶⁸. Raminelli enfatiza que “para os moradores do ultramar, a distância por certo era um potente obstáculo na hora de receber as mercês”,⁵⁶⁹ contudo, essa dificuldade não impossibilitou Guaman Poma de tentar uma resposta do monarca. Sobre as mercês, Larissa Viana nos diz que “eram espécies de recompensas, doadas na forma de terras de servos ou mesmo de títulos que conferiam distinção e privilégio”,⁵⁷⁰ o que vai ao encontro com o que dissemos anteriormente. De acordo com Ana Raquel Portugal,

o cronista procurou através de sua obra solicitar o auxílio do rei para acabar com esse processo de desestruturação cultural e, de certo modo, sua mensagem refletia uma necessidade de resistir e ao mesmo tempo adaptar-se ao novo para não sucumbir.⁵⁷¹

Diante dessas primeiras considerações sobre a *Nueva corónica y buen gobierno*, é imprescindível apresentarmos dois ângulos de análise pelos quais buscamos compreender a obra de Guaman Poma. O primeiro é o do trato da obra do indígena como etnografia. Nesse sentido, a obra do índio pode ser comparada “ao caderno de notas de um antropólogo em que tenha sido registrado um trabalho de campo feito séculos atrás”.⁵⁷² No trato da obra como etnografia, as reflexões de Clifford Geertz também são de peso ímpar, pois nas palavras do autor, Guaman Poma “transforma de acontecimento passado, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente”.⁵⁷³ A ideia do autor, nesse sentido, é não deixar cair no esquecimento as atrocidades cometidas pelos agentes colonizadores, o que se transforma em um reflexo das ideias propostas para a ocidentalização dos naturais no Terceiro Concílio, uma vez que este encontro optou por um projeto de caráter paternalista.

Guaman Poma, membro da elite indígena letrada, não rechaça a proposta de ocidentalização dos naturais, mas a forma como alguns membros da administração colonial estavam realizando a ação. Dessa forma, Geertz⁵⁷⁴ enfatiza que praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear

⁵⁶⁸ Idem.

⁵⁶⁹ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 40.

⁵⁷⁰ VIANA, Larissa. Poder e cidade na América espanhola colonial. In: VIANA, Larissa; SANTOS, Lincoln Marques dos. *História da América I*, v. 1, Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010, p. 96.

⁵⁷¹ PORTUGAL, Ana Raquel, op. cit., p. 70.

⁵⁷² GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 280-281.

⁵⁷³ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: _____. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 29.

⁵⁷⁴ Ibidem, p. 15.

campos, manter um diário. Assim, o indígena explicitou o caminho percorrido por ele para obter as informações levantadas e registradas em seu trabalho, metodologia que em muito lembra aquela empregada pelo etnógrafo:

El autor don Felipe Guamán Poma de Ayala, digo que el Cristiano lector estará maravillado y espantado de leer este libro y crónica y capítulos y dirán ¿que quién me la enseñó, que cómo la puedo saber tanto?; pues yo te digo que ha costado treinta años de trabajo si yo no me engaño, pero a la buena razón veinte años de trabajo y pobreza, dejando mis casas e hijos y haciendas he trabajado entrándome a medio de los pobres y sirviendo a Dios y a Su Majestad, aprendiendo las lenguas, y leer y escribir, sirviendo a los doctores y a los que no saben y a los que saben, y me he criado en palacio, en casa del buen gobierno y en la Audiencia, y he servido a los señores visorreyes, oidores, presidentes y alcaldes de corte, y a los muy Ilustres In Cristos Señoría obispos y a los ilustres comisarios, y he tratado a los padres, corregidor, encomenderos, visitadores, sirviendo de lengua y conversando y preguntando a los españoles pobres y a indios pobres [...], y así me descubre sus pobreza y los padres sus soberbias, lo cual si lo escribiera lo que me ha pasado en los pueblos tanto trabajo de la soberbia de los padres, corregidor, encomendero, de caciques principales los que persigue a los pobres de Jesucristo.⁵⁷⁵

Vale notar que nessa descrição Guaman Poma elencou os serviços prestados por ele ao rei da Espanha e à Igreja, atitude que era muito comum quando alguém desejava legitimar seu próprio discurso e solicitar mercês ao rei. Guaman Poma também busca mostrar que está em um nível diferente da hierarquia, o que o difere dos demais índios. É preciso considerar que a sociedade moderna está assentada na ideia de ordens, que pressupõe hierarquias nas quais cada um possui um espaço determinado. António Manuel Hespanha sublinha que “esta pré-compreensão da sociedade como um todo ordenada de partes autônomas e desiguais constitui a moldura explicativa do modo de ser das estruturas institucionais modernas”,⁵⁷⁶ oriundas da Europa e que serão reproduzidas e reorganizadas nos trópicos. A partir de uma concepção atrelada ao aspecto divino, reforça-se a ideia dessa sociedade de ordens que

faz do mundo o reino da diversidade, um enorme conjunto de coisas infinitamente diferentes entre si e, em virtude dessas diferenças, hierarquizadas [...]. A perfeição da Criação residia justamente na heterogeneidade das coisas e no modo como esta heterogeneidade se enlaçava, umas e outras, em vista de uma participação harmônica no fim comum.⁵⁷⁷

É a partir dessa lógica que Guaman Poma busca a sua reivindicação, uma vez que, no papel de índio ladino que cooperou para a efetivação do projeto da empresa colonial, pretendia conquistar o que ele julgava ser seu por direito, dentro dessa sociedade hierárquica. Evocamos aqui, para dar mais profundidade à discussão, o conceito de indígena colonial, que

⁵⁷⁵ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica e Buen Gobierno*. Tomo II, Lima, 1615, p. 127.

⁵⁷⁶ HESPANHA, António Manuel. A Ordem. In: *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010, p. 52-53.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 54.

é revestido de um papel social que o índio ladino não possui. Maria Leônia Resende nos mostra que

ainda que os indígenas coloniais tenham encontrado uma estratégia para reafirmar sua condição nativa, a historiografia, preocupada em recuperar a “pureza cultural” lhes nega o papel como protagonistas de seu próprio destino, transformando a experiência histórica a que aqueles homens estiveram sujeitos a um processo inautêntico e espúrio.⁵⁷⁸

Nesse sentido, a partir das ideias de Resende,⁵⁷⁹ podemos dizer que ao redigir a sua carta, Guaman Poma buscou uma intervenção nas relações sociais, deixando o anonimato, para realizar um registro sobre o que os índios sofriam, contudo, não deixando de se colocar acima daqueles a quem ele advoga.

Portugal⁵⁸⁰ nos diz também que Guaman Poma passou um longo período de sua vida escrevendo sobre seus antepassados com base na tradição oral, informações coletadas durante suas viagens pelo *Tahuantinsuyu*.⁵⁸¹

Ainda no trato da obra como um trabalho etnográfico, e utilizando outro conceito cunhado por Geertz, partiremos da premissa de tratar a crônica como uma descrição densa. Dessa maneira, concebemos o escrito de Guaman Poma como detentor de uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras.⁵⁸² Assim,

fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.⁵⁸³

Em outras palavras, a crônica de Guaman Poma nos possibilita captarmos uma leitura da colonização do Novo Mundo narrada por um indígena que obteve papel ativo durante esse processo. O cronista Felipe Guaman Poma de Ayala pode ser compreendido, como diz John Monteiro,⁵⁸⁴ como um daqueles pensadores indígenas que mobilizaram seus conhecimentos diante da história fazendo com que a sua crônica, ou relato etnográfico, se transformasse em um registro que em muito contribui para a reconstrução do passado inca além de apresentar a

⁵⁷⁸ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Brasis coloniales: o gentio da terra nas Minas Gerais setecentista (1730-1800)*. In: *Anais do Latin American Studies Association- LASA*. Washington, D.C., 2001, p. 4.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁸⁰ PORTUGAL, Ana Raquel, op. cit., p. 63.

⁵⁸¹ Nome pelo qual também ficou conhecido o Império Inca.

⁵⁸² GEERTZ, Clifford, op. cit., p. 20.

⁵⁸³ *Idem*.

⁵⁸⁴ MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos; MONTEIRO, John (orgs.). *Tempos índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo*. Lisboa, 2000, p. 56.

realidade da ação colonizadora e dos seus agentes sem perder de vista, evidentemente, os interesses pessoais do cronista na redação da obra.

O segundo ângulo de análise da obra de Guaman Poma é o que trata da ação do indígena, bem como o teor de sua obra através da cultura política. De acordo com Rodrigo Motta, o conceito de cultura política “pode ser caracterizado como o conjunto de normas, valores, atitudes, crenças, linguagens e imaginário, partilhados por determinado grupo, e tendo como objeto fenômenos políticos”.⁵⁸⁵ Nesse sentido, o autor nos diz que

só faz sentido falar-se em cultura política quando se trata de normas, valores [...] razoavelmente arraigados, estruturados; quando se estabelecem tradições que são reproduzidas por várias gerações. O conceito não se aplica a fenômenos superficiais e passageiros.⁵⁸⁶

Todo esse conjunto explicitado por Motta não podem ser pensados de forma estática. São questões que estão em constante movimento, adaptando-se ao cenário local dentro de uma estrutura que abarca os Estados modernos e suas possessões marítimas.

A Nueva Corónica y Buen Gobierno está totalmente mergulhada na cultura política e na tradição do período, em que se destacam as concessões dispostas a partir do próprio rei, cabeça do Antigo Regime e fonte de toda a cultura política que transborda para as possessões do ultramar. Cabe dizer que “as culturas políticas exercem papel fundamental na legitimação de regimes, sendo seu uso extremamente eficientes”.⁵⁸⁷

Estabelecendo uma relação com a antropologia, segundo Ângela de Castro Gomes, quando o conceito de cultura política é utilizado no campo dos estudos antropológicos, o termo cultura é investido de uma força especial sendo definido como ‘um conjunto de significados’ que dá sentido às percepções dos homens sobre a realidade social.⁵⁸⁸ Essa questão é a que Rodrigo Motta intitula como ‘processos de legitimação política’. Para o autor,

os processos de legitimação política passam pelo estabelecimento de um imaginário que resume e simboliza, a nível da mentalidade popular, as mensagens e valores do poder. O poder necessita além das estruturas burocráticas, além das instituições representativas e/ou coercitivas, da criação de imagens que atinjam de maneira imediata os corações e mentes da população; frequentemente mais os corações que as mentes.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. “A história política e o conceito de história política”. In: *X Encontro Nacional da ANPUH/MG*, Mariana. LPH: Revista de História; Ouro Preto: Editora da UFOP, v. 6, 1996, p. 95.

⁵⁸⁶ Idem.

⁵⁸⁷ GOMES, Ângela de Castro. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel et al. (org.). *Culturas Políticas*. Ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 32.

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 29.

⁵⁸⁹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá, op. cit., p. 98-99.

