UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Converter civilizar comunicar.
Considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru colonial.

Victor Santos Vigneron de La Jousselandière

Versão corrigida
O original se encontra no Centro de Apoio à Pesquisa em História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas
São Paulo
2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Converter civilizar comunicar.
Considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru colonial.

Victor Santos Vigneron de La Jousselandière

Orientador: Adone Agnolin

Versão corrigida

**O original se encontra no Centro de Apoio à Pesquisa em História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

Adone Agnolin

São Paulo

2012

Se realmente se fosse um índio, desde logo alerta e, em cima do cavalo na corrida, enviesado no ar, se estremecesse sempre por um átimo sobre o chão trepidante, até que se largou as esporas, pois não havia esporas, até que se jogou fora as rédeas, pois não havia rédeas, e diante de si mal se viu o campo como pradaria ceifada rente, já sem pescoço de cavalo, nem cabeça de cavalo.

(Franz Kafka, *Desejo de ser índio*)

Para Hurbineck

Agradecimentos.

De Franz Kafka aos motoristas da linha 8707-10, o inventário daqueles que contribuíram para a realização deste trabalho poderia crescer indefinidamente e coincidir, no limite, com a própria humanidade. O espectro da hierarquia, contudo, ronda a academia. Que critérios tornam, por exemplo, os funcionários-docentes da USP mais dignos de agradecimento que os funcionários-terceirizados, seus colegas? Embora não disponha de qualquer resposta satisfatória a esse respeito, atendo-me à etiqueta, não porque etiqueta, mas porque ainda é possível dissimular algo como um afeto num gesto que vem se tornando tão burocrático.

O combate às hierarquias nada tem a ver com os meus pais, que me alfabetizaram para o mundo. Se o bom-mocismo acadêmico ensina que a família deve vir por último nos agradecimentos, então ele deve ser ignorado. Regina e Zizinho vêm antes. E junto com eles meus avós, tios e primos. Citar os nomes de alguns seria injusto, o de todos impossível, pois duplicaria o tamanho desta dissertação. Seja como for, o amor que tenho por todos torna esse gesto desnecessário. Agradeço a eles em primeiro lugar.

Esta pesquisa deve muito a Adone Agnolin, que há anos acompanha a investigação e que se dispôs a orientá-la. Por “orientação” entenda-se não uma confissão privada dos pecados acadêmicos, mas um trabalho republicano de apoio à pesquisa. E isso em condições adversas: apenas posso imaginar o tormento que causei a meu orientador submetendo-o a textos e mais textos de qualidade duvidosa. Agradeço ainda a Ana Raquel Portugal, Francisco Murari Pires, Antonella Romano, Eduardo Natalino dos Santos, Eliane Fleck, Cristina Pompa e, especialmente, Carlos Zeron. Todos contribuíram em muito com suas sugestões e críticas, arruinaram diversas certezas e me deixaram com muitas dúvidas. Para quem, como eu, entende o trabalho do negativo como elemento fundamental da pesquisa, esse gesto não poderia ser mais importante.

Há ainda um nível horizontal de relações acadêmicas que em nada deve àqueles anteriormente citados. Agradeço, portanto, a todos os meus colegas que participaram direta e indiretamente da realização deste trabalho. Todos estão manifestos aqui e ali ao longo do texto. Se o texto não é dos melhores, a intenção foi boa. Aos queridos historiadores Vivian Chierigati Costa, Renata Cabral, Danilo Nakamura, Tânia Mendonça, Fernando Monteiro, Dora Rufo, Rosa Negrini, Cassia Laureano, Alexandre Igrecias, Gabriel Pereira, Lidiane Soares Rodrigues, Fernando Sarti Ferreira, Vadão Tagliavini, Quincas Cruz Neto, Tatiana Beltrão, Eduardo Chammas, Lucas Monteiro, Ricardo Buzzo, Marcos Longo, Luis Branco, Fernando Herculiani, Bruna Soalheiro e Vanessa Ribeiro, e àqueles que, mesmo oriundos de disciplinas auxiliares, deram o seu máximo: Juliana Bruce, Mariana Toledo, Olívia Borges, Ibon Salvador, Luciana Chierigati, Julieta Furtado, Cristiano Kato, Laís Silveira, Ian Packer, Tama Savaget,

Emanuel Nakamura, Caio de Andrea, Theo Araújo, Taís Nardi, Mariana Priario, Eliane Inglese e Dayan de Castro.

Um agradecimento todo especial a Juliana Macedo Mantovani, que foi sistematicamente bombardeada nos últimos anos, sem qualquer alternativa possível, à minha verdadeira obsessão pelos temas mais áridos. Submetidos seus ouvidos a cantilenas intermináveis sobre “sacramentos”, “catequese” e “idolatrias”, ela bem que poderia apenas dizer “amém” e ocupar seu pensamento com qualquer coisa mais significativa. Contra todas as expectativas, contudo, ela não apenas me auxiliou em questões as mais variadas do trabalho, mas foi fundamental para me descentrar de uma reflexão excessivamente marcada pela especialização.

No nível institucional, agradeço aos espaços em que, em algum momento, minha pesquisa obteve algum apoio. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo apoio financeiro e pelo reconhecimento institucional dado à investigação. Agradeço, especialmente nas figuras de Laura de Mello e Souza, Maria Cristina Wissenbach e Marina de Mello e Souza, ao projeto temático “Dimensões do Império português”, que apesar de estranho ao tema de minha investigação em muito contribuiu com a ampliação de minha perspectiva. Agradeço por fim, às diversas bibliotecas que passaram a ser mal frequentadas devido à minha investigação.

À humanidade, enfim, aquele abraço.

Resumo.

O objetivo desta pesquisa é traçar um panorama das transformações ocorridas no Peru na segunda metade do século XVI. Em primeiro lugar, o trabalho busca analisar as reorientações sofridas pelo clero local a partir da década de 1560, quando se observou uma “virada ortodoxa” no domínio missionário. Uma posição mais dura em relação às “idolatrias” indígenas passou a ser complementada pela insistência no conhecimento da doutrina e na explicitação da fé por meio dos sacramentos. Essas modificações seriam cristalizadas por ocasião do III Concílio Provincial de Lima (1582-1583), bem como nas obras do jesuíta José de Acosta. A preocupação conciliar com o “governo das almas”, contudo, não pode ser compreendido a contento sem uma análise do contexto administrativo e jurídico peruano. Nesse campo, aliás, processavam-se transformações análogas a partir de 1569, quando da chegada à região do vice-rei Francisco de Toledo. Por um lado, esse governante foi o artífice de um processo de centralização política em torno das instituições imperiais. Por outro lado, sua legislação permite compreender alguns aspectos do funcionamento de um dispositivo jurídico fundado numa concepção qualitativa de sociedade e no caráter ritualístico do direito. Ao lado dessa legislação, obras de autores centrais do período como Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo e Pedro de Quiroga permitem compreender a organicidade existente entre as discussões missionárias em torno da conversão dos indígenas e o “processo civilizador” que pretendia se instituir no plano político. Ao mesmo tempo, esse momento da exposição revela o quanto se interligavam essas questões ao estado da economia peruana, particularmente no que toca às variações da produção mineira. Por fim, para complementar esse panorama, realiza-se uma pequena incursão no campo linguístico, com o fim de analisar as transformações contemporâneas ocorridas nos quadros de um processo de gramatização do quíchua e do aimará. Por meio da mobilização de alguns vocabulários então produzidos, a análise desse fenômeno permite relevar o quão conectado estava esse processo com relação ao campo missionário e à administração civil. Traçado esse panorama, o trabalho passa à reflexão acerca de algumas categorias de análise – “religião”, “índio”, “direito”, “mestiço” etc. – amplamente utilizadas pela historiografia contemporânea. Esse exercício tem por objetivo avaliar algumas implicações do uso de determinados conceitos sem a devida referência ao seu caráter histórico. Restituir a formação conceitual ao seu contexto específico permite, por fim, enfatizar a historicidade dos próprios processos de generalização de determinados códigos culturais que, a princípio, pertenceram à civilização cristã europeia.

Palavras-chave: Religião, Direito, Rito, Linguagem, Colonização.

Abstract.

The objective of this research is to provide an overview of the transformations that took place in Peru during the second half of XVI century. First, the work aims to analyze the reorientations of local clergy from the decade of 1560, when an “orthodox turn” could be observed in the missionary domination. A harder position concerning indigenous idolatries was complemented by the insistence on the doctrine knowledge and the explanation in faith based on the sacraments. These changes would be solidified during the Third Council of Lima (1582-1583), as well as in the works of the Jesuit Jose de Acosta. The Council concern with “governing the souls”, however, cannot be understood properly without an analysis of the legal and administrative context of Peru. Also in this field similar changes were taking place, since the arrival of Viceroy Francisco de Toledo in 1569. On the one hand, this governor was the creator of a political centralization process around the imperial institutions. On the other hand, his ruling allows us to understand some features of a legal mechanism founded on a qualitative conception of society and ritualistic nature of law. Along with that legislation, works of main authors from that period like Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo and Pedro de Quiroga allow the understanding of the organic characteristic presented within the missionary discussions concerning indigenous conversion and the “civilizing process” intended to be instituted on the political plan. At the same time, this moment of exposure reveals the amount of interconnection between those questions and the condition of Peruvian economy, especially in which refers to the variations of mining production. Finally, to complete the picture, there is a little incursion in the linguistic field to analyze the contemporary changes that occurred in the grammatization process of quíchua and aimará languages. For mobilizing some lexical then produced, the analysis of this phenomenon reveals as much it was connected to the missionary field and civil administration. After this overview, the work goes toward the reflection upon some categories of analysis – “religion”, “Indian”, “law”, “mestizo” etc. – widely used by contemporary historiography. This exercise aims to evaluate some implication of using certain concepts without the proper reference to its historical feature. Restoring the concept formation to its specific context allows, at last, to emphasize the historicity of the own generalization processes of specific cultural codes that, originally, belonged to European Christian civilization.

Keywords: Religion, Law, Rite, Language, Colonization.

Sumário.

Introdução.	12
Parte I – Sobre a religião. A respeito da missão peruana em finais do século XVI.....	16
Um missionário no limiar: a dupla marginalidade de José de Acosta.....	16
A “honesta força” da missão peruana.	28
<i>Genealogia de uma disputa.</i>	28
<i>Uma história dos costumes.</i>	41
<i>A condição selvagem.</i>	51
O III Concílio Provincial de Lima e seu edifício ortodoxo.	56
<i>Catequese.</i>	64
<i>Batismo.</i>	81
<i>Penitência.</i>	86
<i>Eucaristia.</i>	92
<i>Matrimônio.</i>	96
<i>Sacerdócio.</i>	101
<i>Rito.</i>	110
A respeito da missão peruana em finais do século XVI.	114
Parte II – Sobre a soberania. Autoridade e poder entre qualidade jurídica e bem comum.....	122
O vice-reino do Peru em quatro pontos de vista.	122
1. <i>A História segundo Pedro Sarmiento de Gamboa.</i>	122
2. <i>A vontade de saber de Polo de Ondegardo.</i>	136
3. <i>Juan de Matienzo e o bem comum das repúblicas.</i>	152
4. <i>As verdades de Pedro de Quiroga.</i>	168
Relações perigosas: poder e autoridade de Francisco de Toledo.	181
<i>Trabalho, a produção de um horizonte reduzido.</i>	185
<i>A operação redutora.</i>	197
<i>Uma geografia qualitativa.</i>	205
<i>Empregar civilizar converter.</i>	210
<i>Ritos da soberania.</i>	219
Sobre as políticas linguísticas no Peru.	225
<i>Runa.</i>	237
<i>Supay.</i>	240
<i>Huaca.</i>	244
Considerações provisórias.....	250

Extirpação, fenômeno religioso indígena.....	253
Pensamento mestiço e sistema colonial.	260
Referências bibliográficas.	268
Referências documentais.	268
Referências historiográficas.	270

Introdução.

Em certo sentido, este trabalho é fruto de um prazo. Não fossem as exigências institucionais, a pesquisa poderia prosseguir indefinidamente, ampliando assim seus objetos e sua interface historiográfica. É significativo, portanto, o fato de a parte final da dissertação intitular-se *Considerações provisórias*. Com isso, pretendeu-se sublinhar o aspecto transitório deste trabalho, que pretende tão somente constituir um panorama preliminar, aberto a eventuais aprofundamentos. O advento de um fecho, portanto, não significou uma abreviação da pesquisa, mas, pelo contrário, proporcionou um momento de reavaliação das questões, analisadas em seu conjunto. Assim, embora tenham sido compostas em períodos diferentes, todas as etapas do trabalho foram revisadas e mesmo adaptadas nesse momento final de sua elaboração. Apenas dessa forma seria possível chamar de “dissertação” aquilo que poderia facilmente tornar-se num conjunto ensaístico com partes apenas fragilmente articuladas. Isso significa que, embora as três partes que compõem o trabalho apresentem grandes especificidades, existem diretrizes gerais que orientaram não apenas essa autonomia, mas também a organicidade do texto como um todo.

A primeira e a segunda parte propõem uma narrativa especular acerca de um panorama que dificilmente poderia ser cindido da forma como se segue. A divisão entre a temática religiosa (*Parte I*) e a temática jurídico-linguística (*Parte II*) apenas tem pertinência quando se leva em conta o caráter instrumental dessa distinção: trata-se de apresentar ao leitor contemporâneo duas ou três ordens documentais familiares à atual separação entre os campos da religião, do direito e da linguagem. Ora, apresentar esses domínios em seu aspecto instrumental oferece já algumas pistas sobre a abordagem que se pretende imprimir a essas partes. Isso porque semelhante tratamento, implícito já na organização da exposição, aponta para uma análise desses “campos” enquanto frutos de processos históricos e não como domínios imanentes e atemporais. Tal consideração torna mais clara a significação e a unidade impressas à *Parte I*. Perante a tendência em tomar o “fenômeno religioso” como dado inerente e não como fato histórico, pretendeu-se insistir nas variações sofridas nas orientações missionárias peruanas na segunda metade do século XVI. Esse procedimento está dividido em quatro etapas. Num primeiro momento, tendo em vista o caráter paradigmático da obra do jesuíta José de Acosta, o trabalho deteve-se na análise dessa personagem, ao mesmo tempo marginal e sintomática. Com o fito de colocar essas considerações pontuais no campo mais amplo das questões missionárias peruanas, o item seguinte procurou traçar, em linhas gerais, as alterações políticas sofridas no clero local, no seio do qual ocorreram acerbos disputas nas quais Acosta jogou um papel não desprezível. Em seguida, no que consistia o núcleo original

dessa investigação, o trabalho passa ao tema específico do tratamento dado pelo III Concílio de Lima aos sacramentos e à catequese. Trata-se de um momento fundamental para a cristalização de determinadas posições missionárias em disputa nas décadas anteriores. Por fim, algumas considerações finais procuram dar conta da recepção das disposições limenhas nos últimos anos do século XVI.

Constatou-se, contudo, que a análise do campo “religioso” não daria conta do tema, tendo em vista a difícil distinção das competências, na época, entre leigos e clérigos. Sendo assim, a *Parte II* tem por objetivo acrescentar uma perspectiva diferenciada às questões anteriormente tratadas, haja vista a orgânica relação entre religião e direito na primeira Idade Moderna. Com esse objetivo, quatro destacados cronistas – Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo e Pedro de Quiroga – têm suas obras mobilizadas com o objetivo de contribuir com a discussão. A análise particular de cada um deles permitiu pôr em evidência questões de ordem particular, ao mesmo tempo em que, em seu conjunto, tais obras conferem inteligibilidade às transformações gerais ocorridas no vice-reino do Peru a partir da década de 1560. Após tratar dessas questões gerais, a análise centrou-se numa das principais figuras políticas da região no período analisado, o vice-rei Francisco de Toledo. Assim sendo, os mais variados aspectos de sua legislação são analisados de modo análogo àquilo que se observou com Acosta, isto é, tendo em vista o caráter paradigmático dessa documentação. Por esse motivo, é interessante atentar à distribuição da documentação analisada nas duas partes da dissertação. Se a *Parte I* privilegiou o trabalho com fontes eclesiásticas – as obras de Acosta, a documentação associada ao III Concílio Limenho e, em menor medida, a correspondência jesuítica –, a *Parte II* centrou-se prioritariamente nas formulações dadas por funcionários reais em suas obras.

Um pequeno parêntese deve ser feito com relação ao último item da *Parte II*. Inicialmente projetado para constituir uma terceira parte da dissertação, a análise da questão linguística terminou inserida ali tendo em vista o caráter apenas preliminar das questões analisadas. Mesmo assim, insistiu-se em trazer à luz algumas observações a esse respeito, de modo a contribuir com os objetivos gerais da dissertação. Sendo assim, dedicaram-se algumas linhas às variações sofridas no processo de gramatização das línguas nativas, com especial ênfase para o quíchua. Alguns exemplos vocabulares significativos são mobilizados para sugerir algumas pistas de investigação acerca do tema. Com isso, pretendeu-se trabalhar com um panorama o mais ampliado possível de questões, de modo a atender às exigências acadêmicas envolvidas com um trabalho dessa natureza. Diferentemente, portanto, de ocupar-se exclusivamente com um tema específico, verticalizando sua análise, é possível dizer que o objeto inicial de investigação – a política catequético-sacramental do III Concílio Limenho –

apenas poderia ser apresentado em sua riqueza quando reveladas suas conexões com elementos que a princípio podem parecer estranhos ao tema. O elemento linguístico é particularmente rico nesse sentido.

Contudo, essa trajetória de análise documental se ressentiria de um aporte crítico caso a historiografia a respeito do tema não fosse também objeto de algumas considerações finais, o que é trabalhado numa terceira parte desta investigação. Sendo assim, ainda que de forma bastante provisória, nas conclusões desta dissertação procuram-se tecer algumas considerações acerca de algumas obras importantes da historiografia peruanista ou americanista. Colocados em suas linhas gerais, os elementos contextuais que marcaram as correntes peruanistas entre os séculos XIX e XX conferem inteligibilidade à análise específica de determinadas obras produzidas nas últimas décadas, objeto dos dois itens seguintes. Um primeiro item dedicou-se a analisar as obras de Pierre Duviols e de Nathan Wachtel, tidas como emblemáticas acerca da historiografia produzida a partir de meados do século XX. Ora, a análise dos limites e das possibilidades das formulações de tais autores procurou articular seus escritos ao significado político e social de sua posição indigenista no contexto de ebulição dos movimentos sociais verificado no Peru a partir dos anos 1960. Num movimento semelhante, o item seguinte dedicou-se à análise das obras de Juan Carlos Estenssoro Fuchs e de Serge Gruzinski, bastante significativos com relação à produção historiográfica e ao contexto político de finais do século XX e inícios do século XXI. Com relação a tais autores, procedeu-se de maneira semelhante, tentando-se pontuar alguns elementos que permitem esclarecer o caráter igualmente contextual de suas proposições.

Essas três partes procuram contemplar, enfim, aquilo que se considera uma “dissertação”. Embora esse exercício hoje esteja submetido a um mecanismo acadêmico que tende a acirrar cada vez mais seu caráter especializado, procurou-se tomar um caminho contrário, dedicando-se à constituição de um panorama contextual e documental o mais ampliado possível, ainda que firmemente ancorado em objetos e eixos de análise específicos: “problema religioso” no III Concílio Limenho; a questão da soberania na legislação de Francisco de Toledo; a gramatização do quíchua de Domingo de Santo Tomás a Diego González Holguín. Da mesma maneira, a opção por não retomar nas *Considerações provisórias* os pontos percorridos ao longo da análise, numa síntese do que foi dito, mas oferecer uma breve e pontual incursão pela historiografia peruanista, tem por objetivo instituir nesse trabalho os diversos extratos com os quais tem que se dar uma dissertação: pesquisa documental, análise da historiografia pertinente, reflexão sobre o tempo. Claro está que a pesquisa ressent-se de diversas lacunas. Embora com isso não se pretenda desculpar eventuais equívocos, é importante que se diga que uma síntese acerca do tema não se encontra no horizonte desta

investigação. “Panorama” e “síntese” são elementos distintos e este trabalho opta claramente pela primeira alternativa. Seja como for, numa época em que até o exercício de profanação do mundo encontra-se praticamente alienado, talvez seja importante afirmar o caráter necessariamente provisório, fragmentário e, enfim, frágil, da análise que se segue. Fragilidade, contudo, que não é alheia a uma “verdade”, mas que deve a todo o momento duvidar do “real”.

Parte I – Sobre a religião. A respeito da missão peruana em finais do século XVI.

Um missionário no limiar: a dupla marginalidade de José de Acosta.

Quando em 1590 o jesuíta castelhano José de Acosta publicou sua *Historia natural y moral de las Indias* não teria sido excessivo imaginar o sucesso que a obra alcançaria. Uma primeira edição, sevilhana, foi logo acompanhada pelas versões aparecidas em diversas cidades europeias, de modo a ultrapassar o público delimitado pelos Pireneus. No que se refere, portanto, à dimensão espacial, a circulação da *Historia* foi considerável; um mapa correspondente ao inventário de suas edições assinalaria localidades tão distintas quanto Veneza ou Paris, Frankfurt ou Londres. Numa época marcada pela progressiva definição territorial dos Estados nacionais, o espaço encontrava-se cada vez mais comprometido com a pluralidade das línguas vernáculas. E o sistemático trabalho de tradução ao qual foi submetida a obra de Acosta indica que ela não foi indiferente a esse processo. A cada localidade que dava a imprimir a *Historia* correspondia um idioma próprio, acrescentando-se ao castelhano, o francês, o alemão, o inglês, o italiano e o holandês. Essa listagem ficaria incompleta sem a menção à edição latina, como que um emblema negativo desse mesmo processo de segmentação linguística e territorial. Isso porque o papel diminuto por ela desempenhado na difusão da obra do jesuíta articulava-se ao processo mais amplo de declínio do uso desta que outrora funcionara como língua-franca da cristandade. Ainda assim, ao oferecer a *Historia* à infanta Isabel Clara Eugênia, Acosta se viu compelido a justificar o uso do castelhano enquanto língua de cultura, isto é, a legitimar o vulgar enquanto instrumento passível de veicular um conteúdo que “não é para entendimentos vulgares”¹. É verdade que essa afirmação encontrava-se encadeada no ciclo inaugurado com as obras do humanista Antonio de Nebrija, em especial a partir da publicação de sua *Gramática de la lengua castellana* no emblemático ano de 1492. Mas ao optar pelo vernáculo, Acosta respondia também a um ambiente cada vez mais distante das pretensões imperiais um dia personificadas por Carlos V. A fracassada superposição por esse governante do Império Romano-Germânico e das Coroas ibéricas não foi estranha ao processo de confessionalização territorial decorrente da Reforma, cujo correspondente linguístico fora inaugurado por Martinho Lutero em 1522, época da publicação de sua tradução alemã do *Novo Testamento*. Contudo, mais correto seria caracterizar a época de Felipe II não pela negação, mas pela reorientação da concepção imperial, que tendia a

¹ ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1590]. p. 9. Todas as citações que não se encontram em parágrafo à parte foram por mim traduzidas.

coincidir cada vez mais com as preocupações ibéricas². Sintoma dessa mudança era a atualidade conferida a partir de então à obra de Nebrija, que propunha que o castelhano desempenhasse o papel de língua “companheira do império”³. No que se refere a Acosta, a redação da *Historia* supôs uma interrupção num projeto em curso, dado que os dois primeiros livros da obra encontravam-se já redigidos em latim e tiveram que ser traduzidos pelo autor. Mas todo esse trabalho adicional justificava-se num momento em que, na Espanha como na Europa, o uso do latim era cada vez mais acessório ao público “invulgar” ao qual queria se dirigir o jesuíta.

Mas a opção pelo vernáculo não era suficiente para estabelecer uma relação imediata de Acosta com seus leitores, entre os quais se interpunham algumas instâncias autônomas perante ambos os lados. A própria publicação da *Historia*, que pode ser tida como excepcional entre as centenas de títulos que permaneceram inéditos na mesma época, supõe uma autorização e, por certo, uma intervenção normalizadora promovida no texto pelas instituições civis e eclesiásticas. Além disso, também a tarefa de tradução e de edição por vezes inaugurava aspectos inicialmente inimaginados e mesmo indesejados pelo autor. Foi o caso da edição latina do livro, inserida por Theodor de Bry nas suas *Collectiones peregrinatorum in Indiam Orientalem et Indiam Occidentalem*, publicadas entre 1590 e 1634; assim como alguns escritos do dominicano Bartolomé de Las Casas, a *Historia* foi ali utilizada para alimentar as críticas protestantes à política colonial da Coroa castelhana. Esse uso não autorizado contribuiu, contudo, para o sucesso do jesuíta em contextos que de outra forma lhe seriam hostis, ao mesmo tempo em que os mecanismos institucionais de censura no mundo católico asseguravam, ali, a conformidade de sua mensagem com a doutrina autorizada. Essa ambivalente autoridade, alicerçada em termos territoriais, potencializou o alcance da *Historia* entre as diversas confissões. E se por um lado o elemento linguístico e geográfico aponta para a amplitude espacial da circulação dessa obra, também o dado temporal evidencia seu sucesso. A velocidade com que apareceram suas sucessivas versões, entre as décadas de 1590 e de 1600, sugere uma recepção bastante interessada dessa obra por parte dos editores europeus. Mas a despeito de tudo o que se afirmou sobre sua fortuna, uma ausência resta notória dentre as localidades que deram a imprimir a *Historia*: embora Lima contasse desde 1585 com os serviços do impressor turinês Antonio Ricardo, a primeira edição americana da obra teria lugar somente em 1940, na Cidade do México.

² BATAILLON, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976 [1965]. Trads. J. Coderch e J. A. Martínez Schrem. pp. 317-333.

³ MACCORMACK, Sabine G. *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press, 2007. pp. 170-201.

Uma ausência tanto mais significativa quando se leva em conta o fato de Antonio Ricardo ter iniciado suas atividades no Peru sob os auspícios da própria Companhia de Jesus. Basta recordar a esse respeito alguns títulos que integraram seu primeiro ciclo de publicações, para os quais os jesuítas, Acosta em particular, dispensaram grandes atenções: o catecismo, o confessionário e a coletânea de sermões publicados em 1585 por ordem do III Concílio Provincial de Lima e o *Vocabulario* anônimo do quíchua publicado em 1586⁴. Talvez não seja excessivo sustentar a partir dessas considerações que a geografia das edições dessa obra de Acosta respondeu às prioridades distintas que alimentavam a agenda editorial da Europa católica, do campo protestante e da América. Nesse sentido, a prioridade dada no Peru à publicação do material para uso catequético pode ser remetida à peculiaridade do contexto missionário, onde a ausência de manuais e de cartilhas era endêmica. Seja como for, está claro que a edição exclusiva em solo europeu não impediu a circulação do livro em terras americanas, que se infere pelo sem-número de citações de que a *Historia* foi objeto por membros relevantes da intelectualidade local.

Mas o que teria levado a esse sucesso? Sem restringir-se ao nexos causal que uma questão como essa supõe, é impossível não articular a fortuna crítica e editorial da *Historia* à sua proposta inovadora. Não à toa, o autor dirigiu sua *captatio benevolentiae* ao público de modo a reivindicar precisamente o caráter inédito de seu relato. Se bem que extenso, cabe reproduzir um trecho do *Proemio al lector*, sintomático a esse respeito:

Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas, que en aquellas partes se han descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte, ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes del Nuevo Orbe. A la verdad ambas cosas tienen dificultad no pequeña. La primera, por ser cosas de naturaleza que salen de la filosofía antiguamente recibida y platicada, como es ser la región que llaman Tórrida, muy húmeda, y en partes muy templada, llover en ellas cuando el sol anda más

⁴ Sobre o conjunto bibliográfico publicado por ordem do III Concílio Limenho, cf. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. "La reforma del Concilio Tercero de Lima." Em: PEREÑA, Luciano (org.). *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios: introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986. pp. 163-226. Sobre o *Vocabulário* anônimo, cf. CORDEIRO, Roberta H. R. *Dominicanos e jesuítas na emergência da tradição gramatical quéchua – século XVI*. Dissertação (mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. pp. 102-107.

cerca, y otras cosas semejantes. Y los que han escrito de Indias Occidentales, no han hecho profesión de tanta filosofía, ni aún los más de ellos han hecho advertencia en tales cosas. La segunda de tratar los hechos e historia propia de los indios, requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carecieron los más que han escrito de Indias, o por no saber su lengua o por no curar de saber sus antigüedades; así se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales. Deseando pues yo, tener alguna más especial noticia de sus cosas, hice diligencia con hombres pláticos y muy versados en tales materias, y de sus pláticas y relaciones copiosas pude sacar lo que juzgué bastar para dar noticia de las costumbres y hechos de estas gentes, y en lo natural de aquellas tierras y sus propiedades, con la experiencia de muchos años y con la diligencia de inquirir, y discurrir y conferir con personas sabias y expertas; también me parece que se me ofrecieron algunas advertencias que podría servir y aprovechar a otros ingenios mejores, para buscar la verdad o pasar más adelante, si les pareciese bien lo que aquí hallasen. *Así que aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva, por ser juntamente historia y filosofía y por ser no solo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció dar el nombre de Historia Natural y Moral de las Indias, abrazando con este intento ambas cosas.*⁵

A extensão um tanto excessiva dessa citação justifica-se pela amplitude dos temas aí tratados. Mais que em outros lugares, essas primeiras páginas apresentam ao leitor o modo de proceder que delimitará o desenvolvimento da obra inteira. Tudo gravita aqui em torno de uma qualidade comungada por autor e leitor: a novidade. É sabido que no contexto espanhol dos séculos XVI e XVII atribuía-se a esse elemento um valor positivo; ainda que com orientações inversas, Renascimento e Barroco tiveram no novo um elemento central⁶. A meio caminho entre ambos, Acosta também procurou articular o interesse de sua obra ao seu caráter novidadeiro, donde a preocupação em fazer com que os leitores “[possam] ter esta *Historia* por nova”⁷. Porém, tal intento parece esbarrar no fato de que “história” não era mais um gênero inédito em sua aplicação ao tema americano. Aliás, tampouco este era desconhecido do público europeu em finais do século XVI. Já em 1535, por exemplo, o cronista castelhano

⁵ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 13-14. O grifo é meu.

⁶ MARAVALL, José A. *A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Edusp, 1997 [1975]. Trad. Silvana Garcia. pp. 217-243.

⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 14.

Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés dera início à publicação de sua *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano*. Desde sua estratégica posição de “historiógrafo das Índias”, Oviedo pôde beneficiar-se de uma ampla rede de informantes que lhe deram subsídios para as constantes ampliações operadas naquela obra ao longo de sua vida. Em última instância, a *generalidade* dessa *Historia* residia no caráter indefinidamente extensível de seu objeto, o que destacava seu autor dentre aqueles que, segundo Acosta, se deram com o desafio de noticiar as “coisas novas e estranhas que naquelas partes se descobriram”⁸. Mas a reiterada enunciação do tema americano, bem como sua cristalização num registro perene, fez da experiência do novo algo já gasto: o olhar do viajante não via nas estranhezas do Novo Mundo senão uma cena familiar⁹. Era, portanto, um gesto paradoxal da parte de Acosta a reivindicação da novidade de sua obra por sobre um terreno tão desgastado.

Com o objetivo de marcar uma estratégica descontinuidade perante a forma como o gênero histórico era até então praticado para o Novo Mundo, o jesuíta afirmava na passagem acima desconhecer um “autor que trate de declarar as causas e razão de tais novidades e estranhezas de natureza”¹⁰. Ora, nada mais distante disso que a generalidade característica da *Historia* de Oviedo, que se esgotava nos limites da descrição fenomênica do Novo Mundo. Como alternativa metodológica Acosta sugeria, no trecho transcrito, a conjugação de história e de filosofia. Dessa maneira a descrição do Novo Mundo extravasaria o limite do inventário e passaria à inquirição das causas, o que refletia a proximidade do autor a determinado aristotelismo¹¹. É certo que tal disposição via-se limitada em seu alcance frente à constatação da pertença das causas últimas ao âmbito teológico, que remeteria à imperscrutável ação divina. Ainda assim, restaria ao jesuíta a não desprezível tarefa de inquirir os estranhos fenômenos observados nas Índias Ocidentais com vistas à definição de suas causas eficientes. A análise de Oviedo procurara legitimar-se através da *generalidade de sua perspectiva*, tendo em

⁸ Idem. p. 13. Para considerações gerais acerca da obra de Oviedo, cf. MACCORMACK, Sabine. G. op. cit. pp. 202-243. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492-1550*. São Paulo: Edusp, 1997 [1991]. Trad. Cristina Murachco. pp. 222-230

⁹ Com relação ao tema, cf. O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Unesp, 1992 [1958]. Trans. Ana Maria M. Corrêa e Manoel L. Bellotto. ELLIOTT, John H. *O Velho Mundo e o Novo: 1492-1650*. Lisboa: Editorial Quercus, 1984 [1970]. Trad. Maria L. Filipe. pp. 9-40. Para uma crítica à apresentação um tanto eurocentrada da produção dessa familiaridade em Elliott, cf. SCOTT, Heidi V. *Contested territory. Mapping Peru in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009. pp. 1-15.

¹⁰ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 13.