Serge Bernstein apresenta uma visão que complementa a defendida por Castro Gomes e que de forma semelhante nos ajuda a refletir sobre a obra em análise. O autor⁵⁹⁰ salienta que a noção de cultura política, tal como surge aos olhos dos historiadores, está de forma estreita ligada à cultura global de uma sociedade, sem, todavia, se confundir totalmente com ela, visto que seu campo de aplicação possui incidência exclusiva sobre o político. Ou seja, como dissemos, a cultura abrangente na qual a obra do cronista está inserida está baseada na Contrarreforma e na lógica do Antigo Regime. Dessa forma, a cultura global está pautada, entre outras coisas, nos valores católicos e na ideia de privilégio. Nesse sentido, a concessão de mercês aos fiéis servos de Deus e súditos da Coroa que lutam em defesa da fé católica, assumida pelo Estado confessional e o *Patronato*, corresponde ao cenário em que se construíram as novas possessões europeias no Novo Mundo através de diversas ferramentas, como as *encomiendas* e outras distinções. Ademais, a não-confusão plena que Bernstein evidencia⁵⁹¹ nos faz lembrar que no quadro colonizador, todas as diretrizes postas em prática pelos Estados europeus nessa relação que unia religião e Estados do Antigo Regime por meio do *Patronato* precisaram sofrer algumas adaptações devido à realidade encontrada na América, daí, por exemplo, a criação do Conselho das Índias, órgão de cunho político e que foi explorado no primeiro capítulo.

Com base nessa proposta de análise, investigaremos indícios de recomendações do Terceiro Concílio em trechos específicos da obra de Guaman Poma, partindo dos seus relatos, bem como indicativos de persistência dos cultos idolátricos no território. Apresentaremos nas próximas linhas discussões da obra de Guaman Poma nas quais o autor menciona a evangelização que se desenrolou nos Andes, observando, como já dito, eventuais aproximações e distanciamentos com o sugerido pela terceira assembleia limense. Com base no que está descrito no prólogo da obra, nosso foco será o segundo volume de seu trabalho, o *Buen Gobierno*, pois “*la segunda parte de su obra [...] es un llamado al Buen Gobierno de las Indias por ello luego de biografar a los primeros virreyes, pesa a tocar detenidamente el conflicto entre la administración (laica o religiosa) y la población andina*”.⁵⁹²

Na lógica do Antigo Regime, a concepção de *Buen Gobierno* –ou “Bom Governo” – está associada à ideia de ‘dar a cada um, segundo sua natureza e condição’, ou seja, a manutenção das hierarquias fundadas nos princípios católicos da Segunda Escolástica, onde

⁵⁹⁰ BERNSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean- François (org.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 352-353.

⁵⁹¹ Idem.

⁵⁹² La Invasión y la Implantación del Régimen Colonial. In: Prólogo. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Tomo I, Lima, 1615, p. 57-58, grifos nossos.

“a ordem, e a desigualdade que ela comporta, seriam, assim, compatíveis com a plenitude e a perfeição”.⁵⁹³ Em outras palavras, a evangelização é associada à manutenção da ordem imposta: “esta ideia de que todos os seres se integram, com igual dignidade, na ordem divina, apesar das hierarquias aí existentes, explica a especialíssima relação entre humildade e dignidade que domina o pensamento social e político medieval e moderno”.⁵⁹⁴

Vale notar que ao longo da sua crônica inúmeras vezes Guaman Poma salienta que *no hay remedio* para os abusos cometidos pelos agentes do corpo colonial. Isso nos leva a crer que a solução, o remédio para curar todas as atrocidades cometidas é a complacência e a restituição advindas das mãos do próprio Felipe III,⁵⁹⁵ que viria ao socorro dos índios oprimidos, sem deixar de utilizar da correção quando necessário fosse. Tais abusos acabam por ir à contramão do que instituía o terceiro capítulo da terceira sessão da assembleia de 1582-83. O decreto

ruega por Jesuxto y amonesta a todas las justicias y gobernadores que se muestren piadosos con los yndios y enfrenen la ynsolencia de sus ministros, quando es menester, y que **traten a estos yndios no como esclavos sino como a hombres libres y vassallos de la magestad real**, a cuyo cargo los ha puesto Dios y su yglesia. **Y a los curas y otros mynistros ecclesiásticos manda muy de veras que se acuerden que son pastores y no carniceros y que como a hijos los han de sustentar y abrigar en el seno de la charidad christiana.**⁵⁹⁶

O Terceiro Concílio aborda os índios e os trata como vassalos do rei. Entretanto, não são quaisquer índios, ou seja, são aqueles que se submetem ao processo de ocidentalização. Dessa forma, Guaman Poma não deixa de realizar suas considerações com base neste discurso, pois embora fale dos abusos, a sua ideia de *Buen Gobierno* está associada à cristianização. A respeito dessa subordinação, à qual ele mesmo se submeteu, pois ele é um índio vassalo do rei e cristão, é significativo ressaltar que ela “não representaria menor dignidade, mas antes apenas um específico lugar na ordem do mundo, que importaria a submissão funcional a outras coisas”.⁵⁹⁷

Algumas considerações merecem ser feitas no trecho da crônica intitulado *El primero comienzo del padre*. Nesta passagem da crônica o autor narra inúmeras atitudes realizadas pelos religiosos nos *pueblos*, onde alguns pontos nos chamam a atenção. De forma enfática Guaman Poma sinaliza que os religiosos não fazem o que os bem-aventurados fizeram; assim,

⁵⁹³ Hespanha, António Manuel, op. cit., p. 56.

⁵⁹⁴ Idem.

⁵⁹⁵ Filho de Felipe II, este monarca ascendeu ao trono no ano de 1598.

⁵⁹⁶ Acción III, Cap. III- De la defensa y cuydado que se deve tener de los yndios. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 344, grifos nossos.

⁵⁹⁷ HESPANHA, António Manuel, op. cit., p. 55.

o autor questiona *¿cómo puede dar buen ejemplo a los indios deste reino?*⁵⁹⁸ O que fica claro para nós é a realidade abordada pelo cronista que em muito está distanciada do que foi recomendado pela terceira assembleia limense. Lê-se na crônica que

los dichos padres de las doctrinas son tan soberbiosos y coléricos y muy atrevidos, que se toman con los justicias y españoles, soldados, y con los caciques principales, y con los indios pobres, y con las indias, como borracho, sin temor de Dios y de la justicia dan de palos y se defienden de ellos, y luego dice que son sacerdotes, comenzando ellos con su lengua y manos; y así destruye todo el reino con color de llamarse propietario, y no hay remedio en todo el reino. Y así por ellos se ausentan los indios, indias.⁵⁹⁹

Parte das críticas que Guaman Poma tece nesse item da crônica possui ligação com os decretos discutidos na terceira sessão do Concílio de 1582-83, que abarcaram temáticas relacionadas ao aspecto moral do religioso. Um exemplo disso é a forma como os padres agem com os nativos nos *pueblos*:

Cómo los dichos padres de las doctrinas de cada pueblo toman haciendas de las dichas iglesias, o de los cófrades, o del hospital, y se las llevan diciendo que les ayuda, y lo gasta, **digno de castigo**. Y así le pide porque le ayuda del corregidor o del visitador, con color de ello **le roba a los indios sus haciendas y comunidad**.⁶⁰⁰

Nota-se aqui que a crítica ao comportamento do clero tem como cerne o comprometimento da obra evangelizadora. Assim, mais uma vez Guaman Poma está pensando no Terceiro Concílio e na ideia de *Buen Gobierno*.

Os padres são descritos por Guaman Poma como desobedientes que não guardam o que recomenda o Santo Concílio [Trento e III de Lima a nosso ver] e nem as ordenanças reais do monarca⁶⁰¹. Segundo o juízo do cronista são senhores tão absolutos que destroem os índios do reino.⁶⁰² Relembramos aqui o que o Terceiro Concílio orientava sobre guardar as suas determinações, não negligenciando as coisas que foram acordadas na assembleia, como ficou determinado no 24º capítulo da quarta sessão⁶⁰³ que analisamos no capítulo anterior.

Guaman Poma sugere o castigo aos padres infratores⁶⁰⁴ e em seguida continua a apontar desvios cometidos pelos padres na sua tarefa de ocidentalização nativa. Chama a atenção para padres que abusam de mulheres nativas de inúmeras formas: *Los dichos padres de las doctrinas tienen unas indias en las cocinas o fuera de ella que les sirven como su mujer*

⁵⁹⁸ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 10.

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 25.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 12, grifos nossos.

⁶⁰¹ Ibidem, p. 13.

⁶⁰² Idem.

⁶⁰³ Acción IV, Cap. XXIV- Que se publiquen en cada diócesis y se guarden los decretos de este Concilio. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 370-371.

⁶⁰⁴ Ibidem, p. 15.

*casada y otras por manceba, y en ellas tiene veinte hijos, público y notorio.*⁶⁰⁵ Portugal salienta que

os padres não respeitavam nem as mulheres nativas e por isso, nosso autor os denominou seres desprezíveis que não merecem ser respeitados. Junto com os demais funcionários espanhóis eles converteram a vida dos povos andinos em um verdadeiro suplício.⁶⁰⁶

Estenssoro Fuchs⁶⁰⁷ destaca que grande parte dos curas utilizava do sermão para fazer valer sua autoridade diante das acusações ou fiscalizações conduzidas pelos naturais e favorecer seus próprios interesses econômicos e sexuais.

Sobre a questão que envolve o convívio entre religiosos e mulheres, o Terceiro Concílio apresentou considerações nas provisões de número 18⁶⁰⁸ e 19⁶⁰⁹ da terceira sessão. O cronista sugere formas pelas quais os religiosos deveriam se portar no seu trabalho evangelizador, não levando quantias financeiras além do que fosse estabelecido, exortando também a não fazerem negócios indevidos com os naturais, como o Concílio⁶¹⁰ recomendava.⁶¹¹ O que mais preocupa Guaman Poma era o exemplo que esses agentes deveriam dar aos naturais, e que não o faziam devido às suas ações condenáveis: *¿qué ejemplo queréis que haga los pobres indios, y como quereis que con esto multiplique los indios en este reino?*⁶¹²

A confissão, sacramento muito discutido no Terceiro Concílio de Lima também foi destacado por Guaman Poma que enxergou erros por parte do clero. O cronista mostra que

los dichos padres confiesan a las indias en casas de la Iglesias y pila o sacristía, en cosas de oscura y sospechosas escondedijos [...] a las indias solteras por algún efecto y pecado de la fornicación, y de pecar con ellas, digno de castigo y buen ejemplo en este reino.⁶¹³

Havia também certo desvio quanto à correção e/ou orientação que o confessor deveria dar à sua ovelha na administração da penitência. Guaman Poma relata que os padres e os

⁶⁰⁵ Idem.

⁶⁰⁶ PORTUGAL, Ana Raquel, op. cit., p. 69.

⁶⁰⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 262.

⁶⁰⁸ Acción III, Cap. XVIII- Que los clérigos no acompañen mujeres ni sirvan a legos. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 352.

⁶⁰⁹ Acción III, Cap. XIX- De los que están amancevados o bien en compañía de mujeres. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 352-353.

⁶¹⁰ Acción III, Cap. V- La pena que incurren los curas de yndios que contractan o grangean. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 345.

⁶¹¹ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 18.

⁶¹² Ibidem, p. 21.

⁶¹³ Ibidem, p. 23.

curas responsáveis pela confissão são tão coléricos, loucos, soberbos e bravos como leões e sabem mais que raposa quando os autóctones lhes confessam.⁶¹⁴ Além disso,

por ello se huyen de la dicha confesión y encubren sus pecados, y por las penas que le dan en plata, diez pesos por lo menos, un peso a cada uno de los indios, aunque fuese bestia se huiría; que los dichos pares no lo hacen con amor y caridad el oficio que tienen de servir a Dios como sacerdote, lugar de Dios, y de sus santos en este reino.⁶¹⁵

Faltava caridade nessa evangelização desenvolvida e explicitada pelo cronista, e tal virtude foi o cerne da ocidentalização nativa pós Terceiro Concílio. Outro ponto é que alguns religiosos não cumpriam o estabelecido pela assembleia de 1582-83 no tocante à permanência nas *doctrinas* em detrimento da participação em festas litúrgicas. Guaman Poma destaca que os padres e os curas saíam de seus curatos e *doctrinas* indo a outro *pueblo* para festa, ou folga, ou passeio, deixando seus paroquianos sem atenção, o que era digno de castigo.⁶¹⁶ Lembremos que a determinação do 18º capítulo da quarta sessão⁶¹⁷ da terceira assembleia discorreu sobre esse ponto.