¹¹ Sobre as apropriações de Aristóteles no pensamento ibero-americano da época, cf. PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza, 1988 [1982]. Trad. Belén Urrutia Domínguez. HANKE, Lewis. *La lucha española por justicia en la conquista de America*. Madri: Aguilar, 1959 [1949]. Trad. Luis R. Aranda.

vista o caráter imediatamente *fenomênico* de seu objeto; clamando pela insuficiência dessa abordagem, Acosta afirmava agora sua autoridade com base na *totalidade de sua inquirição*, que tinha de se ver com a própria *essência* do Novo Mundo¹². Aliás, essa inovação metodológica introduzida por Acosta no gênero histórico permite que ele seja definido apropriadamente enquanto *auctoritas*, isto é, “aquele que aumenta”, na referência etimológica da palavra ao verbo latino *augeo*. Mas esse novo caminho trilhado pelo autor somente ganha contornos claros quando se analisa sua relação com a tradição, a experiência e a imaginação.

Os dois primeiros livros dos sete que compõem a *Historia* integravam originalmente outra obra, intitulada *De natura Novi Orbis et de promulgatione evangelii, apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*, publicada em 1588. Tratava-se de um volume que tinha por objetivo proporcionar ao futuro missionário informações necessárias ao trabalho de evangelização em terras americanas. Imbuídos de um correspondente tom manualístico, esses dois primeiros livros deveriam dar conta de descrever a natureza do Novo Mundo em suas linhas gerais. Pouco depois, Acosta optou por inseri-los na *Historia*. Apesar das pequenas modificações sofridas, tais livros preservaram um caráter relativamente autônomo no interior dessa obra, o que supõe uma restrição à organicidade um tanto excessiva sugerida para o seu conjunto pelo historiador Edmundo O’Gorman¹³. Se por um lado é verdade que Acosta mostrou-se bastante esquemático na ordenação de seu volume, partindo da descrição dos “elementos simples” (terra, fogo, ar e água) para, através dos “elementos mistos” (minerais, vegetais e animais), chegar ao homem, essa organização somente seria válida a partir do livro terceiro. E por seu turno, aquele conjunto autônomo com o qual o jesuíta decidiu abrir sua *Historia* é particularmente revelador quanto à sua relação com uma autoridade fragilizada pelas estranhezas americanas.

A passagem acima transcrita do *Proêmio* também antecipa uma discussão que seria estratégica para a afirmação dos pontos de vista de Acosta: a querela acerca da “zona tórrida”. O peso atribuído a essa questão infere-se pelo fato de todo o livro segundo da *Historia*, onde se discute a natureza da região equinocial, ter sido dedicado ao tema. Acompanhar as considerações tecidas pelo jesuíta a esse respeito permite retraçar a relação por ele estabelecida entre experiência, imaginação e tradição. Ora, da perspectiva do autor tratava-se de desfazer o engano dos Antigos, que atribuíram à região um calor excessivo, sob o qual seria impossível habitar¹⁴. O desafio lançado a esses autores quando da constatação do caráter não apenas habitável, mas até mesmo aprazível do clima equatorial concorreu para alimentar a

¹² PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 201-260.

¹³ O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo.” Em: ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. XV-CXI.

¹⁴ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 73-96.

ênfase historiográfica na modernidade de Acosta. Esse parece ser o sentido de sua recuperação por parte de autores que procuram afirmar a inserção da América no mundo científico ou intelectual da época, apresentando o jesuíta ora como “proto-botânico”, ora como “proto-geógrafo”, ora como “proto-antropólogo” etc¹⁵. Nessa perspectiva, sua defesa da experiência ter-lhe-ia facultado a possibilidade de desembaraçar-se dos constrangimentos teóricos impostos pela tradição. Desde o *Proemio*, pois, ficaria anunciado o valor atribuído à experiência (pessoal ou de terceiros), investida que estava de um estatuto de verdade. Ou, como se afirmava a certa altura da *Historia*, “primeiro diremos qual seja a verdade, segundo a experiência mais certa nos mostrou, e depois provaremos (...) dar a própria razão [disso] conforme a boa filosofia”¹⁶. Mas talvez seja excessivo falar em modernidade empirista.

É interessante a essa altura analisar a crítica formulada por Acosta a respeito de uma autoridade exemplar. Aristóteles negara em sua *Meteorologia* a possibilidade de existência de terra no hemisfério sul. Privado de qualquer experiência na região sobre a qual discorria, restaram ao filósofo grego apenas os limitados recursos da imaginação. E foi exclusivamente através da indução, desdobrada a partir de determinados princípios, que o autor pôde estabelecer uma posição sobre a geografia da região. Revelados por fim em seu desajuste, tais princípios permitiriam clarificar o caminho que conduziu ao erro da meteorologia aristotélica, que se encontrava em contrariedade flagrante com a realidade observável. Mas o mesmo movimento que possibilitava trilhar, em retrospectiva, o descaminho tomado por Aristóteles, evidenciava ao mesmo tempo a reivindicação de sua *auctoritas* por Acosta. Isso porque os princípios equivocados da *Meteorologia* aristotélica não ofereciam qualquer desafio central aos pressupostos de sua *Física*. Embora a discussão remonte a autores como Demócrito ou Platão, era a Aristóteles que Acosta se reportava imediatamente na organização “elementar” da *Historia*¹⁷. Ora, a observação das estranhezas existentes numa realidade nova permitiria temperar as consequências práticas indevidamente derivadas por uma imaginação privada do referente empírico. Ao mesmo tempo, o bom uso da tradição permitiria declarar em termos propriamente filosóficos as causas e razões dos fenômenos apenas imediatamente acessíveis pela observação. Desse modo, ficavam assegurados os fundamentos da autoridade, cabendo ao observador mediar sua relação com a experiência e com a imaginação. Uma mesma

¹⁵ Para um exemplo dessa abordagem laudatória, cf. VARGAS UGARTE, Rubén. *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima: s.n., 1941. pp. 123-166.

¹⁶ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 75. Os grifos são meus.

¹⁷ O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo.” op. cit. pp. XLV-LIII. A respeito da circulação dos saberes e práticas mineralógicos no Peru colonial, cf. SALAZAR-SOLER, Carmen. “‘Obras más que de gigantes’. Los jesuitas y las ciencias de la tierra en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII).” Em: LEDEZMA, Domingo e MILLONES FIGUEROA, Luis (orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madri; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2005. pp. 147-172.

sentença adquire, assim, um sentido diverso conforme a ênfase: “primeiro diremos qual seja a verdade, segundo a experiência mais certa nos mostrou, e depois provaremos (...) dar a própria razão [disso] *conforme a boa filosofia*”¹⁸. Claro está que a “boa filosofia” permanecia como objeto de disputa, isto é, a preservação do fundamento da autoridade deixava em aberto a tarefa de organizar sua hierarquia interna. Na *Historia*, isso adquire contornos definidos no contraste estabelecido entre a ironia hostil de Acosta perante Platão e o tom respeitoso por ele adotado nas suas referências a Aristóteles¹⁹.

Mas o relato de Acosta sobre a natureza do Novo Mundo ainda deve ser objeto de especificações adicionais. Isso porque esse tema apenas se completava com os livros terceiro e quarto da *Historia*. Como já foi referido, tem início no livro terceiro uma ordenação de capítulos que apontava progressivamente para a emergência do homem na obra de Acosta. Partia-se, assim, de um quadro categórico *elementar* que permitia *reduzir* a diversidade dos fenômenos americanos a uma natureza comum em seus princípios àquela do Velho Mundo. Não é indiferente a isso o subtítulo escolhido pelo jesuíta para secundar sua *Historia*: *En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios*. Deixando de lado por ora os elementos ligados à “história moral”, a enumeração dos temas, que corresponde à ordem dos livros na obra, enumerava para o leitor em potencial um conjunto conceitual com o qual este se encontrava familiarizado. Mesmo o primeiro livro não foge a essa preocupação. Nessas paginas iniciais, o autor mostrava-se cioso por determinar, entre as várias teorias então em voga, qual seria a mais adequada para explicar a presença de homens e de animais no Novo Mundo²⁰. O assunto era preparado, porém, nos primeiros capítulos desse livro, onde Acosta procurava demonstrar que o céu se estenderia também às Índias²¹. É certo que se tratava de um céu dotado de propriedades específicas, saltando aos olhos do observador o número reduzido de estrelas. Mas essa particularidade só era mencionada após um conjunto de capítulos em que o autor afirma que o Novo Mundo estaria coberto pela *mesma* esfera celeste conhecida na Europa. Essa redução teórica da natureza americana aos princípios filosóficos autorizados pela tradição permitia capturar uma novidade inicialmente irrelata, assegurando-a sob o domínio do *logos*. Mas a inclusão de uma situação nova no acervo cognitivo tradicional conferia não apenas

¹⁸ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 75. O grifo é meu.

¹⁹ Idem. pp. 65-67. Acerca das relações entre aristotelismo e platonismo na primeira Idade Moderna, cf. GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no renascimento italiano*. São Paulo: Unesp, 1996 [1965]. Trad. Cecília Prada. pp. 131-190.

²⁰ Sobre esse tema em Acosta, cf. GLIOZZI, Giuliano. *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques: Théétète Éditions, 2000 [1977]. Trans. Arlette Estève e Pascal Gabellone. pp. 311-317.

²¹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 17-27.

familiaridade ao fenômeno americano, como também fundava uma “unidade elementar” entre Novo e Velho Mundo. Qualquer distinção qualitativa que incorresse numa clivagem radical entre essas realidades ficava assim abolida, de modo que as diferenças passariam a se mensurar em termos quantitativos, sendo, pois, comparáveis. Essa *comparabilidade* no plano natural (que tem na analogia seu instrumento privilegiado) abria-se à *comunicabilidade* no interior de uma humanidade.

A partir dessas considerações é possível precisar o sentido daquela novidade tão alardeada no início da *Historia*, inserindo-a num terreno metodológico *limiar*, onde tradicional e insólito se interpenetram. Dada a incerteza constitutiva da região de fronteira – as Índias –, cabe ao observador um trabalho de redução das estranhezas ali experimentadas ao seu acervo epistemológico e cultural. Ao mesmo tempo tem lugar um movimento correspondente de reelaboração da tradição com vistas à inclusão do diverso no interior dos códigos elementares da civilização cristã, devidamente generalizados em suas implicações²². Essas precisões acerca do trabalho epistemológico de Acosta contrastam com as definições implícitas na análise de Tzvetan Todorov a respeito da “hermenêutica” de Cristóvão Colombo²³. Isso porque ao centrar sua análise numa oposição entre o que haveria de moderno e de medieval naquele viajante, o autor responde a uma concepção de modernidade que coincide com as rupturas fundadas em 1492. Ora, esse raciocínio leva o autor a proposições tão descabidas quanto a ideia de que o navegante genovês seria uma personagem “proscrita”, deslocada pelos novos tempos por ele inaugurados²⁴. Não cabe nessa análise, contudo, a *presença* de Colombo em 1492 e nos anos sucessivos. Ora, o limiar missionário, mas também dos viajantes em geral, só pode ser o inverso do “não lugar” mencionado por Todorov: se a “exemplaridade moralista” por ele reivindicada o leva a deixar de lado um trabalho conceitual desdobrado a partir da História²⁵, trata-se de reivindicar o sentido da implicação de uma personagem (Colombo ou Acosta) num determinado contexto.

O sucesso da proposta analítica de Acosta talvez estivesse associado a essa limiaridade. Percorrer as referências feitas ao jesuíta, desde sua época até o começo do século XVIII,

²² GASBARRO, Nicola M. “Missões: a civilização cristã em ação.” Em: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109. Sobre a agência indígena nesse processo, cf. SCOTT, Heidi V. op. cit.

²³ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1982]. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. pp. 3-59. Para uma abordagem bastante diversa a partir de objetos e problemáticas semelhantes, cf. MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma Antropologia histórica*. São Paulo: Edusp; Istituto Italiano di Cultura di San Paolo; Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1992 [1990]. Trans. Hyllo L. Fernandes e Liliana Laganà. pp. 5-57.

²⁴ TODOROV, Tzvetan. op. cit. p. 14.

²⁵ Idem. p. 4.

significa dar-se com contextos bastante diversificados²⁶. Alguns exemplos são emblemáticos. Com relação ao mundo católico, figuras tão representativas quanto Giovanni Botero, Antônio Vieira, Benito Jerónimo Feijoo, Joseph François Lafitau e Francisco Xavier Clavijero tiveram em Acosta uma referência fundamental. Mais impressionante ainda foi a recepção que a *Historia* teve no campo protestante. Afora seu sucesso na Inglaterra, Acosta foi um autor central nas disputas travadas, nas Províncias Unidas, entre Hugo Grotius e Johannes de Laet em torno da origem do homem americano. E embora o século XIX marcasse um profundo declínio nas referências ao autor, eclipsado por cronistas recém-descobertos e muito mais atraentes aos projetos nacionais latino-americanos, era ainda possível encontrar menções a Acosta por parte de figuras tão relevantes quanto Alexander Humboldt e Lewis Morgan. O que se pretende reiterar com esse ligeiro inventário é a autoridade atribuída a Acosta nos séculos que se seguiram à publicação da *Historia*. Tal fato decorreu em parte dessa capacidade demonstrada pelo autor em capturar o tema americano no interior de um sistema filosófico e histórico consagrado. Como se viu, Acosta jogou com a própria delimitação e com a eventual extensão de categorias centrais à consciência europeia. Tal fato redundou numa apropriação historiográfica do autor que costuma enfatizar o alcance filosófico de sua obra. É exatamente o que se verifica com relação a três comentadores clássicos de Acosta: Edmundo O’Gorman, Giuliano Gliozzi e Anthony Pagden. Sem negar o mérito de suas obras, é importante observar que a análise ali empreendida termina por descolar os principais escritos do jesuíta de seu substrato contextual. Nesse sentido, aquilo que poderia ser articulado à especificidade da situação missionária peruana da década de 1570 (período em que foi escrita a *Historia*) é por vezes inserido com facilidade algo mecânica nos grandes debates europeus da época.

Mas a inversão dessa prática historiográfica encontra uma primeira dificuldade tendo em vista o duvidoso impacto da América entre a intelectualidade europeia do século XVI. Ora, um mapeamento sistemático da circulação do tema ao longo do período aponta justamente para sua desqualificação relativa nesse contexto²⁷. Autores do porte de Nicolau Maquiavel chegaram mesmo a referir-se em tom de mofa à questão do Novo Mundo²⁸. No que tange à Companhia de Jesus é possível identificar uma situação análoga. Apesar de implicada com a missão no Novo Mundo desde 1549, foi notória a existência entre seus membros de um entusiasmo relativamente reduzido para com a região, em contraste com as esperanças depositadas, desde a missão de Francisco Xavier, nas Índias Orientais. É, aliás, sobejamente

²⁶ Para um repertório não exaustivo de autores que citaram Acosta, cf. O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo.” op. cit. pp. XCIII-CXI. GLIOZZI, Giuliano. op. cit. pp. 329-391. PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 261-263.

²⁷ ELLIOTT, John H. *O Velho Mundo e o Novo*. op. cit. pp. 9-40.

²⁸ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit. p 225.

conhecida a tendência das cartas *Indipetae* em “pedirem” o Oriente como destinação desejada, o que gerou um número considerável de decepções entre aqueles que terminavam por ser designados para a América²⁹. Não deixa de ser irônico o fato de este ser exatamente o caso de Acosta e de outras figuras eminentes da missão peruana, tal como Bartolomé Hernández³⁰. Mas é possível reconstituir esse entusiasmo reduzido pela América a partir de outros indícios paradigmáticos. Ao publicar em 1593 sua *Bibliotheca Selecta*, o jesuíta mantuano Antonio Possevino procurou sistematizar o conjunto dos conhecimentos necessários aos colégios jesuíticos, poucos anos antes do advento da *Ratio Studiorum*, que ocorreria em 1599. Possevino conheceu um percurso individual algo semelhante àquele de Acosta. Após ocupar-se com contextos marginais do cristianismo europeu, na condição de representante papal na corte russa, dedicou-se ao inventário dos conhecimentos que fundariam, aos seus olhos, o horizonte epistemológico da civilização cristã. Ora, duas observações emergem a partir das considerações feitas em sua obra com relação ao tema americano: primeiramente, trata-se de um objeto que, dada sua exposição muito semelhante à da *Historia*, provavelmente foi introduzido através da leitura de Acosta; em segundo lugar, o espaço destinado ao assunto é bastante exíguo quando comparado com os demais temas³¹. O livro de Possevino era um índice, portanto, da posição ao mesmo tempo eminente e marginal ocupada por Acosta. Ainda assim, é importante que se diga, o tema americano começava em finais do século XVI a amplificar seu impacto na Europa, o que tinha lugar com a publicação de obras tais como a própria *Historia* ou ainda os *Essais* de Michel de Montaigne, cujas sucessivas versões vieram à luz entre 1580 e 1588³².

Junto com uma mensuração adequada do impacto do tema na Europa é importante levar em consideração também o substrato “provincial” da obra de Acosta³³. Tal abordagem é tanto mais urgente quando se tem em conta a importância atribuída pelo próprio autor ao tema da experiência. Não é excessivo ressaltar, aliás, que boa parte do trabalho de escrita das

²⁹ Com relação às expectativas missionárias, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996. pp. 586-599. Sobre a organização geral da missão no interior da Companhia de Jesus, cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru; São Leopoldo: Edusc; Editora Unisinos, 2004 [1993]. Trad. Domingos A. Donida.

³⁰ *Monumenta peruana*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954 [1565]. v. I. pp. 227-231.

³¹ POSSEVINO, Antonio. *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*. Veneza: Altobellum Salicatum, 1603 [1593]. pp. 299-467. Sobre a afinidade existente entre Possevino e Acosta, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 607-638.

³² AGNOLIN, Adone. “A ‘razão tênue’ de Montaigne.” Em: MONTAIGNE, Michel E. de. *Ensaio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. v. I. pp. XXI-XXXIII.

³³ Para análises de Acosta centradas em questões contextuais, cf. COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “Más allá del Incario: imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600).” Em: *Colonial Latin American Review*. v. 14, n. 1, 2005. pp. 55-81. SOLODKOW, David. “Una etnografía en tensión: ‘barbarie’ y evangelización en la obra de José de Acosta.” Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/59113>. Acesso em 08/09/2011 [2010].

principais obras do jesuíta ocorreu na América. Isso redundou numa forte articulação entre suas formulações e o contexto a partir de onde aquelas questões foram engendradas, o que por vezes é explicitado pelo próprio autor. Em sua outra obra mais conhecida, *De procuranda Indorum salute*, publicado inicialmente em 1588, Acosta sugeriu uma política missionária que tivesse como localização concreta o vice-reino do Peru, considerado como “situação média” entre as “civilizadas” populações orientais e os “selvagens” que ocupavam a maior parte da América³⁴. É significativo que a justificativa para a centralização de sua análise no contexto andino partisse da reivindicação de sua experiência direta na região. Nesse sentido, e de modo inverso à proposta analítica exemplificada pelas obras de Pagden, Gliozzi e O’Gorman, trata-se de insistir no conteúdo contextual da obra de Acosta como forma de ressaltar questões geralmente deixadas na penumbra.

Não é excessivo, portanto, recuperar alguns dados biográficos de Acosta. Nascido em 1540 e engajado desde jovem nos colégios inicianos da península Ibérica, Acosta percorreu todas as etapas do *trivium* com algum destaque, de modo a tornar-se professor de teologia e de gramática. É importante mencionar que o autor conheceu um percurso educacional junto aos colégios da Companhia de Jesus em Medina del Campo e, principalmente, em Alcalá de Henares, fato que pode ser associado à sua posterior aproximação com as formulações dos autores da Escola de Salamanca, muito lidos naquelas localidades³⁵. Mas se sua atividade discente e docente concorre para explicar a inserção nas suas obras das discussões teológicas e jurídicas da época, a trajetória desse jesuíta perderia em inteligibilidade se analisada separadamente das funções administrativas por ele exercidas. Ora, esse dado é fundamental para que se compreenda o envio de Acosta ao vice-reino do Peru, onde permaneceria por mais de dez anos a organizar a missão jesuítica ali instalada desde 1567. Durante boa parte do período peruano, que iria de 1571 e 1586, Acosta ocupou de modo intermitente a função de reitor do colégio de Lima, chegando a dirigir a província por alguns anos, entre 1576 e 1580. De volta à Europa, após uma breve porém importante temporada na Nova Espanha, o jesuíta assumiria um papel de relevo nas disputas de poder então travadas entre a Coroa de Castela e o generalato da Companhia em Roma. Até sua morte, em 1600, Acosta ainda ocuparia algumas funções de relevo nas províncias ibéricas da Companhia de Jesus, na condição de visitador das províncias de Andaluzia e de Aragão, de preposto da Casa Professa de Valladolid e de reitor do

³⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda Indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987 [1588]. Trads. Luciano Pereña, V. Abril, Carlos Baciero, A. Garcia, D. Ramos, J. Barrientos e F. Maseda. v. 1. pp. 58-61.

³⁵ LISI, Francesco L. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990. pp. 68-70.

colégio de Salamanca.

Já esses poucos dados biográficos dão conta da *dupla marginalidade* que caracteriza a trajetória dessa personagem: por um lado trata-se de um missionário que, na América, pouco se envolveu diretamente com atividades evangelizadoras, ocupando-se mais amiúde com questões organizativas e teológicas, sendo que o próprio Acosta creditava ao teólogo um papel subsidiário na missão³⁶; por outro lado, como vimos, trata-se de um autor que, a despeito de sua rica fortuna editorial, dirigiu-se àquele restrito público ocupado com o tema americano, de modo a distar bastante do centro em torno do qual gravitava a intelectualidade jesuítica de sua época. De maneira inversa, porém, é possível reivindicar a riqueza dessa marginalidade de Acosta, que lhe permitiu conjugar a experiência dos desafios impostos pela novidade americana, potencializada pelo acesso a farto material produzido por terceiros, junto ao trabalho de sistematização e de reelaboração “do” e “no” quadro categorial europeu. Nesse sentido adquire um significado inesperado o fato de a primeira publicação da *Historia* ter ocorrido em Sevilha: por excelência intermediária entre dois mundos (pense-se em instituições como a Casa de Contratação e o Conselho das Índias), a própria cidade representava um correspondente urbano de uma obra onde generalização e especificação coexistiam num difícil compromisso.

A “honesta força” da missão peruana.

Genealogia de uma disputa.

O aparecimento da *Historia* foi apenas um dos eventos que, por volta de 1590, estiveram ligados às modificações operadas no interior da missão peruana. Enquanto, na Espanha, Acosta via sua obra vir à luz, o vice-reino assistia à consolidação de um determinado *modus procedendi* no que tange à evangelização. E não se trata de um simples paralelismo, na medida em que o jesuíta esteve comprometido em seu período americano com a posição que por fim se tornava predominante entre o clero local; quando em 1590 Acosta publicou sua *Historia*, ele também conferia expressão a uma discussão provincial. Elementos originados na sua experiência estiveram à base da discussão epistemológica ali avançada. É de suma importância, portanto, um olhar retrospectivo que esclareça a participação das disputas internas ao clero peruano na escrita da *Historia*. Essa presença tem lugar em temas muitas vezes insuspeitos, dada sua distância perante o referido contexto. É o caso da seguinte passagem, a princípio estranha a qualquer querela missionológica peruana:

³⁶ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 90-95.

Los antiguos y primeros moradores de las provincias que llamamos Nueva España, fueron hombres muy bárbaros y silvestres, que sólo se mantenían de caza, y por eso les pusieron nombre de chichimecas. No sembraban ni cultivaban la tierra, ni vivían juntos, porque todo su ejercicio y vida era cazar, y en eso eran diestrísimos. Habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente, sin ninguna policía, desnudos totalmente. Cazaban venados, liebres, conejos, comadrijas, topos, gatos monteses, pájaros, y aún inmundicias como culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos, y de esto y de yerbas y raíces, se sustentaban. Dormían por los montes, en las cuevas y entre las matas; las mujeres iban con los maridos a los mismos ejercicios de caza, dejando a los hijuelos colgados de una rama de un árbol, metidos en una cestilla de juncos, bien hartos de leche, hasta que volvían con la caza. No tenían superior ni le reconocían, ni adoraban dioses ni tenían ritos ni religión alguna. Hoy día hay en la Nueva España de este género de gente, que viven de su arco y flechas, y son muy perjudiciales porque para hacer mal y saltear, se acaudillan y juntan, y no han podido los españoles, por bien ni mal, por maña ni fuerza, reducirlos a policía y obediencia, porque como no tienen pueblos ni asiento, el pelear con éstos es puramente montear fieras, que se esparcen y esconden por lo más áspero y encubierto de la sierra. Tal es el modo de vivir de muchas provincias hoy día, en diversas partes de Indias. *Y de este género de indios bárbaros, principalmente se trata en los libros De Procuranda Indorum Salute, cuando se dice que tienen necesidad de ser compelidos y sujetados con alguna honesta fuerza, y que es necesario enseñallos primero a ser hombres, y después a ser cristianos.*³⁷

Esse trecho encontra-se no sétimo livro da *História*, que narra a história das populações mexicanas. Para estruturar essa narrativa, Acosta lançou mão da contraposição entre as populações originárias, marcadamente “selvagens” (chichimecas e otomis), e grupos migrantes advindos do norte, mais civilizados (mexicas). Segundo o autor, a história da região no período que precedeu à chegada dos espanhóis coincidiria com a instalação dos mexicas (com a consequente expulsão dos nativos chichimecas) e o progressivo refinamento de sua sociedade³⁸. É importante lembrar que a missão jesuítica, tardia no México como no Peru,

³⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 358-359. O grifo é meu.

³⁸ Idem. pp. 358-414. Sobre o contexto missionário mexicano, cf. DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1987]. Trad. María D. de la Peña. GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [1988]. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. SANTOS, Eduardo N. dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002. Para uma perspectiva comparativa entre algumas

dedicou-se ali prioritariamente ao trabalho junto aos ditos “chichimecas”. Não surpreende, portanto, a força que o tema adquiriu na obra de Acosta. Mas o interesse por essas populações era assumido na *Historia* dentro de uma ordem discursiva de tom “mexicocêntrico”. Isso porque se tende a ressaltar ali o papel civilizador jogado pelas populações mexicas de modo a silenciar sobre as importantes sociedades que as precederam, como os olmecas ou os zapotecas. Essa operação narrativa realizada pelo jesuíta adquire sentido quando articulada com um percurso discursivo que deu forma à obra do jesuíta Juan de Tovar, principal interlocutor de Acosta na região³⁹. Com o intuito de escrever a segunda versão de sua *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España*, preparada por volta de 1583, Tovar valeu-se das tradições narrativas mexicas a que tivera acesso. Por um lado, o contato do jesuíta com essas informações decorreu de seu estudo dos códices reunidos pelos índios de México-Tenochtitlán, Texcoco e Tula por ordem do vice-rei Martín Enríquez de Almansa. Por outro lado, Tovar inspirou-se nas formulações do dominicano Diego Durán a partir da leitura de sua *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, obra concluída em 1581. Por meio dessas fontes, esse que foi o primeiro mestiço a ingressar na província mexicana da Companhia replicaria uma tradição narrativa de caráter mexica, que fez coincidir o passado local com a história, aliás recente, dessa população. O paradoxal é que a cultura apresentada como negação daquela mexica não era originária do vale central mexicano; “chichimeca” era antes uma designação geral e pejorativa atribuída às populações advindas do norte, isto é, da região onde se originaram as levas migratórias dos próprios mexicas. Seja como for, o trecho da *Historia* acima apresentado expressa esse percurso discursivo que, por seu turno, permite fazer com que se mesure o conteúdo ali apresentado.

Mas essa mesma passagem não se esgota quando considerada à luz do contexto mexicano. Por mais estranho que o passado da Nova Espanha fosse à realidade peruana, esta se encontrava presente no substrato das questões ali discutidas. Ao contrário, é possível mesmo sugerir que essa passagem cristaliza o resultado de décadas de intensas disputas que se processaram no interior do clero peruano. O próprio tom adotado por Acosta ao encaminhar uma resposta adequada à “selvageria chichimeca” é revelador a esse respeito. Ora, a afirmação da necessidade que os índios teriam “de ser compelidos e sujeitados com alguma honesta força” sendo preciso “ensiná-los primeiro a ser homens e depois a ser cristãos”⁴⁰ é um fato

questões dos panoramas mexicano e peruano, cf. SANTOS, Eduardo N. dos. “As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas.” Em: *Revista de História*. n. 150, 2004. pp. 157-207.

³⁹ SANTOS, Eduardo N. dos. *Deuses do México indígena*. op. cit. pp. 161-178. O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo.” op. cit. pp. XCIII-XCIV.

⁴⁰ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 359.

discursivo novo. Uns vinte anos antes da publicação da *Historia*, uma afirmação semelhante teria sido bastante controversa, dado o equilíbrio de forças distinto do clero peruano. A publicação dessa obra supõe, portanto, a receptibilidade de sua mensagem. E a esse respeito, a reconstituição do percurso que levou à aceitabilidade de tal afirmação é fundamental no sentido de enriquecer o aspecto contextual da análise da obra de Acosta.

O ano de 1590 ganha em inteligibilidade quando analisado em perspectiva com as décadas que o precederam. No limite, as problemáticas encaminhadas por Acosta no trecho acima transcrito remetem aos momentos iniciais da evangelização no Peru. Sendo assim, cabe reconstituir, ainda que em suas linhas gerais, as formas tomadas por esse primeiro esforço missionário⁴¹. No entanto, é preciso levar em consideração o fato de o estudo desse período ressentir-se da aguda escassez documental para aqueles anos. De modo inverso, porém, essa situação pode ser tomada como indício do posicionamento adotado posteriormente com relação a esses anos iniciais da missão, cujos ecos foram sistematicamente silenciados⁴². A própria historiografia ressent-se dessa marca, que supõe um limite às análises centradas nos aspectos institucionais da missão, apenas consolidados na segunda metade do século XVI⁴³. Seja como for, é notório o comprometimento missionário inicial com o processo de conquista do Peru, que inaugurou a presença espanhola na região. Essa simbiose seria emblematicamente representada pela figura do sacerdote Hernando de Luque, que, junto com Diego de Almagro e Francisco Pizarro, organizou a expedição de conquista realizada em 1532. Mas se essa personagem viria a falecer no decurso desse processo, sua ausência seria preenchida por uma figura tão relevante quanto a de Vicente de Valverde, dominicano que desempenhou um papel de destaque no teatro da conquista e na captura de Atahualpa pelos espanhóis⁴⁴. Esse comprometimento adquiriu contornos institucionais com a nomeação de ambos os religiosos para as recém-

⁴¹ Sobre a dinâmica geral da missão na América espanhola, cf. BARNADAS, Josep M. "A Igreja católica na América espanhola colonial." Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 521-551. Com relação ao caso peruano, cf. DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Lima; Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos; Éditions Ophrys, 1971. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero, 2003 [1998]. Trad. Gabriela Ramos.

⁴² ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 32-34.

⁴³ Para um exemplo clássico de análise institucional para o caso peruano, cf. ARMAS MEDINA, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

⁴⁴ Sobre os aspectos factuais da conquista peruana e das turbulentas décadas que a sucederam, cf. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit. pp. 491-538. Acerca das crônicas produzidas nesse período cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 66-100. PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo de Cultura Económica, 1995. pp. 15-63. Com relação à dinâmica geral da conquista na América espanhola, cf. ELLIOTT, John H. "A conquista espanhola e a colonização da América." Em: BETHELL, Leslie (org.). op. cit. v. 1. pp. 135-194.

criadas dioceses de Túmbez (Luque) e de Cusco (Valverde).

Não obstante essa simbiose inicial, os momentos imediatamente posteriores à vitória sobre o Tahuantinsuyo, o conjunto de regiões sob o domínio do Inca, inaugurou uma persistente dissensão entre religiosos e conquistadores em torno do modelo catequético a ser adotado. Beneficiados com o butim amealhado na conquista, incluindo-se aí as *encomiendas* de índios que lhes foram outorgadas, os *vecinos* espanhóis não viam com bons olhos as tentativas de intervenção de certos religiosos no trato com os nativos. Claro que existiram sacerdotes que se demonstraram favoráveis aos espanhóis⁴⁵, mas tratou-se de uma posição minoritária; os primeiros grupos missionários ligados às ordens franciscana e dominicana logo inauguraram uma série de disputas em defesa de sua jurisdição espiritual sobre os índios, de seu modelo “conventual” de sociedade cristã⁴⁶.

Essa dissensão inicial da missão peruana não dizia respeito apenas aos espanhóis. Objeto dessa disputa, os índios foram dessa forma expostos a uma pregação fragmentária e heterogênea. Mas isso não se explica apenas em função das diferenças entre *vecinos* e sacerdotes. Num momento em que inexistiam diretrizes missionárias hegemônicas, em que as instituições eclesíásticas ainda não haviam deitado raízes, as formas e conteúdos da pregação eram deixados ao arbítrio individual dos sacerdotes. Essa situação levou a uma série de conflitos entre as diversas e contraditórias versões da doutrina que eram apresentadas sucessivamente aos índios. Tal fato apenas seria agravado pela precária situação do clero peruano no que tange aos recursos humanos disponíveis. Não era raro nesse primeiro momento observar casos em que a tarefa evangelizadora era deixada a cargo de leigos. Um desses “missionários civis”, o conquistador arrependido Pedro Hernández Barchillón, teria inspirado uma das personagens dos *Coloquios de la verdad*, diálogo escrito na década de 1560 pelo clérigo Pedro de Quiroga⁴⁷. Mas a precariedade da formação desses sacerdotes leigos sequer oferecia um contraste com o rarefeito percurso educacional dos clérigos. Em verdade, a preocupação com a formação do clero peruano apenas se materializaria em 1590, ano de fundação do Seminário Tridentino de Lima. É importante reiterar que essas questões tiveram um impacto importante entre os índios, dando ensejo à constituição de um primeiro “cristianismo indígena”, organizado em função dos sucessivos estratos doutrinários deixados por cada um dos missionários que apareciam episodicamente entre os nativos⁴⁸. Mesmo as

⁴⁵ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 15-28.