Sobre forasteiros, Guaman Poma também lançou algumas reflexões. O índio destaca que os padres não queriam administrar nenhuma atividade religiosa a esse grupo. Não queriam confessá-los, fazendo uso do suborno, nem enterrá-los, e nem batizá-los, como orientava a Igreja.⁶¹⁸ Os forasteiros também são pobres de Jesus Cristo, e assim, *si vosotros sois Cristo unido¿por qué no conversais con los pobres?*⁶¹⁹ Guaman Poma não quer que os índios se percam em decorrência dos erros e desleixos do clero. Sua proposta requer índios cristãos.

Destaca-se também a orientação que o indígena deu sobre guardar as recomendações do Santo Concílio [de Trento] e, conseqüentemente, os encontros limenses que são adaptações da assembleia europeia. A ênfase se dá na não participação do clero em assuntos da justiça,

sino que tenga el oficio y beneficio de sacerdote, y quiera y ame con amor a los pobres indios, y tenga caridad y temor de Dios y de la justicia, y no se meta a la justicia, ni tenga tratos ni contratos, ni consienta a meter mujeres a sus casas, y sea santo de Dios y cumpla el Santo Concilio y provisiones de los Ilustres Señorías Obispos, y todas las provisiones de Su Majestad.⁶²⁰

⁶¹⁴ Ibidem, p. 28.

⁶¹⁵ Idem.

⁶¹⁶ Idem.

⁶¹⁷ Acción IV, Cap. XVIII- Que por las fiestas de las ciudades no dexen sus doctrinas los curas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 369.

⁶¹⁸ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 33.

⁶¹⁹ Idem.

⁶²⁰ Ibidem, p. 36.

Lembremos o que destacamos acima que o quinto capítulo da terceira sessão do Terceiro Concílio discutiu sobre a proibição do clero em negócios na sessão.

Na parte destinada a abordar sobre as visitasões e a atuação do visitador nas mesmas, Guaman Poma tece críticas contundentes que apontam os culpados, que não são poucos, pelas misérias dos índios. Ressalta-se que as visitasões foram um ponto crucial discutido no Terceiro Concílio como vimos no capítulo anterior, sendo que grande parte da ocidentalização nativa se dava no seu desenrolar. No início da análise desse trecho, primeiramente o índio relembra a atuação do religioso Cristóbal de Albornóz durante as visitasões, nas quais o mesmo identificava e punia como se devia as idolatrias praticadas pelos nativos americanos, além de repreender sacerdotes que usavam da soberba entre outras atitudes para oprimir aos naturais.⁶²¹ Guaman Poma trata Albornóz como um modelo de visitador, uma referência para os demais, e a partir daí, é feita a crítica aos visitadores que se tomavam por corrupções, se afastando do que se esperava destes, em que o autor orientava a uma punição aos maus visitadores, pois estes espantavam os índios,⁶²² já que, além disso, muitos religiosos usavam da ameaça para conseguir o que queriam com os índios.⁶²³

Guaman Poma relata que até os *principais* eram alvo da ganância dos maus visitadores. Os *principais*, de acordo com Raminelli,⁶²⁴ eram os antigos caciques que acataram a ordem imposta pelo Antigo Regime, sem disporem de títulos e ordens, ao contrário do que acontecia na Península, contudo, eram tratados como nobreza de sangue. Segundo Raminelli,

os índios desfrutavam de pureza religiosa, não eram infiéis e nem podiam ser alvo dos inquisidores. Porém, eles estavam excluídos do sacerdócio e de alguns ofícios religiosos, sem que tal situação contradissesse o discurso oficial sobre sua limpeza de sangue.⁶²⁵

Os caciques aceitaram rapidamente os costumes europeus: “os chefes locais logo se consideraram aristocratas, aos moldes do Antigo Regime, demonstrando mais afinidades com a elite espanhola do que com a gente de sua jurisdição”,⁶²⁶ o que é perceptível também na própria posição assumida por Guaman Poma, que defendia os naturais, entretanto se colocava em uma condição intermediária entre eles e os europeus. Monique Alaperrine-Bouyer enfatiza que “os espanhóis sabiam que os senhores locais exerciam uma autoridade total sobre seus

⁶²¹ Ibidem, p. 104.

⁶²² Nota-se que neste trecho Guaman Poma questiona os maus visitadores, mas não põe em questão as punições que Albornoz aplicava aos índios desviantes.

⁶²³ Ibidem, p. 105.

⁶²⁴ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 140.

⁶²⁵ RAMINELLI, op. cit., p. 49.

⁶²⁶ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 88.

súditos e, portanto, contaram com sua colaboração para perceber eficazmente o tributo, organizar a *mita* e controlar a população”.⁶²⁷

A questão dos *principais*, ainda de acordo com Raminelli, nos faz perceber que “na nova conquista, os castelhanos evocaram os valores aristocráticos e o governo hereditário indígenas. De fato recorreram às chefias como intermediárias a fim de viabilizar a administração colonial”.⁶²⁸ O autor nos diz que “os caciques estavam, portanto, condenados a sobreviver como nobreza enquanto atuavam como agentes da Monarquia”.⁶²⁹ Em outras palavras, os agentes coloniais dependiam da ação dos *principais* para manter a ordem nos *pueblos* e efetivar as colonizações.

Seguindo com a sua descrição densa da realidade, o indígena listou inúmeras atitudes dos visitantes tidas como condenáveis, como a concessão do título de vigário,⁶³⁰ algo que era tarefa exclusiva do bispo, como analisado por meio das recomendações da quarta sessão do Terceiro Concílio. Os capítulos III e IV dessa ação orientavam como as visitas deveriam proceder, além de enfatizar o comportamento que era esperado dos visitantes ao exercer seu ofício.⁶³¹ É destacada na crônica a excessiva prática do suborno –*acohecha* –assumida por visitantes e religiosos lotados nos *pueblos* e *doctrinas*:

que los dichos visitadores y sus oficiales penan y hurtan y roban a los indios y a los dichos padres de la doctrina, y de las misas toman cuenta y llevan de las pilas y otras penas y de la iglesia y de cofrades, de cada cosa, y de otros cohechos de los cofrades doce pesos.⁶³²

Em sua narrativa, Guaman Poma enfatiza a punição que os padres soberbos mereciam, relembrando as penas estipuladas pelo *Santo Concilio dado em Lima*,⁶³³ sendo que de acordo com sua perspectiva, não há justiça no vice-reino, toda ela está em Castela.⁶³⁴ É importante destacar que, de acordo com o indígena, em alguns casos os padres e visitantes soberbos impunham sua vontade sobre os religiosos que cumpriam o que era recomendado: “*Como algunos visitadores son muy coléricos y soberbiosos, arrebatados; con ello atropellan a los dichos padres y a los indios y tienen miedo y no hay justicia porque es sierpe ellos, ni quiere favorecer a los pobres; de tanta gravedad guardemos Dios*”.⁶³⁵

⁶²⁷ ALAPERRINE-BOUYER, Monique, op. cit., p. 105.

⁶²⁸ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 85.

⁶²⁹ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 140.

⁶³⁰ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 105.

⁶³¹ Acción IV, Cap. IV- De la modestia y templanza que han de guardar los visitadores. In: VARGAS Ugarte, Rubén, Tomo I, p. 362.

⁶³² GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 105.

⁶³³ Ibidem, p. 107. Guaman Poma retoma a questão das penalidades na página 114.

⁶³⁴ Ibidem, p. 108.

⁶³⁵ Ibidem, p. 111.

O Terceiro Concílio também discutiu sobre o acolhimento aos testemunhos dos índios.⁶³⁶ Os religiosos de certa forma estavam resguardados por esse decreto, uma vez que o mesmo versava que nenhum cura poderia ser expulso da *doctrina*, salvo a veracidade da queixa e o acusado deveria assumir a culpa. Dessa forma, o caso então seria examinado pelo bispo ou por um delegado seu. Para mais, o decreto ressaltava que somente os índios que faziam parte do rebanho cristão poderiam apresentar suas queixas,⁶³⁷ ou seja, os que eram batizados. Contudo, lê-se na crônica que índios que tinham alguma contestação em alguns casos eram açoitados cruelmente, o que contribuía para o despovoamento do espaço, a hecatombe indígena:

Los dichos visitadores como tienen de ellos favor y ayuda del dicho visitador, en pasando la dicha visita a los dichos indios o a las dichas indias que se quejaron del dicho padre lo manda matar de azotes cruelmente porque pidieron justicia ante el visitador de este reino, y así por temoridad se ausentan los indios en este reino [...]. A los dicho indios que piden justicia los castiga gravemente y les afrenta, y como es negocio de visitador *no hay remedio*, antes recrece más daño en los pobres indios de este reino, de tanto trabajo se ausentan y se despuebla la tierra.⁶³⁸

E continua:

También diré acerca de los malos padres que hacen mal y daño y después se quejan del juez el buen visitador castiga muy bien conforme su culpa y le pena y le hace pagar todo el mal y daño y lo que le ha quitado a los indios, ejecutando las ordenanzas y el Santo Concilio aunque el padre ha amenazado que no se quejen y que le ha de matar de zotes a quien se quejare.⁶³⁹

Dito isso, Guaman Poma sugere uma forma de correção aos índios que primasse pela caridade e pelo amor, metodologia que fora discutida e sugerida pela terceira assembleia. O cronista relembra o arcebispo Toríbio de Mogrovejo, que visitava pessoalmente a sua jurisdição em alguns casos, e castigava como devia, visando uma *buena justicia* e o bem dos índios,⁶⁴⁰ em outras palavras, exercendo uma política paternalista. O primeiro arcebispo de Lima, Jerónimo de Loayza também foi mencionado na crônica, na tentativa de Guaman Poma em recordar as boas ações feitas por este bispo ao realizar obras com o objetivo de favorecer e cuidar dos pobres índios: “*Su Señoría Arzobispo Loaysa fue santo hombre, dejó grandes haciendas al hospital de los naturales de Santa Ana de la ciudad de los Reyes de Lima adonde acuden los pobres*”.⁶⁴¹

⁶³⁶ Acción IV, Cap. VI- Cómo y quando se há de rescebir el testimonio de yndios. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 363.

⁶³⁷ Idem.

⁶³⁸ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 111.

⁶³⁹ Ibidem, p. 115.

⁶⁴⁰ Ibidem, p. 117.

⁶⁴¹ Ibidem, p. 124.