⁴⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 36-46.

⁴⁷ RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy. “Estudio preliminar.” Em: QUIROGA, Pedro de. *Coloquios de la verdad*. Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Casa-Museo de Colón; Seminario Americanista, 1992. pp. 5-68.

⁴⁸ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 32-46. GRUZINSKI, Serge. A

campanhas de “extirpação de idolatrias” iniciadas no começo do século XVII tiveram por base as marcas profundas deixadas por esse primeiro esforço catequético.

Essa situação não se prolongou por muito tempo. Se a conquista já havia sido assistida por missionários dominicanos e franciscanos, demoraria pouco para que a região fosse enquadrada no interior das instituições eclesiásticas. Como já foi referido, o processo de fundação das primeiras dioceses foi quase que um ato contínuo e consequente do domínio da região. Mas os nomes de Valverde e de Luque logo passaram para uma posição secundária com a entrada em cena do dominicano Jerónimo de Loaysa, primeiro bispo (1543-1546) e depois arcebispo (1546-1575) de Lima. Partiram dele as primeiras iniciativas com o fito de dar unidade à doutrina ensinada às populações indígenas. Já em sua *Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*, de 1545, Loaysa procurava definir os conteúdos doutrinários a serem ensinados, de modo a interditar o uso das diferentes versões de cartilhas evangelizadoras que até então circulavam pelo Peru. A iniciativa seria parcialmente ratificada por ocasião do I Concílio de Lima, celebrado entre 1551 e 1552 sob os auspícios do próprio arcebispo limenho.

É importante ressaltar o significado do momento em que se realizou esse Concílio. A assembleia foi realizada poucos anos depois do processo de “pacificação” da rebelião de Gonzalo Pizarro, finalmente derrotada em 1548 pelo clérigo Pedro de la Gasca. Irmão de Francisco Pizarro, Gonzalo liderou um levante que levou à execução do primeiro vice-rei do Peru, Blasco Nuñez Vela, em 1546. Essa rebelião foi o grande emblema das disputas que se travavam entre moradores e Coroa pelo controle da região. Se a constituição do vice-reino seria acompanhada de todo um aparato de controle metropolitano, o assassinato desse funcionário real contrapunha a esse intento a autonomia desejada pelos *vecinos* para a condução de seus negócios. Mas essa disputa possuía ainda um forte substrato material: Nuñez Vela fora encarregado pela Coroa de aplicar na região as recém-promulgadas *Leyes Nuevas*, que supunham a abolição do sistema da *encomienda* e da escravização por justos títulos. Assim como na Nova Espanha, esse corpo jurídico foi muito mal recebido, embora a violência por ele provocado no Peru não conhecesse um paralelo no contexto mexicano. Seja como for, se a ação de la Gasca foi eficiente no sentido de desarticular a rebelião dos moradores, também as *Leyes Nuevas* foram submetidas a uma suspensão por parte das autoridades metropolitanas⁴⁹.

colonização do imaginário. op. cit. pp. 271-333. Ainda sobre esse tema, cf. GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1999]. Trad. Rosa F. d'Aguiar.

⁴⁹ A respeito das mudanças da legislação castelhana da época, cf. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. Para considerações acerca das autoridades locais, cf. RUIZ, Rafael. “A interpretação das leis reais: ambiguidade e prudência no poder das autoridades locais na América do século XVI.” Em:

Da mesma forma que em 1548 inaugurou-se um período de progressiva penetração da Coroa na região, viabilizada em termos materiais pela mineração de prata, o I Concílio Limenho pode ser compreendido como um esforço correspondente de afirmação da instituição eclesiástica frente à grande autonomia missionária que caracterizara até então o clero peruano. Não é secundário o fato de as iniciativas tomadas por ocasião dessa assembleia conciliar incluírem a constituição de uma própria e obrigatória cartilha para doutrina, a *Instrucción o Sumario de los articulos de fe*. Esse documento pode ser compreendido como expressão do desejo de homogeneizar a prática catequética. Contra o potencial de ambiguidade proporcionado pela leitura autônoma da doutrina, as atas do I Concílio Limenho propugnavam uma ênfase na autoridade da palavra revelada, que procurava subtrair-se assim a qualquer “exegese selvagem”⁵⁰. Mas a despeito dos esforços de Loaysa, as disposições tomadas no seio do I Concílio Limenho não foram cristalizadas numa prática sistemática; o campo da catequese permaneceu em muito alheio às decisões tomadas na capital do vice-reino. Para além da distância física de uma jurisdição que ia do Chile à Nicarágua, jogou contra a efetivação das disposições limenhas a tensão existente entre as autoridades episcopais. Ora, nessa ocasião Loaysa inaugurou aquela que seria uma tônica da hierarquia eclesiástica na região, a saber, a tensão entre a arquidiocese de Lima e os demais bispados. O próprio I Concílio Limenho foi vítima dessa situação: o caráter centralizador impresso por Loaysa a essa assembleia levou a um boicote por parte de quase todos os demais bispos da região; como efeito dessa ruptura, suas disposições jamais foram aprovadas nas instâncias metropolitanas ou diocesanas⁵¹.

Por essa época a prática missionária trilhava caminhos bastante diversos daqueles decididos em Lima. E se Loaysa parece tipificar a progressiva afirmação da hierarquia eclesiástica, Domingo de Santo Tomás aparece como emblema dos métodos catequéticos então predominantes. Aliás, o fato de este pertencer igualmente à ordem dominicana mostra os limites de uma análise em bloco da ação do clero regular. Seja como for, ao que parece figuras como Santo Tomás conformaram aquele que seria o tom dominante entre os missionários franciscanos e dominicanos. É possível aproximar essa prática evangelizadora com as posições expressas por Bartolomé de Las Casas. Entre outras coisas, esse dominicano propugnava em suas obras a constituição de uma sociedade cristã indígena, entendida como ponta de lança de um projeto de regeneração da cristandade. Observe-se que essa

Revista Clio – Revista de pesquisa histórica. n. 27-1, 2009. pp. 178-202.

⁵⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. p. 115.

⁵¹ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 43-46. Com relação às tensões entre autoridades diocesanas, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 172-173.

aproximação encontrava eco na própria relação de Las Casas com o contexto peruano, que apareceu em sua obra com o passar do tempo. Se por um lado o dominicano jamais esteve na região, é fato que ele travou um intenso diálogo com seus informantes locais. Entre estes se contavam figuras tão importantes quanto o cronista Pedro Cieza de León, além do próprio Santo Tomás⁵².

À semelhança de Acosta, Santo Tomás esteve envolvido com um projeto editorial de suma importância para a missão peruana. Municiado do conhecimento linguístico adquirido em sua carreira de evangelizador, o dominicano foi o responsável pela elaboração do primeiro vocabulário e da primeira gramática para a língua quíchua, publicados separadamente em 1560⁵³. O conteúdo desse conjunto bibliográfico revela a abertura então colocada perante as línguas nativas, lidas numa perspectiva positiva e compreendidas na sua relação com as instituições civis. Importante notar que a utilização das línguas indígenas por parte dos missionários encontrava um opositor na própria figura de Loayza, embora a interdição por ele intentada nesse sentido não tenha sido respaldada pelo I Concílio de Lima. Ao contrário, o valor positivo atribuído por Santo Tomás à língua quíchua foi apenas um entre tantos índices de uma atitude comum entre esses primeiros missionários perante as práticas e costumes nativos. Essa percepção é reforçada quando se analisa a *Plática para todos los indios*, texto inserido pelo dominicano em sua gramática, mas ao que parece escrito com base numa doutrina anterior ao I Concílio Limenho. É possível mesmo aproximar, como faz o historiador Juan Estenssoro Fuchs, a *Plática* a alguns tópicos do humanismo erasmiano, o que pode ser verificado pela ênfase no sacramento do batismo, pela pouca importância conferida à confissão e pela posição autônoma ali tomada com relação à instituição eclesiástica⁵⁴. Um olhar sobre a situação missionária na Nova Espanha revelaria, com as devidas exceções, uma situação análoga: a despeito de suas especificidades ambas as regiões compartilharam o projeto de constituição de uma sociedade cristã local⁵⁵. Tal posicionamento demandara desses primeiros missionários uma atitude parcialmente aberta, de tolerância perante aquelas práticas nativas consideradas inofensivas. Obviamente que os critérios de tal tolerância encontravam-se de antemão fundados numa gramática cultural determinada, que nunca excluía do campo de possibilidades a saída iconoclasta. Mas aquilo para que se pretende chamar a atenção é a existência de uma disposição maior para o reconhecimento da legitimidade das instituições nativas por parte

⁵² PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 349-366. Sobre a circulação das ideias de Las Casas no Peru, cf. BATAILLON, Marcel. op. cit. pp. 353-367.

⁵³ Para a obra de Santo Tomás, cf. CORDEIRO, Roberta H. R. op. cit. pp. 78-99. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 170-201.

⁵⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 48-71.

⁵⁵ Para uma análise dos casos do franciscano Bernardino de Sahagún e do dominicano Diego Durán, cf. SANTOS, Eduardo N. dos. *Deuses do México indígena*. op. cit. pp. 107-160.

desses missionários. Exemplar nesse sentido é a leitura da (pressuposta) religião indígena como resquício da pregação apostólica em terras americanas; encontra-se implícita nessa interpretação uma valorização das crenças nativas, de modo a reivindicar-se seu nexos com a verdade revelada.

Na falta de documentação sistemática para o período, a *Plática* de Santo Tomás permanece como fonte indispensável⁵⁶. Sua identificação com as questões levantadas no parágrafo anterior operava-se em diversos níveis. No que tange à doutrina, por exemplo, é importante notar algumas ausências significativas. Considerados de difícil explicação, temas como a hierarquização do mundo católico entre céu, inferno e purgatório foram ali deixados de lado, assim como a existência tripartite do divino ou a virgindade de Maria. Isso porque mesmo aqueles conteúdos doutrinários considerados elementares para a definição do catolicismo mostravam-se problemáticos na prática catequética. Como Acosta identificaria anos mais tarde, mais difícil que fazer crer no deus cristão era inculcar nos neófitos sua exclusividade⁵⁷; além do mais, a própria dialética entre criador e suas criaturas encontrava-se obstada pela dificuldade cultural dos índios peruanos em conceber uma criação *ex nihilo*⁵⁸. Testemunho disso são as dificuldades encontradas por Santo Tomás para traduzir em quíchua o termo “criador”⁵⁹. Seja como for, também é possível identificar elementos característicos dessa primeira evangelização para além do plano doutrinal. Se o tom paternal não era estranho a catecismos de outras épocas, o que chamava a atenção nesse caso era a posição discursiva na qual se colocava o catequista. À diferença daquilo que se verificará anos depois, a ênfase da *Plática* recaía sobre a comunidade humana, que incluiria sem distinção índios e europeus. A própria opção pelo emprego do termo “*runa*” para se referir aos catecúmenos implicava uma conjugação de índios e espanhóis numa mesma humanidade⁶⁰. Ainda nesse sentido, é bastante significativo que, apesar de o tema demoníaco marcar presença nas considerações de Santo Tomás, ele não o fazia de modo a deixar os costumes indígenas sob o signo da culpa⁶¹. Por fim, a própria apresentação da doutrina em quíchua concorria para reforçar a apreciação positiva dessa língua por parte do dominicano; não era indiferente a esse fato que os nativos peruanos

⁵⁶ SANTO TOMÁS, Domingo de. “Plática para todos lo indios.” Em: TAYLOR, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1560]. pp. 27-37.

⁵⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 245-247.

⁵⁸ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 335-349. Com relação às categorias culturais indígenas mobilizadas por esse tema, cf. MILLONES SANTAGADEA, Luis. *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVI)*. Madri: Alianza, 1987.

⁵⁹ TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 19-25.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ SANTO TOMÁS, Domingo de. “Plática.” op. cit.

fossem ali contrapostos aos “mudos” mexicanos e aos índios “selvagens”⁶².

Apesar de ter procurado contrapor-se a posicionamentos como esses, aquela primeira assembleia conciliar local seria rejeitada por ocasião do III Concílio de Lima⁶³. Aos olhos da porção do clero que vez valer seus pontos de vista no início dos anos 1580, o I Concílio Limenho se ressentiria ainda de um compromisso de fundo com a primeira evangelização. Essa recusa tornava por fim explícita a profunda transformação sofrida pelo clero peruano a partir da década de 1560. É verdade que o início da década assistira à publicação de dois frutos maduros da primeira experiência missionária, a *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* e o *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del PERU*. É verdade também que o autor dessas obras, Santo Tomás, fora nomeado em 1562 bispo de La Plata, capital da emergente região de Charcas, onde se localizavam as minas de prata de Potosi. Mas esse auge institucional e intelectual da primeira evangelização seria logo acompanhado pela sua decadência. Claro está que a afirmação de outra diretriz missionária foi fruto de um processo lento e carregado de tensões; a condenação das práticas simbolizadas por Santo Tomás não levou a um seu abandono imediato, sendo que as orientações em disputa tiveram ainda que conviver até bem entrado o século XVII. O que se assistiu na década de 1560 foi a um conjunto de acontecimentos que inclinaram a balança a favor de uma “virada ortodoxa” na região⁶⁴. E esses acontecimentos tiveram uma implicação profunda nas práticas catequéticas locais.

Poucos anos depois da nomeação de Santo Tomás, em 1565, os decretos do Concílio de Trento foram oficialmente recebidos no Peru. A assembleia tridentina iniciara seus trabalhos em 1545 e realizara uma série de sessões com orientações diversas até sua conclusão em 1563. Por essa época, consolidava-se com Pio IV o controle romano sobre as disposições conciliares, fato interligado à ascensão da Congregação do Santo Ofício⁶⁵. Nada mais significativo a respeito dessa mudança que o contraste oferecido pelo papado do humanista Paulo III Farnese perante a ênfase na ortodoxia inquisitorial simbolizada por Paulo IV Carafa. E embora o Concílio de Trento não contasse em suas sessões com sacerdotes experimentados nos problemas americanos, sua influência na América não se faria esperar. Ainda por ocasião do I Concílio

⁶² Idem.

⁶³ “Concilium Provinciale Limense.” Em: LISI, Francesco L. op. cit. pp. 103-227.

⁶⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. “Les pouvoirs de la parole – la prédication au Pérou: de l’évangélisation à l’utopie.” Em: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. n. 6, 1996. pp. 1225-1257. Trad. Charlotte C. L’Estoile.

⁶⁵ Com relação ao Concílio de Trento, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 117-153. PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [2000]. Trad. Karina Janini. pp. 291-354. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2007. pp. 140-188.

Limenho, por exemplo, as disposições tridentinas já eram objeto de menções. Note-se, contudo, que as inúmeras referências feitas a Trento não implicaram uma sua aplicação literal e muito menos imediata na região. A própria realização do II Concílio de Lima, entre 1567 e 1568, não responderia tanto à ênfase tridentina na periodicidade das assembleias provinciais, mas antes ao desejo de Loaysa de ver concretizado seu projeto para o clero local. Ao mesmo tempo, as disposições dessa assembleia revelam que o nexó mantido junto ao Concílio de Trento restringia-se à sua autoridade, sendo que o tom seguido foi antes de não contradição, mais que de apoio irrestrito à legislação tridentina.

Seja como for, a realização do II Concílio Limenho, embora também não tivesse alcançado o reconhecimento das instâncias superiores, avançaria tópicos que ainda não haviam sido tratados na primeira reunião conciliar peruana. O reconhecimento dessas mudanças levou à aceitação dessa cimeira, bem como à reprodução de muitas de suas disposições por parte do III Concílio de Lima⁶⁶. E ao mesmo tempo em que esses acontecimentos são passíveis de serem relativizados, dado o duvidoso impacto imediato das disposições tridentinas no Peru, outros eventos pareciam tecer, nos mesmos anos, um panorama mais consistente da virada ortodoxa que se processava na região. Ainda em 1568 chegavam ao Peru os missionários que dariam início às atividades da Companhia de Jesus na região, liderados por Jerónimo Ruiz de Portillo. Embora as reduzidas dimensões do grupo impedissem uma ação extensiva, os missionários chegaram ao vice-reino com a promessa de verem sua presença incrementada. Para lograr esse objetivo contavam com o auxílio não desprezível de Francisco de Toledo, recém-nomeado vice-rei, que em sua correspondência com o geral jesuíta, Francisco de Borja, mencionou seguidas vezes a necessidade de reforços para a província peruana⁶⁷. Mas a chegada dos inicianos foi acompanhada, em 1569, pela instalação do Tribunal do Santo Ofício em Lima. Embora sua jurisdição não atingisse os índios, a inquisição limenha jogou um papel de suma importância na disciplina dos fiéis, especialmente no interior do próprio clero local⁶⁸. E da mesma forma que a Companhia, o Santo Ofício teve em Toledo um aliado de primeira ordem, que não poupou esforços para legitimar o uso de procedimentos inquisitoriais contra os índios considerados idólatras ou feiticeiros⁶⁹.

Note-se, todavia, que esse conjunto de fatores não expressava uma situação exclusiva

⁶⁶ "Concilium Provinciale Limense." op. cit. p. 123. Com relação às mudanças e permanências nos textos conciliares, cf. LISI, Francesco L. op. cit. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit.

⁶⁷ *Monumenta peruana*. op. cit. v. 1. pp. 190-192, 209-213, 218-221 e 223-226.

⁶⁸ Para a atuação da inquisição limenha, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 387-394.

⁶⁹ TOLEDO, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986-1989 [1569-1580]. v. 1. pp. 251-258.

do Peru. A Nova Espanha oferecia, nos mesmos anos, um exemplo significativo de uma mudança operada em termos análogos. Ora, a decadência a que foram submetidas desde então as formulações e práticas associadas a figuras como as de Bernardino de Sahagún ou Diego Durán, o que motivou inclusive o conhecimento tardio de suas obras, pode ser parcialmente associada ao encaminhamento de uma virada ortodoxa semelhante àquela verificada no Peru. O caminho que levou a tanto também é familiar: chegada dos decretos tridentinos em 1565; realização nesse mesmo ano do II Concílio Mexicano; instalação dos jesuítas e da Inquisição. Mesmo o caráter “inquisitorial” da crítica de Sahagún à “complacência” do também franciscano Toribio Motolinía perante os costumes indígenas, não evitou que sua curiosidade humanista fosse objeto de suspeitas por parte de uma prática missionária de tom cada vez mais hispanizante⁷⁰. Ora, o silenciamento de autores como Durán, Sahagún ou Las Casas teve sua contrapartida, no Peru, na censura sofrida pelas adições desejadas pelo cronista Agustín de Zárate em sua *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*, publicada inicialmente em 1555⁷¹.

A “idolatria” irrompeu como obsessão dos missionários justamente nesse momento⁷². O estudo desse fenômeno discursivo é de grande interesse para a compreensão das mudanças que se processavam no clero peruano sob essa virada ortodoxa. Embora sem qualquer roupagem institucional, há de se observar que as campanhas de extirpação de idolatrias não tiveram início nesses anos, mas foram precedidas por gestos iconoclastas inaugurados sob a égide da conquista. Mas um princípio de ação sistemática apenas se verificaria na década de 1560. Em verdade, os anos de 1558 e 1559 seriam um ponto de inflexão com relação ao tema. Foi por essa época que Polo de Ondegardo, funcionário real lotado em Cusco, identificou uma série de permanências idolátricas dissimuladas na própria distribuição geográfica da cidade⁷³. O próprio fato de a denúncia ter partido de uma figura laica é simbólica: num primeiro momento, de fato, tal diagnóstico foi predominantemente aventado por autoridades civis como Gregorio González de Cuenca, Juan de Matienzo, além do próprio Ondegardo. Demorariam alguns anos para que o tema se espraiasse de forma consistente entre os religiosos. Ainda assim, alguns clérigos se destacaram na constituição desse discurso idolátrico. Caso exemplar é o de Cristóbal de Albornoz, cujas denúncias se vincularam à “descoberta” de um “movimento messiânico” que teria colocado em risco a própria instalação do cristianismo

⁷⁰ SANTOS, Eduardo N. dos. op. cit. pp. 107-160. GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. op. cit. pp. 254-270.

⁷¹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 137-139.

⁷² A respeito do tema da “extirpação de idolatrias”, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit.

⁷³ Para uma breve síntese do percurso de Polo de Ondegardo, cf. ALONSO, Alicia e GONZÁLEZ, Laura. “Introducción.” Em: ONDEGARDO, Polo de. *El mundo de los incas*. Madri: Historia 16, 1990. pp. 7-25.

no Peru, o *Taki Onqoy*⁷⁴. Embora a historiografia da década de 1970 tenha identificado a emergência desse movimento com a persistência de uma “religião” que ressurgia, é interessante notar o caráter discursivo que atravessa esse fenômeno. Aqui intervinha a figura de Albornoz, um dos principais narradores da “rebelião das huacas”, cuja percepção idolatrante deve ser levada em consideração quando da leitura de suas denúncias. Ora, o tom impresso pelo clérigo em sua descrição da ameaça idolátrica ganha sentido quando se lembra do crescente apelo que esse posicionamento possuía no âmbito das disputas missionárias da década de 1560, nos mesmos anos em que o *Taki Onqoy* teria ocorrido. Muito daquilo que se denunciava, aliás, dizia respeito à herança da primeira evangelização, cujos sucessivos estratos nas comunidades estruturaram uma apreciação por vezes contraditória da doutrina. Diga-se de passagem, a palavra *taki* refere-se de modo genérico aos bailes cerimoniais indígenas, muitos dos quais eram tolerados e mesmo incentivados por muitos religiosos, dada sua utilidade ritual para realizar a mediação cultural da mensagem evangelizadora missionária. A crítica a essa atitude e a associação das idolatrias com uma nova centralidade atribuída ao diabo aponta a distância existente aqui com relação às formulações presentes, por exemplo, na *Plática* de Santo Tomás. Ainda assim, o desenvolvimento do discurso idolátrico ainda não atingira seu ápice, o que viria a ocorrer no início do século XVII, sob figuras como as de Francisco de Ávila, Pablo José de Arriaga e Fernando de Avendaño.

Mas esse fenômeno deve ser compreendido em sua extensão relativa na década de 1560. Apesar das novidades presentes nas disposições do II Concílio Limenho, tais como o reforço da regulamentação sobre os sacramentos, ainda se propunha o ensino mínimo da doutrina, nos moldes da defesa da *fides implicita* então empreendida pelo dominicano Francisco de la Cruz. A despeito dos alertas das autoridades civis, seguiu-se uma linha próxima ainda ao humanismo que caracterizara a primeira evangelização. No que tange, por exemplo, às cerimônias nativas, optou-se não pela sua proibição, mas por sua valorização vigilante. O abandono de uma posição mais tolerante com relação às cerimônias e costumes indígenas apenas se adensaria ao longo da década de 1570, época em que as denúncias acerca da persistência das idolatrias passariam progressivamente para o campo dos religiosos. Foi sintomática nesse sentido a condenação imposta ao mesmo Francisco de la Cruz por parte da inquisição, que levou à execução do dominicano em auto-de-fé ocorrido em Lima no ano de 1578. Mas foi com a chegada, em 1579, de um novo arcebispo identificado com uma posição

⁷⁴ Com relação ao *Taki Onqoy*, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 126-137. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard, 1977 [1971]. pp. 269-276. CURATOLA, Marco. “Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkari.” Em: *Alpanchis*. n. 10, 1977. pp. 65-92.

mais ortodoxa, Toribio de Mogrovejo, que se institucionalizaria aquela virada que encontraria sua expressão normativa no III Concílio Limenho. Assim como Loayza, Toribio de Mogrovejo seria central na definição das orientações gerais da Igreja peruana durante o período em que ocupou o arcebispado de Lima.

Uma história dos costumes.

A passagem acima transcrita, em que Acosta descrevia os povos chichimecas, adquire nova consistência com relação ao que foi dito nos parágrafos anteriores. Questões que a princípio em nada se relacionariam com o excerto mencionado aparecem agora como elementos fundantes daquele trecho da *Historia*. O diálogo ali estabelecido com a obra de Juan de Tovar não esgota, a partir desse ponto de vista, as possibilidades de leitura. Ao contrário, é possível supor que esse diálogo fosse instrumentalizado por Acosta com vistas à discussão de fenômenos que lhe seriam muito mais familiares. Ora, a caracterização negativa dos chichimecas, bem como a sugestão correspondente de atuação junto a essas populações respondia a um posicionamento determinado no seio das disputas do clero peruano. Visto isso, é interessante recuperar a forma pela qual Acosta lidou em suas obras com as populações indígenas.

“Bárbaro” é o termo utilizado pelo jesuíta para definir as populações extra europeias⁷⁵. Embora o significante estivesse em continuidade com os demais autores que escreveram sobre o tema, como Las Casas, é importante notar que o significado encontrava-se nessa época em processo de modificação. O que então se verificava era a progressiva passagem de uma distinção insuperável para um conceito de “bárbaro” que definia um grau possível de comunicação⁷⁶. Toda a alteridade encontrar-se-ia, nessa perspectiva, inserida no interior da humanidade, ao passo que toda diversidade seria reduzida a graus de civilização. De modo análogo ao que fora realizado por Acosta no plano natural, a percepção da diversidade representada pelo Novo Mundo encontraria na *Historia* sua sistematização num quadro categorial ampliado. A classificação em três graus ali proposta para o barbarismo deveria estar apta a compreender todas as situações encontradas nas Índias, fossem elas Ocidentais, Orientais ou Internas à civilização cristã. Mas o humanismo manifestado por Acosta distava bastante daquela posição emblemática por Santo Tomás. De fato, ambos os autores compartilhavam a valorização do caráter “humano” das populações americanas. Mas ocorre que, com Acosta, tais populações deixaram de ser referidas na sua *proximidade* com relação

⁷⁵ Sobre os conceitos utilizados a esse propósito por Acosta, cf. SOLODKOW, David. op. cit. PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 201-260.

⁷⁶ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 430-473.

aos europeus, de modo a serem situadas, ao contrário, na parcela inferior da *hierarquia* interna à humanidade. Identificar os critérios que compunham essa classificação permite formular uma imagem mais complexa da construção dessa linguagem denotativa da alteridade pelo Ocidente.

Dentre tais critérios a linguagem aparece como elemento fundamental⁷⁷. Sem tornar absoluta a variável classificação oferecida por Acosta, importa recuperar alguns momentos de sua explicitação ao longo de sua obra. Sendo assim, mostra-se de grande interesse a forma, estranha à primeira vista, pela qual a descrição das sociedades chinesas, mais alto grau de “civilização na barbárie”, foi inserida na *Historia*. Tal estranhamento advém do fato de que a estrutura toda dessa obra privilegia a descrição das populações mexicas e incas, agrupadas no grau intermediário de barbárie. As tradições desses povos foram apontadas com pormenores nos livros sexto e sétimo da obra em questão. Mas a despeito dessa circunscrição do tema, Acosta inicia o livro sexto com um capítulo intitulado *Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento*, ao qual se sucedem nove capítulos onde se realiza uma discussão sobre a escrita dos variados povos bárbaros⁷⁸. Ora, não é secundário que o tema da escrita seja introduzido justamente pela referência ao caso chinês⁷⁹. E tal como ocorre no caso mexicano, é importante levar em consideração aqui os autores utilizados por Acosta para redigir sua digressão sobre o Oriente na *Historia*. À diferença, contudo, do que ocorre no diálogo com Tovar, é importante ressaltar que o contato com o contexto oriental se deu a partir de múltiplas fontes. Como não poderia deixar de ser, Acosta mencionava seguidas vezes aquele que se tornaria o missionário prototípico da missão jesuítica, Francisco Xavier⁸⁰. Ao contrário do que ocorrera no contexto espanhol, onde a desconfiança régia levou a um atraso da presença jesuítica nos espaços coloniais, a imediata proximidade entre o provincial português, Simão Rodrigues, e a Coroa local abriu aos inacianos o caminho bifurcado da América e da Ásia. Sendo assim, a década de 1540 assistiu ao envio dos primeiros missionários para essas regiões, liderados por Manuel da Nóbrega e por Xavier. O diferente peso dessas figuras, que pende a favor deste último, é mais um indício da já mencionada expectativa depositada nos primeiros tempos sobre a missão no Oriente. Seja como for, a precocidade das

⁷⁷ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 62-63.

⁷⁸ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 313-327.

⁷⁹ Sobre a importância dos contextos asiáticos para as discussões missionárias americanas, cf. PROSPERI, Adriano. “O missionário.” Em: VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1988]. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. pp. 143-171. AGNOLIN, Adone. “Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente.” Em: *Revista Clio – Revista de pesquisa histórica*. n. 27-1., 2009. pp. 203-256.

⁸⁰ Sobre o papel de Xavier na cristalização da prática missionária jesuítica, cf. O’MALLEY, John W. op. cit. pp. 114-124.

ações jesuíticas em ambas as regiões constituíram um campo de experiências a que os missionários enviados depois às colônias espanholas lançaram mão com frequência. Contudo, é importante precisar a temporalidade da obra de Xavier com relação aos sucessos da missão nas Índias Orientais. Em verdade, sua reduzida experiência no litoral chinês refletiria uma visão ainda muito superficial do contexto local, sendo que a missão apenas deitaria parcas raízes na região a partir do final do século XVI sob a égide de figuras como Matteo Ricci ou Nicolas Trigault. Mas Xavier não foi a única fonte de informações a disposição de Acosta, que se utilizou ainda das notícias propagadas por missionários da geração imediatamente posterior ao missionário português. Dois são os jesuítas mencionados no *De procuranda*, obra escrita antes da *Historia*: Gaspar Berceo e Cosme de Torres. Efetivamente, a primeira personagem não seria de grande influência no contexto a que estivera ligada, as Índias portuguesas. Contudo, a menção a Cosme de Torres é de grande interesse, pois se trata do superior da missão japonesa entre 1551 e 1570, sucedendo justamente a Xavier; munido de uma experiência impossível de ser atribuída a este, Torres aparece, portanto, como uma fonte primordial para as considerações de Acosta sobre a região, de modo a refletir um conhecimento mais aprofundado sobre as dinâmicas locais deste que era tido como um dos grandes sucessos missionários dos jesuítas até a interdição definitiva do cristianismo no arquipélago japonês, ocorrida em 1639⁸¹. Por fim, a *Historia* foi alimentada ainda através do diálogo pessoal entabulado entre Acosta e o também jesuíta Alonso Sánchez, missionário atuante nas Filipinas. Observe-se, contudo, que esse domínio espanhol não era o centro das atenções do missionário. Aliás, as próprias circunstâncias em que se deu o encontro entre os inacianos são sugestivas a esse respeito: Acosta fora designado pelo geral da Companhia, Claudio Acquaviva, para refutar a tese de Sánchez acerca da necessidade de invasão da China como forma para forçar a conversão da população local. De fato, data de 1587 o *Parecer sobre la guerra de China y Respuesta a nuestro padre*, resposta a Sánchez que denota a preocupação de Acosta para com o contexto chinês.

A partir dessa infraestrutura documental, a forma pela qual a escrita chinesa é apresentada na *Historia* adquire significado. Se a inserção do tema parece sugerir uma adição excêntrica ao tema geral da obra, é importante notar o sentido dado à apreciação desse contexto por parte do jesuíta. Perante a forte impressão deixada por essa experiência missionária entre os europeus, Acosta procurava reconduzir a escrita chinesa a um território ágrafo ou apenas imperfeitamente gráfico. Tal imperfeição adviria do caráter ideogramático e não silábico da escrita chinesa, que poderia ser chamada com mais propriedade de “pintura”

⁸¹ Sobre a inserção de Cosme de Torres na missão japonesa, cf. BERNABÉ, Renata C. “O período Sengoku e a chegada dos jesuítas no Japão.” Em: *Estudos japoneses*. v. 33, 2010. pp. 133-144.

ou de “cifra”⁸². A diferença aqui residiria no fato de que uma escrita silábica teria uma maior capacidade de apreensão de realidades imprevistas. Sendo assim, a impossibilidade revelada por parte dos ideogramas chineses de fazer referência a nomes desconhecidos apontaria para uma limitação fundamental dessa linguagem. Mas não obstante o esforço para rebaixar o alcance da civilização chinesa, a inserção desse exemplo aqui não era menos importante. A distinção operada entre esse grau de barbárie com relação aos demais residiria principalmente, segundo Acosta, na existência dessa “escrita balbuciante”, signo de uma condição civil notadamente desenvolvida⁸³. E como consequência dessa proximidade a um ideal de civilização, a proposta missionária sugerida por Acosta seria emblemática ao apontar para a necessidade de diálogo: tratar-se-ia ali de converter na base do puro convencimento, tal como fora realizado no período apostólico junto às grandes civilizações⁸⁴.