Utilizando da metáfora Guaman Poma associa os membros do corpo administrativo colonial a animais que querem o mal dos pobres índios. De acordo com o índio, os religiosos e os seculares são serpentes, leões, tigres raposas, gatos e ratos que comem o pobre do índio e os desola em seu meio.⁶⁴² O cronista “equiparou os funcionários espanhóis a animais que apenas queriam devorar os pobres índios, pois por serem soberbos e não temerem a Deus eles achavam que podiam explorar e humilhar essa pobre gente”.⁶⁴³ Além disso, o autor destaca que eles se favorecem entre si, sendo que se o cacique –ou *principal* –vai ao socorro dos oprimidos, de nada adianta: “y si le defiende a este pobre indio el cacique principal le comen todos ellos y le mata, y así el cacique principal no le conozca de causas y civiles, criminales, porque son enemigos mortales en este reino”.⁶⁴⁴ E para todos esses casos, *no hay remedio*. Sobre os *encomenderos*, o autor diz que

los dichos encomenderos de los indios se entran a los indios como leones feroces, animales que come gente y no perdona, entrando a los pueblos de los indios dice que le sirva por el trabajo de ellos o de sus padres y de la conquista no sirviendo su padre en ninguna cosa.⁶⁴⁵

Em outro trecho da crônica, intitulado *Capitulo primero de los indios cristianos*,⁶⁴⁶ é possível perceber inúmeros pontos que contribuem para a percepção da influência das recomendações do Terceiro Concílio na *Nueva Corónica* e como o cronista pensou a evangelização que deveria se dar a partir de sua perspectiva. Em grande parte, este trecho do escrito de Guaman Poma aborda sobre as orações cristãs e sobre a imposição de alguns sacramentos, aspectos discutidos no decorrer da segunda sessão do Terceiro Concílio. Sobre as orações, o autor destaca a oração na língua nativa,⁶⁴⁷ o quéchua, recordando, de certa, forma, o que foi determinado pela terceira assembleia limense no sexto capítulo da segunda sessão,⁶⁴⁸ recomendando que ao monarca que

todo esto se le ha de enseñar a los indios para que rece cada el día a la Santísima Trinidad y a la virgen María y a todos los santos y santas ángeles y para que haga buenas obras del prójimo de las animas del purgatorio y para su anima de ellos e de su salud aquí entra toda la fe y buena obra de misericordia del cristiano, y es bueno para los indios de este reino.⁶⁴⁹

⁶⁴² Ibidem, p. 123.

⁶⁴³ PORTUGAL, Ana Raquel, op. cit., p. 69.

⁶⁴⁴ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 123.

⁶⁴⁵ Ibidem, p. 289-290.

⁶⁴⁶ Ibidem, p. 218-297.

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 223-225.

⁶⁴⁸ Acción II, Cap. VI- Que los indios aprendan en su lengua las oraciones y doctrinas. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 325.

⁶⁴⁹ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 232.

Em seu escrito Guaman Poma destaca⁶⁵⁰ que essas orações que deveriam ser rezadas pelos cristãos de todo o mundo, de forma especial os índios do vice-reinado, já que seriam bem melhores que os versos ensinados pelos padres seculares e os das demais ordens, com exceção dos jesuítas,⁶⁵¹ pois nelas os naturais causam mais ofensas a Deus,

y se ha de enseñarle como catecismo en la doctrina los domingos y fiestas, y miércoles, viernes y los sábados a los indios, indias, muchachos de la doctrina; y los padre y curas tengan este cuidado y los visitadores lo visite cuando vecitare la Santa Madre Iglesia en este reino, **y ponga penas y castigue.**⁶⁵²

No tocante ao sacramento da Eucaristia, o indígena pede atenção à participação dos naturais neste rito, uma vez que este sacramento não poderia ser dado a nativos que não fossem muito bem escolhidos, ou que estivessem na hora da sua morte arrependidos de seus pecados. Os que estivessem bêbados ou que tivessem provado *chicha*, vinho ou coca, não poderiam acessar o sacramento, pois a partir desses hábitos eram considerados idólatras e, assim, pecavam mortalmente e matavam-se uns aos outros.⁶⁵³ O cronista sugere novamente que os sacerdotes ensinassem a doutrina com amor e caridade, sem premiar ninguém,⁶⁵⁴ pois isso é habito tido como pecado mortal e mencionando o Concílio de Trento, alerta que o encontro orientou que isso não fosse feito, pois os infratores seriam castigados pelos Inquisidores e que Deus sabendo tudo o que faziam, não lhes permitiria entrar na outra vida⁶⁵⁵ [a eterna]. Guaman Poma pede o castigo aos agentes do corpo colonial que não servem aos pobres de Jesus Cristo, os índios:

y de hoy adelante le pene y le castigue muy gran mucho al padre primero, porque o usó el oficio de siervo de Jesucristo, al corregidor, encomendero, caciques, alcaldes y fiscales, sacristanes, cantores, mayordomos; porque no ha servido a los pobres de Jesucristo en todo este reino.⁶⁵⁶

A idolatria foi uma temática muito mencionada na crônica. A obra de Guaman Poma não deixa de ser também uma ferramenta que indica como erradicar os costumes dos nativos americanos que foram demonizados pelos religiosos. Podemos pensar que isso em muito se deveu primeiramente à formação do cronista que acompanhou de perto o combate às crenças pagãs, como já examinamos, e também ao novo cenário que existia no território naquele momento e que ressaltamos no início deste capítulo; a destruição da cultura primitiva ganhou

⁶⁵⁰ Ibidem, p. 236.

⁶⁵¹ Para Guaman Poma, somente a evangelização realizada pela Companhia de Jesus é frutífera. Os padres seculares e os regulares das demais ordens mais atrapalham e confundem os índios do que contribuem para a efetivação da conquista espiritual.

⁶⁵² Idem, grifos nossos.

⁶⁵³ Ibidem, p. 237.

⁶⁵⁴ Questões que de certa forma giram em torno dos capítulos III, IV e V da terceira sessão do Terceiro Concílio.

⁶⁵⁵ Ibidem, p. 239.

⁶⁵⁶ Ibidem, p. 242.

nova atenção e novas formas de execução. Para mais, vale destacar que Guaman Poma se mostrou “mais próximo às disposições e experiências anteriores ao Terceiro Concílio”,⁶⁵⁷ o que pode ter se dado em razão do período que acompanhou mais de perto as visitas e o trabalho de conversão indígena.

Por meio da crônica percebem-se alguns costumes que permaneciam no território mesmo após o desenrolar da ocidentalização. Os índios, no juízo de Guaman Poma, eram considerados preguiçosos, ladrões e jogadores, e não faziam outra coisa a não ser beber, brincar, tocar e cantar, não se lembrando, assim, de Deus, do rei e de nenhum serviço, lhes faltando humildade e caridade.⁶⁵⁸ Diante disso, o cronista pede em sua carta para que seja cumprido que todos os índios do vice-reinado fossem obedientes ao que ordenava a Igreja e os seus agentes, observando os Dez Mandamentos, o Evangelho, a lei de Deus,⁶⁵⁹ e que não fizessem mais ou menos do que o indicado, sendo castigados e queimados caso desobedecessem ao sugerido.⁶⁶⁰ Conforme orientava as determinações do nono capítulo da quarta sessão do Terceiro Concílio, sobre guardar os dias especiais da Igreja,⁶⁶¹ Guaman Poma orientava

que los indios no se acuerdan de misa ni de la doctrina, ni de sermón los domingos, ni fiestas, ni pascuas porque el demonio, que ellos llaman supay curaca, le manda y le aconseja que no tenga temor de Dios y del padre, que ellos les pleiteará, que más vale lo que ellos le manda y así no quieren servir a Dios.⁶⁶²

Esses índios, ludibriados pelo demônio, após a missa saíam às praças para realizar bebedeiras e *taquies*.⁶⁶³ Guaman Poma chamava atenção⁶⁶⁴ que mesmo aqueles índios mais cristãos estariam embebedados, embora soubessem ler, escrever, rezar e se vestir como os espanhóis. Segundo o autor, quando bebiam entravam em contato com o demônio, o que era um perigo, pois

si los dichos indios hiciesen sin borrachear las fiestas, ni comer coca, y sin idolatrar, fuera fiesta de cristiano, danzas e taquies, y haylles y cachiuas, harauis, como cristiano fuera bien pero a ojos y a vista que lo confieso, como lo he visto, estando borrachos idolatran y fornican a sus hermanas y a sus madres, las mujeres casadas, y las mujeres estando borrachas andan salidas y ellas propias buscan a los hombres, no miran si es su padre ni hermano.⁶⁶⁵

⁶⁵⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit., p. 171.

⁶⁵⁸ Ibidem, p. 252.

⁶⁵⁹ Aspectos que foram orientados também pelo *Tercero Cathecismo*.

⁶⁶⁰ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 255-256.

⁶⁶¹ Acción IV, Cap. IX- De los días de fiesta que tiene establecidos la yglesia que se han de guardar. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 365-366.

⁶⁶² GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 256.

⁶⁶³ Ibidem, p. 256-258.

⁶⁶⁴ Ibidem, p. 258.

⁶⁶⁵ Idem.

Os feiticeiros também foram alvos de Guaman Poma. Ele orientava ao rei que fossem castigados sem misericórdia por serem feiticeiros e idólatras.⁶⁶⁶ O cronista preocupa-se com a persistência das práticas demonizadas no vice-reino, pois

los indios en este reino están usando y guardan la ley antigua de la idolatría; porque para comer o para la ceremonia mataban a los carneros, le abrían del corazón, que es la ley de los hechiceros idólatras [...], así comían sangre cruda y carne cruda primero, después comían cocido por la ley de los idólatras, y así de hoy adelante no mate por el corazón a los carneros sino corten el pescuezo y no coman sangre cruda ni carne cruda, y sea castigado cincuenta azotes por las calles y trasquilado en todo reino.⁶⁶⁷

Para resolver tal impasse o cronista orientava para que os índios que possuíssem estâncias ou chácaras tivessem a defesa (proteção) dos santos, da capela e do cristianismo. Não tendo o indicado, os nativos seriam considerados idólatras, não se recordando nem de Deus e nem de Roma.⁶⁶⁸ Para mais, como forma de garantir a ocidentalização dos naturais, Guaman Poma orientava o rei para que fizesse uso dos índios ladinos no território: “*que tengan en cada pueblo un indio ladino cristiano, y si pudiere que sean todos ellos cristianos y ladinos [...], y este dicho cristiano dé noticia a la justicia de todo lo dicho del servicio de Dios en este reino*”.⁶⁶⁹ O cronista exalta a sua própria condição, por isso o trecho da obra no qual ele descreve os serviços que prestou à monarquia e à Igreja. O trecho explicitado anteriormente pode ser concebido, mesmo que de forma indireta, como a solicitação da mercê, “em função da dignidade do[s] ofício[s] que naturalmente lhe competia[m]”.⁶⁷⁰

No fim deste trecho, Guaman Poma exortava o leitor a se sensibilizar com a dor dos pobres índios que, diferente dele, não conheciam a fundo a estrutura opressora da empresa colonial: *Mira cristiano qué mal y daño se me hizo como a pobre, qué me hará a otros pobres que no saben nada y son más pobres y sin favor después dicen los padres joh qué mala doctrina!*⁶⁷¹

É importante observar que as orientações para a implantação deste *buen gobierno* pensada por Guaman Poma e oferecida ao rei não estão isentas de punições aos membros do corpo colonial assim como aos índios, como pudemos notar nas descrições deste trecho da crônica. O amor e a caridade precisam ser observados, porém nenhuma dessas duas virtudes deveriam prevalecer sobre a necessária correção.

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 271.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 274.

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 272.

⁶⁶⁹ Ibidem, p. 281.

⁶⁷⁰ HESPANHA, António Manuel, op. cit., p. 57.

⁶⁷¹ GUAMAN POMA DE AYALA Felipe, Tomo II, p. 294.