A passagem para o contexto peruano e mexicano permite notar algumas questões que são apenas entrevistas quando da descrição do âmbito oriental. Se aí fica claro que Acosta toma partido numa disputa ainda não resolvida acerca da escrita chinesa, no que se refere àquelas populações americanas de “barbarismo médio”, o jesuíta parte já da pacífica pressuposição acerca da ausência de escrita⁸⁵. Com relação ao contexto mesoamericano, na esteira de Juan de Tovar, a *Historia* apresenta os glifos mexicas como “pinturas”. Por outro lado, ainda entre os mexicanos, o grande desenvolvimento da capacidade mnemônica, fato ligado à particularidade dos códices mexicas ignorada por Acosta, facultaria a estes a capacidade de fixação de algum passado, ainda que não muito recuado⁸⁶. Já com relação ao Peru, o autor destacava a existência dos quipos, entendidos como artifício através do qual os nativos teriam conseguido exercer um controle contábil da produção no vasto território controlado pelo Inca⁸⁷. Nesse caso específico, o tema da escrita e da fixação dos conteúdos encontrava-se fortemente associado à existência de um governo: o controle proporcionado pelo quipo, ainda que artificioso e limitado enquanto meio, seria indicador de algum desenvolvimento por parte dos nativos na medida em que facultaria ao Inca o trabalho de controle sobre os tributos que lhe eram devidos. Note-se que esse mesmo tema já fora tratado em termos semelhantes por Ondegardo, declaradamente um dos principais informantes de Acosta para o Peru⁸⁸. Seja como

⁸² ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 322-324. A respeito dessas considerações, cf. CORDEIRO, Roberta H. R. op. cit. pp. 112-117.

⁸³ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 62-63.

⁸⁴ Idem. v. 1. pp. 62-63.

⁸⁵ Para uma discussão acerca das formas de representação numéricas ou simbólicas dos povos americanos, cf. SANTOS, Eduardo N. dos. *Deuses do México indígena*. op. cit.

⁸⁶ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 70-72.

⁸⁷ Idem. pp. 324-326.

⁸⁸ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 35-39.

for, ficava implícita a ideia de que a existência de leis invariáveis, espécie de “segurança jurídica”, encontrar-se-ia profundamente associada à presença de escrita⁸⁹.

Mas o conceito de “bárbaro”, quando referido àquelas populações que se encontrariam no grau mais baixo de civilização, encontrava-se ligado à ideia de “selvagem”. Em verdade, tratava-se de uma categoria de uso mutável a depender da obra em questão: no *De procuranda* o significante incluía apenas as populações nômades sem chefias, como os chichimecas, os otomis, os índios “brasis” etc.; já na *Historia* a palavra incluía ainda os “mais civilizados” araucanos do Chile, que possuiriam uma vida comum sob alguma chefia. Seja como for, Acosta não identificava entre essas populações qualquer artifício mais ou menos próximo à escrita, mas apenas a fala como forma de comunicação. Assim, embora asseguradas no interior da humanidade, tais populações eram apresentadas como extremamente falhas na sua capacidade comunicativa. Além de se constituírem enquanto sociedades ágrafas, a própria pobreza vocabular de suas línguas selvagens era apresentada como indício de sua compleição rude. Novamente, revelava-se aqui a íntima associação entre comunicação e vida civil, na medida em que as ausências vocabulares identificariam a inexistência de instituições básicas da vida social. Ora, o fato de os nativos não possuírem, nas suas variadas línguas, uma palavra para denotar “deus”, apontaria justamente nesse sentido⁹⁰. Nas situações mais extremas, tratar-se-ia de populações em que mesmo a capacidade de enunciação encontrava-se obstada pela vida solitária em cavernas ou em florestas, longe da comunidade.

Não é, portanto, secundário o fato de a passagem acima transcrita da *Historia* fazer referência à dificuldade encontrada pelos espanhóis junto aos chichimecas, “que se espalham e escondem pelo mais áspero e encoberto da serra”⁹¹. Se o desenvolvimento da vida civil no contexto chinês tornaria possível ali uma conversão pelo convencimento, a condição selvagem dessas populações exigiria que se procedesse nesse caso a um trabalho prévio de civilização, operação destinada a combater a instabilidade desses grupos, no mais das vezes nômades e isolados. Todo o conjunto dos epítetos empregados é bastante sugestivo: “não semeavam a terra, nem viviam juntos”, “Habitavam nos penhascos e mais ásperos lugares das montanhas, vivendo bestialmente, sem nenhuma polícia, totalmente nus”, “Caçavam (...) ainda imundices”, “Dormiam pelos montes, nas covas e entre as matas”, “não têm povoados nem lugares”⁹². O “homem natural” assim descrito sintetizava todo o oposto da vida com “polícia”, que por seu turno seria marcada por uma série de instituições que derivavam da vida em comunidade, que

⁸⁹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 62-65.

⁹⁰ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 245-247.

⁹¹ Idem. p. 359.

⁹² Idem, ibidem. pp. 358-359.

remeteria mesmo à pólis clássica⁹³. Isolamento e falta de comunicação que, enfim, remetem à *idiotia*, figura que habita o extremo oposto da *civilidade*⁹⁴. Esse centramento em si teria por consequência o parco desenvolvimento do político e do religioso: “Não tinham superior nem o reconheciam, nem adoravam deuses nem tinham ritos nem religião alguma”⁹⁵. E qualquer associação apenas poderia ter como fins o “fazer mal e saltear”, sendo antes um “ajuntamento” ou um “acaudilhamento”: um “bando”⁹⁶. Não à toa essa situação política seria assimilada à figura jurídica das *behetrias*, espaço de autonomia comunal constituído na Idade Média que geraria um sem-número de tensões sob a constituição do Estado ibérico moderno⁹⁷. Apenas aqui adquire sentido a defesa de uma “honesta força” como caminho possível de civilização e de consequente evangelização dos índios mais selvagens.

É nesse sentido ainda que deve ser compreendido o processo de gramatização das línguas nativas, paralelo à redução dos índios dispersos em aldeamentos. Isso permitiria uma fixação linguística a partir da qual o exercício comunicativo seria realizado sobre bases mais sólidas⁹⁸. Da mesma forma, o patrocínio das línguas-gerais quíchua e, depois, aimará no caso peruano e náuatle no caso mexicano, era sugerido por Acosta como forma de padronização linguística que não perdesse de vista algum enraizamento nas instituições nativas. Pelo que se viu acima, as linguagens outras jogaram um papel fundamental na construção dessa imagem do outro, de modo que aquele seu grau de imperfeição era ainda assim reconduzido à comunicabilidade essencial relativa à condição humana própria também das populações bárbaras. Signo de uma compleição mais ou menos civil, a comunicação permitiria ainda a conservação de uma memória comum, ainda que falha entre os americanos. A ausência da memória, que no mais das vezes remontaria a quatrocentos anos, estava diretamente relacionada por Acosta à ausência de uma escrita que fixasse os acontecimentos⁹⁹. A linguagem do outro, ineficaz enquanto meio de comunicação de significados, também o seria enquanto meio de rememoração e de fixação de conteúdos comuns. Tal fato adquire relevo quando se pensa que a *Historia* procurava enquadrar as populações extra europeias no interior de uma

⁹³ PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 27-28.

⁹⁴ Sobre a constituição do conceito de “civilidade” nessa mesma época, cf. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 [1939]. Trad. Ruy Jungmann. v. 1. pp. 67-72.

⁹⁵ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 358.

⁹⁶ Idem. p. 359. Sobre o conceito de “bando”, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007 [1995]. Trad. Henrique Burigo. pp. 111-117.

⁹⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 267. A respeito do impacto dos levantes comunais na política americana de Felipe II, cf. LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Introducción.” Em: TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-5.

⁹⁸ Com relação ao processo de “gramatização” das línguas nativas, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. AGNOLIN, Adone. “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII.” Em: MONTERO, Paula (org.). op. cit. pp. 143-207.

⁹⁹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 69-72.

genealogia bíblica que remetia necessariamente a Noé e a Adão¹⁰⁰. Essa frágil memória e o consequente esquecimento do passado em comum eram elementos importantes na economia da explanação operada por Acosta. Isso porque a instabilidade constitutiva das populações bárbaras, desregradas na língua como nos costumes, abria a possibilidade de se pensar o esquecimento do passado como indício de uma historicidade na qual ficaria prevista a possibilidade de degeneração dos povos. Numa imagem do outro própria de Acosta as linguagens outras não jogariam um papel fundamental apenas para definir aquilo que deveria ser corrigido, aquilo que sua significação falha não permitiria expressar, “deus”: é importante reter ainda o significado que seu obstinado esquecimento tinha para a definição de uma humanidade comum, apenas acidentalmente ou historicamente diversa.

Mas os graus de barbarismo sugeridos por Acosta não tinham sua base num único critério. Pelo contrário, os três livros finais da *Historia* contemplavam uma série de traços civilizacionais que, no seu conjunto, compunha o quadro operativo a partir do qual o jesuíta desdobrava o tema da alteridade antropológica. Se o dado linguístico permite uma leitura privilegiada acerca da inserção do outro na genealogia bíblica, ele não pode ser tomado como critério unívoco a definir a pertença a um determinado grau de civilização. Sendo assim, é bastante sugestivo que o tema moral fosse introduzido a partir da descrição das “religiões” nativas, apresentadas nas suas insuficiências ou excessos idolátricos e supersticiosos.

Mas a introdução do tema religioso obedecia a uma etiqueta discursiva, de modo que o livro quinto da *Historia* iniciava-se com a apresentação da figura diabólica, tópos constante da literatura missionária¹⁰¹. O diabo não se revestia aqui de uma função puramente retórica. Pelo contrário, essa personagem entrava em cena munida de um papel histórico decisivo para argumentação de Acosta. Marcado de maneira indelével por sua queda, o diabo agiria de modo a interpor-se entre os homens e deus, com o objetivo de tornar este último opaco perante os primeiros. Tal ação negativa concorria para explicar o deplorável estado de coisas no Novo Mundo, sua instabilidade crônica e sua religião idolátrica. Dessa maneira, a explicação fornecida por Acosta tornava familiares as insuficiências indígenas, que passavam a ser reconduzíveis ao acervo epistemológico cristão. Como se viu, tal interpretação era tributária de uma tradição anterior no vice-reino do Peru. É importante, portanto, mencionar o contato de Acosta com autores que o precederam na ênfase da tópica demoníaca. Não poderia ser mais

¹⁰⁰ Com relação ao tema das genealogias bíblicas, cf. GLIOZZI, Giuliano. op cit.

¹⁰¹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 243-245. Sobre a importância do discurso diabólico nesse contexto, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. “O símio de Deus.” Em: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras; Minc-Funarte, 1999. pp. 181-200. ROCHA, Márcio P. *O demônio renitente: demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII*. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2010.

significativa, aliás, a escolha de Polo de Ondegardo como fonte privilegiada de sua narrativa sobre o contexto peruano¹⁰². Como se viu, Ondegardo foi o grande iniciador de um discurso sistemático acerca da extensão dissimulada das idolatrias. Outras personagens de relevo, tais como Juan de Matienzo e Pedro Sarmiento de Gamboa, também lançariam mão das observações desse funcionário real¹⁰³. A posição negativa desse conjunto de autores com relação às populações indígenas e aos seus costumes daria suporte à política de “pacificação” levada a cabo pelo vice-rei Francisco de Toledo, que governaria a região entre 1569 e 1581. Note-se que mesmo nas ordenações de Toledo, tipo de documentação que a princípio não se prestaria a tanto, eram abundantes as referências ao diabo¹⁰⁴. Com sua consistência ampliada ao longo da década de 1570, a interpretação demonizante se tornaria predominante na Igreja peruana, para o que concorreram em muito os esforços de Acosta.

Segundo o jesuíta, o isolamento americano permitiria explicar o domínio diabólico sobre a região com base na ignorância e na incomunicabilidade da verdade revelada. A ampla difusão das mais variadas formas de idolatria apareceria como sintoma incontestável desse império invertido encabeçado pelo diabo. O ídolo seria seu artifício privilegiado para revestir as criaturas de um impossível poder imanente, de modo que a essência sobrenatural ficasse reduzida à aparência dos fenômenos¹⁰⁵. Nesse ponto, a *Historia* retomava uma importante tradição teológica sobre o conceito de “idolatria”, a qual permitia instituir um nexos analógico entre alteridade geográfica (bárbaros) e alteridade histórica (Antigos)¹⁰⁶. Para tanto, Acosta mobilizava em sua proposta analítica o *Livro da sabedoria* do *Antigo testamento*, onde se fundara uma primeira discussão sobre o objeto idolátrico, que depois seria amplificada pela patrística¹⁰⁷. Mas o aparecimento do Novo Mundo exigiu de seus futuros comentadores alguns reajustes. O próprio Acosta não se furtou a essa necessária reelaboração do esquema herdado, de modo que fosse possível abarcar as idiosincrasias apresentadas pelo fenômeno idolátrico na região. Essa generalização do código idolátrico cumpriu um papel fundamental para a elaboração dessa linguagem denotativa do outro. Juntamente com outros traços civilizacionais, a idolatria operou como figura de linguagem privilegiada para traduzir a realidade americana

¹⁰² ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 171, 247, 254-255, 287, 297, 314, 339, 343-346 e 415.

¹⁰³ MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú* (1567). Lima; Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967 [1567]. pp. 119-122. SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. Madri: Miraguano; Ediciones Polifemo, 2001 [1575]. p. 65.

¹⁰⁴ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. p. 39.

¹⁰⁵ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 243-263.

¹⁰⁶ Com relação ao tema das idolatrias em sua constituição histórica, cf. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1988]. Trad. Diana Sánchez F. GASBARRO, Nicola M. “Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva.” Em: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. vol. 62, n. s. XX, n. 1/2, 1996. pp. 189-221.

¹⁰⁷ *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. pp. 1105-1140.

em termos inteligíveis. Mais especificamente, a idolatria permitiu englobar o Novo Mundo no território do religioso, código pressuposto como universal e historicamente generalizado¹⁰⁸. Resulta disso que o próprio domínio da inteligibilidade conheceu um alargamento: de fato o exercício da comparação exigiu do acervo cultural europeu a ampliação de seus pressupostos, o que se efetivou através de um conceito de “humanidade” que paulatinamente incorporou as diferenças numa base compartilhada.

Essa operação adquire significado quando se analisam os desafios impostos ao conceito de “idolatria” por parte dos graus extremos de barbárie. Assim, no que diz respeito ao contexto chinês, o pouco caso demonstrado pelos mandarins com relação aos ídolos era um primeiro indício do problema colocado à prática missionária num contexto onde prevaleciam os “ritos civis”¹⁰⁹. Essa constatação estava no início de um percurso teórico que levou à constituição da própria ideia de “ateísmo”¹¹⁰. Numa posição oposta, as poucas linhas destinadas na *Historia* às populações selvagens sugerem o reconhecimento de uma tênue presença de crenças idolátricas entre essas populações: trata-se aqui de uma espécie de “grau zero” do religioso que colocava problemas igualmente radicais à evangelização, que quase não encontrava seus pressupostos mais essenciais perante selvagens que: “nem adoravam deuses nem tinham ritos nem religião alguma”¹¹¹.

O contexto peruano mostrava-se particularmente significativo à análise da questão idolátrica na sua especificação local. Tal movimento seria de preferência realizado ali através do instrumento conceitual fornecido pelas huacas. Trata-se, numa definição muito sumária, de locais marcados por uma série de objetos, tais como árvores, pedras, buracos, construções etc., associados à origem de cada *ayllu* indígena¹¹². Recuperado de forma precoce enquanto manifestação religiosa de uma específica idolatria nativa, esse termo conheceu uma interessante trajetória semântica que o levaria a denotar a idolatria na sua acepção mais genérica¹¹³. Se as obras de Acosta ainda não representavam esse processo em seus resultados mais maduros, a trajetória desse termo aponta de forma modelar para o mecanismo através do qual foi operada a generalização de sentido de determinados significantes. As huacas peruanas

¹⁰⁸ A respeito da construção do caráter universal do cristianismo, cf. GASBARRO, Nicola M. “Il linguaggio dell’idolatria.” op. cit. MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005 [1998]. Trad. Camila Kintzel. Para uma abordagem diversa a respeito do mesmo tema, a partir de um ponto de vista filosófico, cf. BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009 [1997]. Trad. Wanda C. Brant.

¹⁰⁹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 321.

¹¹⁰ AGNOLIN, Adone. “Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar.” Em: *História Unisinos*. v. 13, n. 3, 2009. pp. 211-232.

¹¹¹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 358.

¹¹² A esse respeito, cf. MILLONES SANTAGADEA, Luis. op. cit. pp. 116-133. MURRA, John V. “As sociedades andinas antes de 1532.” Em: BETHELL, Leslie (org.). op. cit. pp. 25-62.