Por fim, há que se destacar o uso que Guaman Poma faz das imagens em sua obra. Portugal diz que “visando facilitar a comunicação com seu receptor europeu, Guaman Poma adicionou 398 desenhos a sua carta”.⁶⁷² Esses desenhos, que apresentam denúncias e também propostas,⁶⁷³ são responsáveis por espelhar “os anseios de um povo em defender-se das atrocidades praticadas por uma sociedade totalmente distinta da sua”.⁶⁷⁴

Fernandes ainda ressalta que o uso das imagens por Guaman Poma aproxima-se do que havia sido discutido no Concílio de Trento, pois esse concílio

ressaltou as vantagens da comunicação visual, do uso de imagens para a propagação da fé. Elas seriam armas iconográficas usadas na Contra-Reforma, uma vez que a sensibilidade católica só seria reanimada através do estímulo dos sentidos do cristão.⁶⁷⁵

Dessa forma, o autor nos diz que “as imagens são formas próprias de expressar um conceito, de maneira que os textos, por vezes, reforçam a mensagem, explicando-a, e, por vezes, limitam o campo das interpretações”.⁶⁷⁶ A seguir, apresentamos uma imagem contida na obra no trecho em que o cronista descreve as visitas:⁶⁷⁷

⁶⁷² PORTUGAL, Ana Raquel, op. cit., p. 61.

⁶⁷³ FERNANDES, Luiz Estevam de O., op. cit., p. 153.

⁶⁷⁴ PORTUGAL, Ana Raquel, op. cit., p. 65.

⁶⁷⁵ FERNANDES, Luiz Estevam de O., op. cit., p. 153.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 154-155.

⁶⁷⁷ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, Tomo II, p. 106.



Figura 4- Visitador/ Obediencia al visitador de la Santa Madre Iglesia, el buen cristiano padre/ Juez. Fonte: POMA DE AYALA, Felipe Guaman. Nueva Corónica y Buen Gobierno, Tomo II, Lima, 1615, p. 106.

Em outras palavras, a obra de Guaman Poma, mesmo que de forma indireta, pode ser considerada uma proposta de ocidentalização a ser posta em prática para o *buen gobierno* do vice-reinado do Peru. Por mais que o ladino se veja “como um conselheiro do rei”,⁶⁷⁸ sua crônica não deixa de apresentar um modelo de evangelização que se daria relembrando as bases estabelecidas pelo *Patronato*, ou seja, uma evangelização que fosse pensada pelo rei por meio da sua carta, por mais que o foco do seu relato etnográfico fosse questões de caráter político; contudo, é crucial perceber que tudo isso pauta-se em valores do Antigo Regime, pois

tais valores e práticas, no caso ibérico, derivam de uma visão corporativa da sociedade [...], segundo a qual o monarca representa simbolicamente o corpo social

⁶⁷⁸ FERNANDES, Luiz Estevam de O., op. cit., p. 153.

e político, mantendo seu equilíbrio e harmonia, zelando pelo religioso, preservando a paz e a ordem, garantindo, sobretudo, a justiça.⁶⁷⁹

Vale pontuar que, de acordo com Fernandes, Guaman Poma “era considerado *persona non grata* pelas autoridades coloniais porque denunciava injustiça e abusos dos corregedores, bem como ensinava indígenas pobres a ler e escrever, e fazer petições para reclamar seus direitos”,⁶⁸⁰ o que só reforça o movimento do índio de se pautar na cultura política do período, utilizando das instâncias disponíveis para atingir seus objetivos e, de certa forma, conchamar os nativos americanos a reivindicarem por seus direitos, bem como o fim dos abusos dos agentes coloniais.

3.3- O combate à crença indígena em Pablo Joseph de Arriaga

“*Por isso, meus caríssimos, fugi da idolatria*”.

I Cor, 10, 14.

A segunda proposta de evangelização que discutiremos aqui foi lançada, no vice-reinado do Peru, seis anos após a *Nueva Corónica y Buen Gobierno* tendo como autor o jesuíta Pablo Joseph de Arriaga. Conforme Jimmy Martínez Céspedes,⁶⁸¹ Pablo Joseph de Arriaga era oriundo de Vergara, local pertencente ao bispado de Pamplona, na Espanha. Arriaga ingressou na Companhia de Jesus no ano de 1579, quando tinha quinze anos. Chegou ao Peru no ano de 1585, atuando no trabalho pastoral e acadêmico. Assim, “dedicou a maior parte de sua vida à educação, implantando a nova e exitosa pedagogia jesuíta nos colégios de Lima e Arequipa”.⁶⁸² Martínez Céspedes também nos diz que, a partir do ano de 1588, o jesuíta ocupou o reitorado do colégio de San Martín, recinto educativo, onde formou parte da elite crioula da cidade de Lima, alternando tal cargo com o reitorado do colégio de Arequipa (1609-1617).⁶⁸³

⁶⁷⁹ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. “Conquista, Mercês e Poder Local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime”. In: *Almanack Brasiliense*, v. 2, 2005, p. 22.

⁶⁸⁰ FERNANDES, Luiz Estevam de O., op. cit., p. 152.

⁶⁸¹ MARTÍNEZ CÉSPEDES, Jimmy. “Pablo Joseph de Arriaga como rector del colegio jesuita de Arequipa 1609-1612”. In: *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 7, n° 2, Córdoba, 2019, p. 104.

⁶⁸² MARZAL, Manuel M. “Arriaga ¿Extirpador de Idolatría o antropólogo de la religión andina?” In: *Textos Antropológicos*, v. 15, n. 1, La Paz, 2005, p. 197.

⁶⁸³ MARTÍNEZ CÉSPEDES, op. cit., p. 104.

Arriaga foi um religioso que acompanhou as visitas da Extirpação de Idolatrias. Manuel Marzal⁶⁸⁴ nos chama a atenção para o fato de que Arriaga não teve o papel de extirpador, título que era destinado aos visitantes; o jesuíta foi um missionário nas visitas das idolatrias. Ainda de acordo com Marzal,

não vamos esquecer a divisão de trabalho que havia [...] entre os juízes visitantes responsáveis por descobrir a persistência das religiões andinas por meio do exame de acusados e testemunhas, e os missionários, responsáveis pela recristianização dos índios por meio de uma pregação intensiva e da administração do sacramento da penitência.⁶⁸⁵

Tal experiência como missionário proporcionou que ele tivesse o material suficiente para a elaboração do seu tratado que analisaremos aqui, o *Extirpacion de la Idolatria del Piru*.⁶⁸⁶ Essa obra está dividida em vinte capítulos nos quais o autor elencou inúmeros aspectos referentes à questão da idolatria no vice-reinado do Peru. Podemos compreender o trabalho de Arriaga, assim como fizemos com a crônica de Guaman Poma, como um trabalho de cunho etnográfico, pois, segundo Marzal,

se a antropologia religiosa é um ramo da antropologia que descreve e explica o funcionamento e o significado dos sistemas religiosos, analisa suas trocas no tempo e proporciona os métodos e as técnicas adequadas para recorrer a tal informação, Arriaga, quem pôde estudar a religião andina persistente na serra central em inícios do século XVII, quando acompanhava como missionário aos juízes visitantes, e escreveu um livro sobre a mesma, pode ser considerado antropólogo da religião andina.⁶⁸⁷

Além disso, a etnografia realizada por Arriaga é em certo ponto minuciosa e rica devido à sua experiência de campo.⁶⁸⁸

Tendo isso em mente, vale destacar que, devido novamente à especificidade de nossa análise, não iremos aqui examinar a fundo o tratado do jesuíta. Contudo, separamos alguns trechos que nos possibilitam perceber questões ligadas à terceira assembleia limense, tal qual fizemos no item anterior deste capítulo, pois uma análise mais detalhada faria com que tivéssemos que abordar elementos particulares da Extirpação de Idolatrias, o que não é nosso objetivo aqui.

Retomando sobre a forma como o tratado está dividido, o prólogo da obra nos revela que a mesma pode ser observada como sendo composta por três partes, sendo a primeira voltada para os ídolos e as *guacas*, bem como os seus sacrifícios e seus agentes entre outros pontos; a segunda parte destinada às reflexões sobre as razões que levavam à persistência da

⁶⁸⁴ MARZAL, Manuel M., op. cit., p. 197.

⁶⁸⁵ Idem.

⁶⁸⁶ ARRIAGA, Pablo Joseph. *Extirpacion de Idolatria del Piru*. Lima, 1621.

⁶⁸⁷ MARZAL, Manuel M., op. cit., p. 198.

⁶⁸⁸ Ibidem, p. 204.

idolatria no território e os meios para o triunfo sobre as práticas, e a última parte oferece um roteiro para a visita da Extirpação.⁶⁸⁹



Figura 5- O tratado escrito por Pablo Joseph de Arriaga, Extirpacion de la Idolatria del Piru.

O primeiro trecho da obra de Arriaga que destacamos é o sétimo capítulo.⁶⁹⁰ Aqui o jesuíta sublinha que a principal causa da persistência das práticas pagãs –as idolatrias –no arcebispado de Lima era devido à falta de ensinamento e de doutrina por parte dos religiosos.⁶⁹¹ Arriaga revelava que em muitos lugares do território as coisas eram ensinadas com muitos erros, com a alteração de palavras e sentidos por parte do clero secular e das

⁶⁸⁹ PRÓLOGO. In: ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit.

⁶⁹⁰ Cap. 7- De las rayzes, y causas de la Idolatria, que oy en dia se halla ante los Indios. In: ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 38-42.

⁶⁹¹ Isso muito em razão da disputa dos jesuítas com as outras ordens.

demais ordens,⁶⁹² o que poderia causar uma distorção do que era orientado. O inaciano ainda dizia que

muchos curas hazen su oficio muy exactamente, y como se puede desear. Pero alguno ay, que saben la lengua [...], ni menos lo que an de predicar, ni tienen libros, ni cuidan de ellos, otros ay, que son buenas lenguas, y saben, y pueden predicar, pero no hazen.⁶⁹³

O relato nos mostra que, segundo o jesuíta, determinada parcela do clero não se capacitava para estar à altura da tarefa confiada, o ensinamento da doutrina cristã aos naturais, algo que se distanciava do projeto de evangelização que foi discutido pela assembleia de 1582-83, como foi analisado em alguns decretos da segunda e da terceira sessões no capítulo anterior. Assim, percebe-se que persistiu no território o descaso de alguns religiosos no tocante à capacitação para serem capazes de atender de forma plena às demandas do rebanho. Endossando as palavras contidas no tratado, Marzal defende que, de acordo com Arriaga,

a causa do fracasso está no que se tem apresentado de um modo adequado as crenças e ritos da nova religião e, ao mesmo tempo, se tem esquecido a capacidade de resistência das crenças nativas e de homens interessados em mantê-las, sobretudo os ministros de idolatria e os curacas.⁶⁹⁴

Ademais, o jesuíta ainda ressaltava a questão da Eucaristia, um dos pontos-chave desse modelo de evangelização inaugurado após o Terceiro Concílio, alertando sobre o descaso de alguns curas a esse respeito, o que desencadeava uma ignorância nos autóctones:

Mayores es el olvido, y ignorancia que tienen del Santissimo Sacramento del Altar, porque aunque en algunas partes algunos Sacerdotes cuidadosos del bien de sus Indios, an puesto diligencia en disponellos para que comulgue la Pascua, pero lo comun es que no comulgan, ni por Pascua, ni por modo de viático quando estan enfermos, porque por evitar el trabaxo de disponelles los Curas, dicen que son incapaces.⁶⁹⁵

Assim sendo, o ponto explicitado acima é mais um distanciamento do zelo e cuidado recomendados pela terceira assembleia limense, como vemos no terceiro capítulo da terceira ação⁶⁹⁶, por exemplo.

Em seu tratado Arriaga oferece caminhos para um triunfo definitivo da Igreja sobre os ídolos indígenas.⁶⁹⁷ O padre destaca que para a Igreja ser capaz de remediar os males das idolatrias as missões seriam fulcrais. Essas deveriam se dar em forma de visitas, contando com pessoas inteligentes e desejosas de beneficiar os necessitados, ensinando-os e

⁶⁹² Ibidem, p. 38.

⁶⁹³ Ibidem, p. 39.

⁶⁹⁴ MARZAL, Manuel M., op. cit., p. 206.

⁶⁹⁵ ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 42.

⁶⁹⁶ Acción III, Cap. III- De la defensa y cuydado que se deve tener de los yndios. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 344.

⁶⁹⁷ Cap. 11- Los medios para desrraygar la Idolatria. In: ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 67-76.

confessando-os como o dever pedia.⁶⁹⁸ No tocante à confissão vale ressaltar que essa “[era] justamente um dos eixos dos “exercícios espirituais”, prática comum entre os jesuítas, em que o exame de consciência diário favorec[ia] a memória do pecado e o uso da penitência”,⁶⁹⁹ questão que foi abordada no capítulo anterior e que compõe o conceito de missão moderna.

O que importa, assim como no trecho discutido anteriormente, é o cuidado contínuo do cura para com os índios. Dessa forma, Arriaga sugeria que

los curas continuen la labor, y no alcen mano de ella, mandandoles, que enseñen la doctrina por su personas; y que hagan con particular cuidado los catecismos, de los Miercoles y Viernes; que prediquen todos los Domingos, y días de fiesta; y que para que lo hagan con mas cuidado, y si vea si lo hazen, y como, le esta mandado, que escrivan su sermones, y que lo muestren al Visitador de su Señoría.⁷⁰⁰

Claramente podemos ligar os dois capítulos explicitados do tratado, bem como apresentar referências às provisões do Terceiro Concílio no que tange à questão dos domingos e dias de festa⁷⁰¹ e das pregações aos naturais.⁷⁰² Assim como Guaman Poma, Arriaga também sugeriu punições aos infratores, sendo que a pena referida neste trecho do tratado possuía caráter pecuniário.

Uma vez mais o jesuíta ressaltava o cuidado que os clérigos deveriam ter no exercício de suas funções, fosse confessando os índios, catequizando ou administrando a Eucaristia. O autor sugeria que tudo fosse catalogado e enviado às autoridades competentes para conferirem e terem ciência da ação evangelizadora que se desenrolava no território. Lembrando do papel preponderante dos bispos nesse projeto, podemos crer que eles seriam os responsáveis pela conferência dessa proposta de Arriaga, o que nos recorda o processo de centralização nas mãos do episcopado, algo que é percebido de forma gradativa desde o primeiro século de evangelização dos Andes.

Ainda no que se refere às missões, Arriaga apresentava em seu tratado um capítulo voltado total e exclusivamente para a importância das mesmas,⁷⁰³ sendo que as missões seriam as responsáveis pela imposição da fé. Esse capítulo da obra é um desdobramento do que examinamos no 11º tópico do tratado. É importante relembrar aqui a questão da missão

⁶⁹⁸ Ibidem, p. 67.

⁶⁹⁹ POMPA, Cristina. “O lugar da utopia: Os jesuítas e a catequese indígena”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 64, São Paulo, 2002, p. 89.

⁷⁰⁰ ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 68.

⁷⁰¹ Acción III, Cap. XXV- Que las fiestas acudan los clérigos a las Yglesias. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 354; Cap. XL- Que se guarden los días de fiesta. In: VARGAS UGARTE, Rubén, op. cit., p. 359; Acción IV, Cap. IX- De los días de fiesta que tiene establecidos la Yglesia que se han de guardar. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 365-366.

⁷⁰² Acción II, Cap. V- Que los curas instruyan la gente ruda. In: VARGAS UGARTE, Rubén, Tomo I, p. 325.

⁷⁰³ Cap. 20- De la importancia de las Misiones. In: ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 122-127.

moderna que abordamos no segundo capítulo a partir das palavras de Adriano Prosperi. A obra de Arriaga possui como pano de fundo esse novo conceito que fora implementado com a colaboração da experiência jesuíta como vimos. No cenário do Novo Mundo

a experiência da evangelização em terras americanas levou os jesuítas a reformular a prática missionária no horizonte mais amplo da nova filosofia da história da Igreja contra-reformista –o tempo não podia acabar porque o desenho de Deus não estava completo.⁷⁰⁴

Para realizar a completude do desenho de Deus nos Andes, arrancando de vez todo e qualquer paganismo daquele local, o inaciano no vigésimo capítulo relembra o desprendimento jesuíta que de certa forma os diferenciava das demais ordens, uma vez que a Companhia de Jesus não possuía *doctrinas*,⁷⁰⁵ o que também remete às *misiones volantes* que foram postas em prática no vice-reinado desde a chegada da ordem na segunda metade do XVI. Ainda a esse respeito, o religioso conclamava: *y asi el ofrecer a ellas, y estar dispuestos y preparados para yr donde, y cada y cuando, y como quiera que fuesen enbiados de sus superiores es tan proprio, y natural, que lo contrario fuero muy ageno.*⁷⁰⁶

A ideia de missão assumiu desde fins do século XVI um viés apostólico, que fora abraçado pelos jesuítas, que detinham “um *corpus* de agentes especializados, métodos específicos e lugares apropriados”.⁷⁰⁷ Arriaga tratava as missões como algo peculiar de sua ordem de formação e exortava os membros de outras ordens a contribuir nessa tarefa, já que as missões eram um ponto crucial deste novo modelo de evangelização que deveria ser abraçado por todo o clero:

Y por ser el ministerio de las misiones de tanta importancia para el provecho de los proximos como la experiencia enseña, no contentos los Superiores de las Religiones con lo que trabajan los suyos en los Curatos, y Doctrinas, y en otros ministerios con los Indios, an ofrecido a los Principes Seglares y Ecclesiasticos, Religiosos de muy calificadas partes para que ayuden en esta ocasion a la Extirpacion de la Idolatria, y en efecto an ido en compañía de los visitadores.⁷⁰⁸

Algo importante que o jesuíta destacava neste capítulo, e que o encontro de 1582-83 frisou bem foi a capacitação dos religiosos para a tarefa confiada, assim como fez em outros pontos da obra, como vimos acima. No capítulo das missões Arriaga explicitava que

el principal motivo suele de ser ordinario para emplearse en el bien, y provechos de los Indios, y suele mirar, y estimar por circunstancia muy particular , y agravante el

⁷⁰⁴ POMPA, Cristina, op. cit., p. 85.

⁷⁰⁵ ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 123.

⁷⁰⁶ Ibidem, p. 124.

⁷⁰⁷ POMPA, Cristina, op. cit., p. 88.

⁷⁰⁸ ARRIAGA, Pablo Joseph, op. cit., p. 124.

saber la lengua, o lenguas de los Indios, y se antepone este talento a otros, que suelen estimarse y temer por muy lustrosos y mas nobles.⁷⁰⁹

A questão do conhecimento da língua também foi discutida nas sessões do Terceiro Concílio. Com o relato de Arriaga, podemos considerar que, desde o período de atuação do jesuíta no Peru, muitos agentes do clero ainda não conheciam de forma profunda a língua dos nativos americanos, o que acabava por se tornar um entrave ao combate das crenças indígenas.

O tratado de Pablo Joseph de Arriaga por mais que tenha um objetivo em específico dentro do amplo projeto de ocidentalização nativa, contudo, não deixa de apresentar pontos mais gerais que vão ao encontro dos ditames do Terceiro Concílio de Lima, como vimos. O que demonstra e nos leva a refletir que as recomendações deste encontro, que em muito carregava consigo as orientações tridentinas, ainda estavam bem latentes, pelo menos entre a elite letrada, no vice-reino do Peru nas primeiras décadas do século XVII.

Diante das duas obras que analisamos neste capítulo, é possível traçar algumas considerações, tomando ambas como complementares, já que visavam a retirada dos nativos “das trevas da ignorância mediante a conversão”,⁷¹⁰ considerando cada uma a partir de suas pretensões e perspectivas. Primeiramente é possível perceber que tanto a crônica de Guaman Poma como o tratado de Arriaga, cada qual à sua forma, possuem um caráter etnográfico. Enquanto a obra de Guaman Poma destinava-se ao monarca, exigindo uma solução deste para as atrocidades cometidas nas colonizações dos naturais, Arriaga escreveu um material que seria utilizado pelos religiosos que estavam atuando no combate das crenças indígenas a partir da nova conjuntura que se deu na América Hispânica no alvorecer do século XVII. É inegável perceber que ambos pensaram a ocidentalização indígena por meio do combate ao arcabouço cultural nativo, que desde o início da evangelização teimava em persistir nos Andes, dificultando a condução dos autóctones ao corpo místico da Igreja pelo exemplo e pela pregação.⁷¹¹

Em Guaman Poma percebe-se a proposta de evangelização como forma de conservar os naturais na ordem do Antigo Regime, na qual os nativos americanos são tidos como vassallos do rei mesmo diante das atitudes condenáveis dos membros do clero. O cronista

⁷⁰⁹ Ibidem, p. 123, grifos nossos.

⁷¹⁰ POMPA, Cristina, op. cit., p. 88.

⁷¹¹ HANSEN, João Adolfo. A escrita da Conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, p. 37.

pensa a evangelização como indissociável de sua prática política, uma vez que na cultura do Antigo Regime a ação religiosa e a ação política não estão separadas, como firmado pelo *Patronato*. Dessa forma, Guaman Poma enxerga o índio cristão e súdito do rei como o grande oprimido pelo projeto ganancioso dos colonizadores seculares e religiosos, porém, o cronista não deixa de sugerir ao monarca punições para os naturais que persistiam nos erros, ou seja, os que não aceitavam se submeter à nova ordem imposta, já que era necessário que os índios abandonassem os antigos costumes.

Enquanto Guaman Poma era um índio ladino, Arriaga era um religioso ordenado. Em sua obra, baseada no novo modelo de pastoral que se originou nas últimas décadas do século XVI, o jesuíta debruçou-se sobre a eliminação dos costumes indígenas que foram condenados pelos membros da Igreja Católica no vice-reinado por meio de algumas metodologias: o uso das missões, os castigos impostos aos índios, entre outros mecanismos que seriam capazes de garantir a nova ordem imposta.

Vale notar que enquanto Arriaga apresenta um material que mostrava como as visitas deveriam se dar, Guaman Poma externou o que realmente ocorria, um projeto colonizador que estava assentado no desmando, na opressão e na ganância. Ambas as obras apresentam, mesmo que de forma indireta, questões que foram abordadas na terceira assembleia limense, como a observância dos dias de festa da Igreja, ou a evangelização pautada no amor e na caridade, por exemplo.

É possível afirmar que cada autor à sua maneira chamou a atenção para a falta de preparo dos religiosos que atuavam na ocidentalização nativa, lembrando o que foi discutido sobre a capacitação do clero para a missão que lhe foi confiada. Outro ponto em comum nas obras é a utilização dos sacramentos, como a Eucaristia e a Confissão, o que remete ao mote da nova proposta evangelizadora. As punições, ora de caráter físico e ora de caráter pecuniário, não foram dispensadas pelos autores, uma vez que nas propostas evangelizadoras a correção era parte constituinte.

Em outras palavras, tanto Guaman Poma como Arriaga buscaram a conversão dos naturais, sendo que o pano de fundo de suas obras foi o cenário posto pela cultura do Antigo Regime e os ideais da Igreja da Contrarreforma, que se harmonizavam entre si. Nas palavras de Hansen, reconstruindo a visão da Igreja, “se é verdade que o índio pensa, suas abominações demonstram que pensa mal e, principalmente, que se encontra possuído pelo

mal, uma vez que está distanciado do verdadeiro saber”,⁷¹² ou seja, caberia às obras lançadas no século XVII trazer o índio para a verdade, que era oferecida pela Igreja Católica à luz dos seus encontros que objetivavam uma conversão sincera e definitiva dos naturais em prol da salvação.

As obras de Guaman Poma e Arriaga são exemplos da tentativa colossal que unificava Igreja e Reinos para ocidentalizar as novas terras, moldando costumes tanto dos neófitos como daqueles que se lançavam a essa tarefa a partir da cultura católica que deveria prevalecer sobre os inimigos da Igreja.

⁷¹² Ibidem, p. 31.

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou compreender de que forma os religiosos reunidos no Terceiro Concílio Provincial de Lima pensaram na melhor forma de ocidentalizar a população situada no vice-reino do Peru com base na cultura católica. Pretendeu-se também, perceber a especificidade dessa assembleia para o cenário eclesiástico do vice-reinado do Peru. Para isso, foi necessário vermos como a Igreja Católica começou a se estruturar naquela região, desde o efetivo estabelecimento da empresa colonizadora por volta de 1532. Observou-se que, desde o começo da conquista, pôs-se em curso um projeto que identificava e classificava as atitudes nativas como errôneas e diabólicas e que, portanto, mereciam ser substituídas pelo o que era verdadeiro e correto, ou seja, o modo de vida europeu.

Há que se pensar ou questionar se a metodologia e a legislação pensada pela terceira assembleia limense por meio de seus delegados foi efetiva no cotidiano missionário. Essa é uma questão que este trabalho, devido aos seus limites, não é capaz de responder. Contudo, algumas considerações podem e devem ser feitas.

O Terceiro Concílio Provincial de Lima, como vimos, representou um momento de virada no quadro evangelizador do vice-reinado do Peru. A partir daquele momento, o projeto de ocidentalização levado a cabo na região andina incorporou novos elementos e novas perspectivas que se somaram às já existentes na primeira metade do século XVI. Ganharam destaque os ideais que se embasavam na Escolástica Barroca –preconizados pelo arcebispo Mogrovejo –associados à chegada dos filhos de Inácio de Loyola na década de 1560.

A ocidentalização dos Andes mostrou seus primeiros movimentos desde o início do contato dos europeus com os nativos americanos, sendo que “os missionários da Igreja militante estavam convencidos de que seus atos eram inspirados por Deus e, por isso, estavam acima da interferência humana, enquanto os pagãos eram inspirados pelo Demônio”.⁷¹³

Recordamos novamente que a ideia era fazer dos índios membros da Igreja fundada por Cristo e também súditos do rei da Espanha devido às prerrogativas do *Patronato* que transformava ao mesmo tempo os missionários em servos da Coroa e da Igreja.⁷¹⁴ Assim, as assembleias provinciais também não deixaram de ser tentativas de inserir o novo rebanho nos quadros culturais do Antigo Regime, pois “os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas

⁷¹³ BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 126.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

inseparavelmente interligadas”.⁷¹⁵ Essa inserção alçava os naturais à condição de vassalos de segunda grandeza. Assim como ocorreu com a legislação eclesiástica que advinha dos concílios europeus, as questões ligadas ao Antigo Regime também foram implantadas nos trópicos por meio de adaptações, sendo que

embora a Coroa não tenha promovido a formação de uma aristocracia americana, as elites coloniais se espelharam na nobreza ibérica, constituindo-se como o grupo dominante através da conquista, posse de terras, controle de mão de obra (indígena, africana ou mestiça), ocupação de cargos públicos e estratégias matrimoniais, sendo periodicamente renovada por imigrantes europeus incorporados pelas famílias de conquistadores.⁷¹⁶

Com o passar do tempo, e com a realização dos concílios provinciais, foi se desencadeando um processo ‘natural’ de maturação das experiências religiosas no vice-reinado do Peru. Algo que nos ajuda a compreender esse processo foi a administração dos sacramentos aos naturais. Percebemos que o foco se deslocou do batismo, cerne das duas primeiras assembleias, e foi para os sacramentos da eucaristia e da confissão, muito graças aos jesuítas, sendo que o mistério eucarístico, no julgamento de alguns missionários, requeria mais conhecimento e/ou responsabilidade dos naturais para acessá-lo, dada a sua magnitude. O sacramento da penitência ajudava, como vimos, no controle das consciências, uma vez que por meio da confissão se pretendia dirigir e conservar os naturais dentro dos preceitos cristãos. A exortação à busca da confissão, sempre que o desvio alcançasse o pecador, era constante e sugerida através de vários meios, como a catequese e também por meio dos materiais que foram elaborados com base no Terceiro Concílio, como o *Tercero Cathecismo*.

Chama a atenção, no tocante aos sacramentos, que o sacramento da ordem não encontrou um desfecho que favorecesse o acesso dos naturais a ele. Boxer enfatiza que

o Segundo Concílio Provincial Eclesiástico de Lima (1567-8) vetou categoricamente a ordenação de indígenas, mas o Terceiro Concílio (1582-3) deixou subentendido um relaxamento da proibição ao declarar que as regras baixadas pelo Concílio de Trento para a ordenação de aspirantes ao sacerdócio deviam ser estritamente observadas.⁷¹⁷

O Terceiro Concílio de Lima não deixou de realizar uma das recomendações determinantes do Concílio de Trento, deixando claro que “um dos seus principais objetivos foi o de fortalecer a autoridade do prelado diocesano em todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica no âmbito de sua jurisdição territorial”.⁷¹⁸ Vimos que a assembleia de 1582-83 reforçou a centralização da Igreja nas mãos do bispo, que era o responsável pela

⁷¹⁵ Ibidem, p. 55.

⁷¹⁶ FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago, op. cit., p. 74.

⁷¹⁷ BOXER, Charles R., op. cit., p. 27-28.

⁷¹⁸ Ibidem, p. 85.

tomada de decisão de vários pontos referentes à evangelização local. Ademais, o Terceiro Concílio também buscou realizar uma reforma no próprio clero que deveria se mostrar digno da tarefa confiada e preparado para atuação, capacitando-se e também procurando não se envolver em escândalos que comprometessem a sua ação e a sua reputação. A ideia era mostrar que através da conduta do clero, que deveria ser referência para todo o rebanho, a conversão dos naturais poderia se dar, deixando de lado as práticas idolátricas e ‘bárbaras’ que persistiam no vice-reinado desde a primeira década de colonização. Com base no sugerido por Trento, o clero foi orientado a estar mais próximo do rebanho, através das missões e das visitas, formas de apresentação e imposição da disciplina discutida, bem como por meio da divulgação do que deveria ser observado para se manter no caminho correto. Com efeito, o Terceiro Concílio contribuiu em muito para a organização eclesiástica do vice-reino do Peru orientando como o combate aos ídolos seria executado, além de provocar o clero a estar sempre buscando se capacitar para a missão.

Por fim, observa-se o quão importante foi para o cenário andino a celebração do Terceiro Concílio devido ao fato de como permaneceram latentes suas orientações mesmo após a realização de novos encontros. A menção a essa assembleia nos escritos do século XVII só ajudam a realizarmos essa afirmação. Vale destacar que Guaman Poma e Arriaga, que estão na esteira do Terceiro Concílio, buscaram por meio de seus escritos a efetiva inserção dos naturais dentro da cultura do Antigo Regime de base católica. Por um lado, vimos em Guaman Poma a preservação dos laços do *Patronato*, onde o índio cronista não refuta a proposta de dominação espiritual, apontando para uma forma menos opressora de transformar os índios em vassalos do monarca. Por outro lado, em Arriaga, percebemos que para essa inserção na cultura europeia se concretizar seria necessário arrancar de forma definitiva todos os resquícios de paganismo presentes no meio indígena, destruindo as inúmeras formas de idolatria e cristianizando os naturais. Em ambos os autores conseguimos identificar questões que foram debatidas na terceira assembleia limense.

Mais do que respostas, essa dissertação buscou analisar como a Igreja criou raízes em um dos vice-reinos espanhóis no continente americano, adotando a ideia de missão permanente, uma vez que no julgar dos missionários, o demônio continuava com suas maquinações mesmo diante dos cercos que eram feitos contra suas ações, por meio das ferramentas eclesiásticas. Para mais, o Terceiro Concílio pode ser compreendido como um farol condutor da evangelização a partir do ano de sua promulgação, sendo também um modelo que articulava as prerrogativas do *Patronato* para uma total ocidentalização da

população autóctone com base no contexto religioso contemporâneo ao período muito em razão da inclinação do arcebispo Toríbio de Mogrovejo que se empenhou para implantar as recomendações tridentinas nos Andes.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes

ARRIAGA, Pablo Joseph. *Extirpacion de la Idolatria del Piru*. Lima, 1621. Disponível em <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0014760.pdf>> Acesso em 23 de julho de 2018.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Tomos I e II. Lima, 1615.

O Sacrossanto e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez. Tomos I e II. Lisboa, 1781.

SUESS, Paulo (org.). *La conquista espiritual de la America Española*. 200 Documentos. Siglos XVI. Abya-Yala, 2002.

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

VARGAS UGARTE, Rubén. *ConcÍlios Limenes (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografia Peruana, 1951; Tomo II. Lima: Tipografia Peruana, 1952; Tomo III. Lima: Tipografia Peruana, 1954.

Bibliografia

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

ADORNO, Rolena. “Iconos de Persuasion: La Predicacion y la política en el Peru Colonial”. In: *LEXIS*, Vol XI, nº 2, Lima, p. 109-135, 1987.

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática Cultural, Religiosa e Linguística do Encontro Catequético e Ritual nos séculos XVI e XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique. Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas. In: DECOSTER, Jean-Jacques (org.). *Incas cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. 2003, p. 102-118.

ALVIM, Márcia Helena. “Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua Historia General de las cosas de Nueva España”. In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUCRS, v. XXXI, n. 1, p. 51-60, 2015.

ARMAS MEDINA, Fernando. *Cristianizacion del Peru (1532- 1600)*. 1ª ed. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

BARNADAS, Josep M. 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; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012, p. 521- 552.

BELITTO, Christopher M. *História dos 21 Concílios da Igreja*. De Niceia ao Vaticano II. 2ª ed. Trad. Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BERNSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (org.). *Para uma, história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 349-363.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. “Conquista, Mercês e Poder Local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime”. In: *Almanack Brasiliense*, v. 2, p 21-34, 2005.

BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. Le temps des doutes: le sacrements et l’Église romaine aux dimensions du monde. In: _____. *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie romaine et les dubia circa sacramenta*. Melanges de l’École française de Rome Italie-Méditerranée, n° spécial, 2009, p. 5-22.

BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BURKE, Peter. A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular. In: _____. *A cultura popular na Idade Moderna*. Europa 1500-1800. Trad. Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras. 2010, p. 280-323.

BÜSCHGES, Christian. La corte virreinal como espacio político. El gobierno de los Virreyes de la América Hispánica entre Monarquía elites locais y Casa Nobiliaria. In: CARDIM, Pedro; PALOS, Joan-Lluís (Eds.). *El mundo de los Virreyes en las Monarquías de España y Portugal*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuet, 2010, p. 319-343.

CHARTIER, Roger. Cultura política e cultura popular no Antigo Regime; In: _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1988, p. 189-214.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*. Lisboa: Edições 70, v.2, 1994.

COLLADO, Ángel Fernández. “Felipe II y su mentalidad reformadora en el Concilio Provincial Toledano de 1565”. In: *Hispania Sacra*, v. 50, n 102, Madrid, p. 447-466, 1998.

CORTEZ, Enrique E.; GARCÉS, Valenzuela Jorge. “Don Felipe Guamán Poma de Ayala y El Primer nueva corónica y buen gobierno 400 años después”. In: *Letras*, 85 (121), Lima, p. 5-11, 2014.

DA SILVA, Wilson Carlos. *A Conquista Espiritual da América: Idolatrias no vice-reino do Peru entre os séculos XVI e XVII* (Trabalho de Conclusão de Curso). Rio de Janeiro: UNIRIO, 2018, 45 fls.

DECOSTER, Jean-Jacques. La sangre que mancha: la Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos. In: _____. *Incas cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 179-210.

DEL CERRO. Fernando Nedredo. Evolución de las relaciones Iglesia-Estado. In: PEÑA, Antonio Luis Cortés (coordinator). *Historia del Cristianismo III- El Mundo Moderno*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 367-413.

DELLER, Jean-Paul. “La Ciudad Colonial Andina en los Ojos de Guaman Poma de Ayala”. In: *Processos- Revista Ecuatoriana de Historia*, n. 27, Quito, p. 5-17, 2008.

DELUMEAU, Jean. A dificuldade da confissão obrigatória. In: _____. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003, p. 257-288.

_____. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 2005.

DUCHESNE, Frédéric. Felipe Guaman Poma de Ayala, chroniqueur à La croisée des mondes. In: KOUAME, Nathalie (dir.); MEYER, Éric P. (dir.); et VIGUIER, Anne (dir.). *Encyclopédie des historiographies: Afriques, Amériques, Asies: Volume 1: sources et genres historiques (Tome I ET Tome 2)*. Nouvelle édition [em ligne]. Paris: Presses de l'Inalco, 2020, p. 606-611. Disponível em <<http://books.openedition.org/pressesinalco/21819>>. Acesso em 22 de dezembro de 2020.

ELLIOT, John H. América como espacio sagrado. In: _____. *Imperios del Mundo Atlántico. España y Grã Bretaña en América, 1492-1830*. Taurus, Madrid, 2006, p. 281-329.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva Agüero, 2003.

FERNANDES, Luiz Estevam de O. “Análises iconográficas da obra de Felipe Guaman Poma de Ayala”. In: *Ideias (Unicamp)*, v. 13, 2006, p. 25-42.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. Formação dos sistemas atlânticos e monarquias: Época Moderna, séculos XVI-XVII In: _____. *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na época moderna: monarquia pluricontinental*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 59-98.

GAREIS, Iris. “Extirpación de Idolatrias e Inquisición en El Virreinato de Peru”. In: *Boletín Del Instituto Riva Agüero*, n. 16, Lima, p. 55-74, 1989.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: _____. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 13-41.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. In: _____. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

GOMES, Ângela de Castro. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel et al (org.). *Culturas Políticas*. Ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 21-44.

GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 33-60.

GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S. XVI*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

GRIGNANI, Mario L. La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla Consueta* y los sínodos diocesanos. In: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (eds.). *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 19-42.

GRUZINSKI, Serge. A cristianização do imaginário. In: _____. *A colonização do imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Séculos XVI-XVIII. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 271-294.

_____. “O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio”. In: *Estudos Avançados*, v. 17, n.49, São Paulo, p. 321-342, 2003.

HANSEN, João Adolfo. A escrita da Conversão In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, p. 15-44.

HELM, Franz. “Poder e amizade: As conexões política e emocional na missão de José de Acosta, SJ (Peru, 1572-1586) e Matteo Ricci, SJ (China, 1583-1610), comparadas a partir de seus catecismos”. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, p. 89-117, 1997.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 474-507.

HERNÁNDEZ ASTESTE, Francisco. La Reconstrucción de la Historia Incaica. In: _____. *Los incas e el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru, 2013, p. 33-65.

HESPANHA, António Manuel. A Ordem. In: _____. *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume 2010, p. 47-68.

HUIZINGA, Johan. A veemência da vida. In: _____. *O Outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac&Naify, 2010, p. 11-45.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza. “El III Concilio de Lima y la Conformación de una Normativa Evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú”. In: *Revista Intus-Legere Historia*, vol. 5, nº 2, Viña del Mar, p. 51-68, 2011.

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.

_____. “Financiar la Cristiandad Hispanoamericana. Inversiones laicas en las Instituciones Religiosas en los Andes”. In: *Vínculos de Historia*, v. 8, La Mancha, p.114-133, 2019.

MARTINS, Fredson Pedro. “Repressão e resistência nos Andes coloniais: o movimento Taki Onqoy”. In: *Métis: História & Cultura*, v. 16, Caxias do Sul, p. 245-274, 2007.

_____. “Uma Igreja, dois mundos: análise das diretrizes conciliares apresentadas em Trento e em Lima. (séc. XVI)”. In: *Revista eletrônica da ANPHLAC*, v. 2, São Paulo, p.142-172, 2019.

MARTÍNEZ, Maria Elena. Nobility and Purity in the *República de Indios*. In: *Genealogical fictions: Limpieza de sangre, religión and Gender in Colonial Mexico*. Stanford University Press: Stanford, California, 2008, p. 91-122.

MARTÍNEZ CESPEDES, Jimmy. “Pablo Joseph de Arriaga como rector del colegio jesuita de Arequipa 1609-1612”. In: *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 7, nº 2, Córdoba, p. 99-119, 2019.

MARTÍNEZ FERRER, Luis (editor). *Tercer Concilio Limense (1583-1591.) Edición bilingüe de los decretos*. José Luis Gutiérrez (traductor) Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Ediciones San Pablo, 2017.

MARZAL, Manuel M. “Arriaga ¿Extirpador de Idolatría o antropólogo de la religión andina?” In: *Textos Antropológicos*, v. 15, n. 1, La Paz, 2005, p. 197-211.

MAYER, Alicia. La Reforma Católica en Nueva España. Confesión, Disciplina, Valores Sociales y Religiosidad en el México Colonial. Una Perspectiva de Investigación. In: LÓPEZ CANO, María del Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España*. Problemas y perspectivas de investigación. México: IIH- UNAM, 2012, p. 11-52. Disponível em <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html>>. Acesso em 29 de julho de 2019.

MICELI, Paulo. Entre a religião e a ciência. In: *História Moderna*. São Paulo: Contexto, 2020, p. 75-94.

MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos; MONTEIRO, John (org.). *Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo*. Lisboa, 2000, p. 25-65.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. “A história política e o conceito de história política”. In: *X Encontro Nacional da ANPUH/MG*, Mariana. LPH: Revista de História; Ouro Preto: Editora da UFOP, v. 6, 1996, p. 92-100.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Gênero religião e alteridade no cenário da conquista hispânica no Tawantinsuyo. In: _____. *Por uma História do Possível: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012, p. 57-88.

PAREDES, Javier (director). *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Editorial Ariel, 1998.

PÉCORA, Alcir. Introdução. In: _____. *Sermões: Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000, p. 11-25.

PINSKY, Jaime (org.) et al. Bases da Economia Colonial In: *História da América através de textos*. 11ª ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 43-44.

POLO RUBIO, Juan José. “La figura del obispo en los Concilios Limenses”. In: *Hispania Sacra*, vol. 53, n. 108, Madrid, p. 491-502, 2001.

POMPA, Cristina. “O lugar da utopia: Os jesuítas e a catequese indígena”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, V. 64, São Paulo, p. 83-95, 2002.

PORTUGAL, Ana Raquel. “Os desenhos do cronista Guaman Poma de Ayala e a discussão da alteridade”. In: *Ideias (Unicamp)*, v. 13, 2006, p. 61-80.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena da Nova Espanha. Alianças e Conquistas. In: *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 27, p. 83-96, 2009.

_____. *A era das conquistas: América Espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

_____. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro Editora FGV, 2015.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Brasis coloniales: o gentio da terra nas Minas Gerais setecentista (1730-1800)*. In: *Anais do Latin American Studies Association- LASA*. Washington, D.C., 2001, p. 1-37.

ROCHA, Márcio Pimentel. *O Demônio Renitente: Demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII* (Dissertação de Mestrado). Franca, UNESP, 2010.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SEQUEIROS, Leandro. “El padre José de Acosta (1540-1600) Misionero, Naturalista y Antropólogo en la América Hispana”, In: *Proyección*, XLVII, Granada, p. 63-74, 2000.

STERN, Steve J. “Algunas Consideraciones Sobre la Personalidad Historica de Don Felipe Guaman Poma de Ayala”. In: *Historica*, vol. II, Núm. 2, p. 225-228, 1978.

TÁNACS, Erika. “El Concilio de Trento y las iglesias de la America española: la problemática de su falta de representación”. In: *Fronteras de la Historia*, n. 7, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, p. 117-140, 2002.

TAYLOR, William B. Temas de Religión Local. In: _____. *Ministros de lo Sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del Siglo XVIII*. Trad. Óscar Mazín y Paul Kersey. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación El Colegio de México, p. 73-110, 1999.

TERRÁNEO, Sebastián. Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo. In: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (eds.). *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XV- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 43-68.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 5ª Ed. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

TORRES- LONDOÑO. “Conquista e Cultura Material na Nova Espanha no século XVI”. In: *Proj. Historia (PUCSP)*, n. 31, São Paulo, p.277-293, 2005.

TOSI, Giuseppe. “A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolome de Las Casas”. In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofia*, Salamanca, p. 577-587, 2003.

TUDINI, Flavia. El arzobispo Jerónimo de Loayza (1543-1575), entre el gobierno temporal y el gobierno espiritual. In: PÉREZ SAMPER, María Ángeles; BETRÁN MOYA, José Luis (eds.). *Nuevas perspectivas de investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2018, p. 898-908.

VÁZQUEZ, Rafael Gallegos. *Los conceptos “indio” y “ladino”*: Construcciones histórico sociales definidas por sus Relaciones. Quetzaltenango: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Facultad de Quetzaltenango; Universidad Rafael Landívar, p. 1-20, 2010.

VIANA, Larissa. Poder e cidade na América espanhola colonial. In: VIANA, Larissa; SANTOS, Lincoln Marques dos. *História da América I*, vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010, p. 91-116.

_____. O sistema econômico colonial: terra, trabalho e comércio. In: VIANA, Larissa; SANTOS, Lincoln Marques dos. *História da América I*, v. 1, Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010, p. 117-148.

VILANOVA, Evangelista. Los inicios de la Escolástica Barroca. In: *Historia de la Teología Cristiana, Tomo Segundo: Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 596-644.

XIMENES, Flavia Silva Barros. “*Usar Bien de su Jurisdicción y Defenderla*”: Os Bispos e a Política Real na América Hispânica nos séculos XVII e XVIII (Dissertação de Mestrado). Niterói, UFF, 2010, 139 fls.