¹¹³ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 84-114.

passaram a funcionar, portanto, como índice de uma “religião natural”, nos quadros mesmo daquilo que era afirmado por Acosta, isto é, que os índios possuiriam “algum conhecimento de Deus”¹¹⁴. Nesses quadros, a ampliação do número de objetos denotáveis por parte do significante em questão, fato paralelo à sua naturalização, era simétrica à perda de seu poder de referência direta a realidades concretas. Não é secundário, portanto, o fato de o livro quinto da *Historia* dedicar-se à descrição das idolatrias e das superstições quase que exclusivamente nos contextos inca e mexica: trata-se justamente de realidades em que o quadro analítico tradicional pôde ser recuperado de uma forma mais confortável, com poucos ajustes, em contraste com as excêntricas manifestações idolátricas observadas em outras regiões. Era afinal o próprio Acosta que afirmava a relativa facilidade missionária nos contextos “médios” em comparação com as demais populações por ele mencionadas¹¹⁵. Isso porque ali se verificava a possibilidade de uma *conversão* propriamente dita, isto é, uma mudança efetivada na base de uma compatibilidade anterior, “religiosa”. Nesse sentido específico, a ação diabólica se revestiria ainda de outro papel fundamental: tratava-se de uma figura necessária enquanto símile negativo de deus, cuja ação desviante se operaria no (e reafirmaria o) código religioso próprio da tradição cristã; tratava-se de uma leitura da alteridade operada, enfim, *sub specie religionis*.

Mas ao tratar do tema da idolatria e das superstições, Acosta oferece subsídios para que se compreendam assuntos que, a princípio, pouco se relacionariam com a discussão da religião indígena. Da mesma forma como o problema linguístico instituíra uma determinada historicidade na *Historia*, o tema religioso intervinha aqui no sentido de clarificar a posição do autor a esse mesmo respeito. A começar pelo protagonista das idolatrias, o diabo. Ocorre que, sem solução clara de continuidade com relação à já referida possibilidade de decadência das populações, a ação diabólica só pôde ser pensada nos quadros de uma “genealogia da salvação”. Nessa perspectiva, a história da humanidade poderia ser resumida à disputa entre deus e o diabo pelo domínio das almas. Tal disputa teria um sentido claro, como não poderia deixar de ser por parte de um missionário: Acosta não deixava de lado um horizonte apocalíptico, o qual coincidiria com a extensão do evangelho a todas as partes do mundo. Também a esse respeito o ano de 1590 foi significativo para a obra do jesuíta, datando dessa época a publicação dos resumos de seus sermões. O claro viés apocalíptico pode ser inferido já na leitura de seus títulos: *De Temporibus Novissimus* e *De Christo Revelato*¹¹⁶. Mas a despeito

¹¹⁴ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 245-247.

¹¹⁵ Idem. pp. 417-421.

¹¹⁶ Com relação à constituição desse horizonte apocalíptico, cf. FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Edusp; Fapesp; Perspectiva, 1995.

de sua inserção nesse que é um horizonte comum da cristandade da época, o jesuíta rejeitava o imediatismo escatológico que marcara as primeiras ondas evangelizadoras peruanas. Também esse posicionamento pode ser inserido na reação que então se processava contra aquela diretriz missionária. Corrobora essa afirmação o ceticismo revelado por Acosta perante a opinião de que a América teria sido objeto de uma prédica apostólica anterior à vinda dos espanhóis. De acordo com a narrativa do jesuíta, em contraste com a aliança restrita em termos étnicos e geográficos aos herdeiros de Israel, o advento da revelação neotestamentária teria significado um ponto de inflexão a partir do qual o domínio do diabo ver-se-ia progressivamente reduzido. O caráter estruturalmente missionário do quadro civilizacional a partir do qual Acosta atuava se fazia sentir nessa recuperação da trajetória humana, onde a figura do evangelizador jogaria um papel central. Com relação à possibilidade de decadência das populações, essa queda encontrar-se-ia contida no movimento mais geral em direção ao fim dos tempos. E dessa forma – questão que fica muito clara no capítulo com o qual Acosta conclui a *Historia* –, a abertura do continente americano ao esforço missionário significaria um passo adiante em direção a um imprevisível e certo Juízo Final¹¹⁷.

A condição selvagem.

No plano terreno, e de forma complementar à ação missionária, o posicionamento adotado pelos funcionários reais concorreu igualmente para instituir uma linguagem da alteridade que permitisse ao império constituir-se enquanto tal junto a um território denotável. É interessante, portanto, pensar na afinidade fundamental existente entre o projeto imperial e o projeto missionário jesuíta no que se refere à definição de uma compatibilidade qualitativa com relação à alteridade, no interior da qual ficariam englobadas as diferenças¹¹⁸. Mesmo aquelas inúmeras divergências existentes entre as personagens religiosas e os funcionários reais parecem ater-se antes à especificação quantitativa dessa diferença. De modo concomitante, portanto, à instituição de uma soberania territorial sobre uma região volúvel, trata-se de instituir igualmente uma pensabilidade do outro, finalmente definido em termos estáveis, na condição de portador de religião e idolatria, de linguagem etc.

Sendo assim, a inserção da *Historia* nos debates teológicos que eram travados à época de sua publicação não esgota a riqueza das obras de Acosta. De fato, o autor operou um papel fundamental, dada sua privilegiada condição duplamente marginal, no trabalho de reelaboração do acervo cognitivo herdado pela tradição frente à novidade sino-americana.

¹¹⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 417-421. Sobre a posição de Acosta nas disputas sobre a origem das populações do Novo Mundo, cf. GLIOZZI, Giuliano. op. cit. pp. 311-317.

¹¹⁸ COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “Más allá del Incario.” op. cit.

Contudo, é importante notar que seu esforço totalizante de sistematização se refere de forma apenas mediada a questões epistemológicas. É insuficiente, contudo, reduzir a obra de Acosta a seu significado teórico, quando este simplesmente não pode ser separado dos objetivos imediatos que o autor se propunha. Sendo assim, mostra-se de grande interesse analisar a inserção política do autor e de seu conjunto de propostas com relação às demais figuras que atuavam no contexto específico do vice-reino do Peru no último quarto do século XVI. Para tanto, é fundamental lançar mão de outra obra importante de Acosta, seu *De procuranda Indorum salute*, que possui uma série de diferenças com respeito à *Historia*. Desde logo se observa o caráter prescritivo daquele livro, posto que se tratava de uma espécie de manual destinado prioritariamente ao público missionário. Essa característica teria grandes implicações para a economia de sua apresentação temática. A esse respeito, aliás, é forçoso notar que tal opção formal parece ter conseguido algum êxito nas fileiras do clero local, o que pode ser inferido não apenas pelas seguidas edições do *De procuranda*, mas também pela afinidade de suas considerações com relação àquilo que posteriormente seria decretado pelo III Concílio Provincial de Lima¹¹⁹.

São diversos os temas tratados ao longo dos seis livros que compõem o *De procuranda*, mas um deles aparece com uma pertinência singular com relação ao que se discutiu até o momento. Ao dar-se com a problemática e longa discussão sobre a servidão natural, Acosta teceu considerações significativas com respeito a esse problema cujas implicações práticas mostravam-se muito latentes no contexto ibérico¹²⁰. É importante analisar nesse sentido a posição adotada pelo jesuíta perante aqueles que defendiam a possibilidade de sujeição dos índios devido à sua compleição “naturalmente servil”. Essa postura, sintetizada na *Democrates, sive de justis belli causis*, publicada por Juan Ginés de Sepúlveda em 1544, seria autorizada por determinadas passagens da *Política* de Aristóteles, que fora vertida para o castelhano por essa mesma figura¹²¹. Da mesma forma que a alma governaria o corpo e a razão controlaria os sentimentos, seria natural a partir desse ponto de vista que os homens mais rudes, aqueles que tivessem apenas o corpo a oferecer, fossem escravizados. A sujeição seria uma solução preferível ante a opção da liberdade sem razão, irresponsável. De fato, essa mesma passagem de Aristóteles era reivindicada por uma série de autores que defenderam a aplicação dos princípios da servidão natural no Peru. Ao tratar da “natural inclinação e condição dos índios”, o funcionário real Juan de Matienzo mencionava a força corpórea dos nativos, em contraste

¹¹⁹ Acerca da participação de Acosta no III Concílio Limenho, cf. LISI, Francesco L. op. cit. pp. 60-68. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit. pp. 163-226.

¹²⁰ Sobre essa discussão, cf. PAGDEN, Anthony. op. cit. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria*. op. cit. BATAILLON, Marcel. op. cit. HANKE, Lewis. op. cit.

¹²¹ ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora UnB, 1985. Trad. Mário da G. Kury. pp. 17-22.

com sua razão animalesca, passional e imprudente, como forma de preparar sua sugestão de aplicação das categorias aristotélicas¹²².

Em contraposição a isso se iniciou, já nas primeiras décadas da presença espanhola no Novo Mundo, a constituição de toda uma literatura que procurava criticar a tese da servidão natural. É interessante notar que essa crítica percorreu as mesmas passagens de Aristóteles, como pode ser visto na argumentação do dominicano Francisco de Vitoria em sua *Relectio de indis*, proferida em 1532¹²³. Note-se que Acosta mencionava em seu *De procuranda* as considerações de Vitoria e de outros autores da chamada Escola de Salamanca, tais como os também dominicanos Domingo de Soto e Tomás Caetano, o franciscano Antonio de Córdoba, além de Diego de Covarrubias¹²⁴. Foi a partir desse arcabouço teórico que o jesuíta procurou indicar que a compleição bárbara dos americanos decorreria não de um dado natural e imutável, mas de uma condição derivada de seus costumes e de sua educação¹²⁵. Vitoria, aliás, já tecera considerações análogas, de modo que Acosta não se expunha em sua argumentação, que procurava se associar à autoridade daquele grupo de autores¹²⁶. Mesmo esse campo se prestava a apropriações diversas, a depender dos objetivos de cada autor. A argumentação apresentada no *De procuranda*, por exemplo, distava muito da defesa dos índios americanos empreendida por Las Casas. Este procurava imprimir aos seus escritos e às suas ações um tom polêmico, cristalizado na disputa que empreendeu perante a Junta de Valladolid, em 1550, em que teve a oportunidade de contestar diretamente as formulações de Sepúlveda¹²⁷. Como se viu, o caráter denunciante de alguns escritos do dominicano fez com que estes fossem utilizados para alimentar uma verdadeira *leyenda negra* a respeito da ação espanhola em suas colônias. Em contraste com as suspeitas depositadas sobre a obra de Las Casas por parte das autoridades ibéricas, o amparo dado às publicações de Acosta também respondia ao caráter mais ameno e conciliador com o qual o jesuíta procurou tratar a polêmica sobre o trabalho indígena.

Como se viu a partir do exemplo chichimeca, a *Historia* apresentava as populações bárbaras com tintas negativas. Mesmo diante de populações tidas como refinadas, como aquelas chinesas, Acosta não deixava de lado o epíteto “bárbaro” como fundamento analítico. Mas a constatação da compleição bárbara das populações extra europeias não era

¹²² MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 16-18.

¹²³ VITORIA, Francisco de. *Relectio de indis. Carta magna de los indios. 450 aniversario, 1539-1989*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989 [1539]. Trad. Carlos Baciero. pp. 63-73. Sobre a obra de Vitoria, cf. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria*. op. cit.

¹²⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 495-503.

¹²⁵ Idem. v. 1. pp. 148-149.

¹²⁶ VITORIA, Francisco de. op. cit. p. 72.

¹²⁷ Com relação aos escritos de Las Casas, cf. BATAILLON, Marcel. op. cit. Para uma comparação entre as obras de Las Casas e de Acosta, cf. PAGDEN, Anthony. op. cit.

acompanhada de uma conclusão de caráter naturalizante. Ao contrário, a barbárie dos índios era tida antes por uma *condição* que por uma *natureza*. Em consequência disso Acosta expressava a necessidade de promover um “processo civilizador” que permitisse aos bárbaros passarem à condição a partir de onde falava o narrador¹²⁸. Em sua descrição dos chichimecas, o jesuíta ressaltava o caminho que deveria ser trilhado para torná-los “antes homens e depois cristãos”¹²⁹. Esse tópico da argumentação de Acosta apontava para o íntimo relacionamento que tinha nas suas reflexões o elemento civil e o elemento religioso. Tendo isto em vista, não surpreende que sua argumentação caminhasse no sentido de legitimar o exercício do poder indireto da Igreja sobre instâncias de jurisdição temporal. Se esse ponto lhe renderia problemas junto às autoridades imperiais, o que se verifica na turbulenta relação cultivada entre Acosta e Francisco de Toledo, por outro lado a defesa do poder indireto também remontava a uma tradição que contou com autores de peso, como Vitoria¹³⁰.

Essas considerações acrescentam clareza à discussão de Acosta sobre a decadência das populações bárbaras. É possível agora chamar a atenção para o nexo existente entre a balbuciente língua indígena e a anomia de sua vida política. Ao mesmo tempo em que se articulavam mutuamente, ambas as características remetiam ao esquecimento acima referido do passado em comum das populações americanas. Se o esquecimento encontrava-se ligado à perda de uma origem comum do homem, restava significativo em relação a isso o fato de que a rudeza das instituições civis nativas, de suas formas de governo, de suas leis, devera-se antes à impossibilidade de sua aprovação pública numa *civitas*, que no melhor dos casos apenas poderia ser tida como imperfeita. Importante retomar aqui as distinções estabelecidas por Acosta para os diversos graus de barbárie: se os chineses representam o mais alto grau de refinamento no interior de uma condição bárbara em termos linguísticos, isso se devia basicamente à sua refinada vida civil¹³¹. Tudo em Acosta apontava para uma valorização da imutabilidade da lei, de sua previsibilidade, da estabilidade de um poder soberano local, evidenciada através da existência de magistrados.

Talvez seja o caso então de retornar mais uma vez àquele excerto da *Historia* onde são retratadas em sua “selvageria” as populações chichimecas. Mas o que interessa aqui não é tanto a caracterização dada a essas populações e sim sua contraposição perante os mexicas. Lembre-se a esse respeito que Acosta construiu sua argumentação com base num conjunto de

¹²⁸ Com relação à gênese histórica desse processo civilizador, cf. ELIAS, Norbert. op. cit.

¹²⁹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 359.

¹³⁰ VITORIA, Francisco de. op. cit. p. 111. A respeito das discussões sobre o exercício do poder indireto, cf. ZERON, Carlos A. de M. R. “Interpretação das relações entre *cura animarum* e *potestas indirecta* no mundo luso-americano.” Em: *Revista Clío – Revista de pesquisa histórica*. n. 27-1, 2009. pp. 140-177.

¹³¹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 62-63.

referências interno à tradição narrativa mexica, personificada em autores como Durán e Tovar. Ao conferir a essa versão um estatuto de verdade, o jesuíta enfatizava em sua narrativa um quadro composto por figuras antitéticas; ainda que a “barbárie” fosse comum a mexicas e a chichimecas, a “selvageria” seria atributo exclusivo destes. A difícil atuação da Companhia de Jesus e dos missionários em geral junto a essas populações “baixas” traduzia-se na *Historia* numa figura-tipo da selvageria¹³². O tom animalesco prevaleceria aqui: tratar-se-iam de nômades, que habitavam em cavernas e bosques, isolados do trato humano, vivendo como que em manadas, unicamente voltados para a busca por comida, alimentando-se de animais repugnantes e apenas ensaiando qualquer tipo de comunicação. Há que se chamar a atenção para o vínculo reputado aos chichimecas junto ao ciclo vital, que se encontraria no extremo oposto da condição política¹³³. Em contraste com essa situação encontravam-se os mexicas. Sua condição privilegiada teria se constituído por conta da figura do diabo, a quem Acosta reputava a migração desse grupo em direção ao Vale Central mexicano¹³⁴. Apesar de soar paradoxal, a ação diabólica teria sido responsável pela progressiva elevação dos mexicas à condição relativamente elevada em que foram encontrados quando da chegada dos espanhóis. A caracterização encontrava-se, pois, nos antípodas daquilo que era descrito a respeito dos chichimecas: tratar-se-ia de povos sedentários, cuja convivência se dava no espaço citadino de Tenochtitlán; tanto sua religião organizada em torno de idolatrias, quanto seu governo tirânico seriam indicativos de uma vida cívico-religiosa em vias de desenvolvimento; seus artifícios linguísticos e mnemônicos, enfim, completariam o quadro atribuindo-lhes uma profundidade histórica relativamente elevada levando-se em consideração que se trataria de populações ágrafas¹³⁵. As consequências desse fato eram claras aos olhos de Acosta: se mexicas e peruanos estavam como que predispostos à ação missionária, dada a existência ali de instituições com relação às quais a missão deveria agir como realização ulterior de potencialidades naturais, entre os selvagens a missão se deparou com o trabalhoso papel de instituir os próprios elementos mínimos do civil e do religioso. Numa perspectiva que tinha por horizonte a *civitas dei* agostiniana, Acosta constata o desafio radical representado por populações que se encontravam no limiar da própria condição humana.

A “queda do homem natural”, vivenciada em maior ou menor grau por todas as

¹³² Sobre as dificuldades proporcionadas aos missionários por chichimecas, otomis e populações do norte mexicano em geral, cf. DUVERGER, Christian. op. cit. pp. 193-198. WACHTEL, Nathan. “Os índios e a conquista espanhola.” Em: BETHELL, Leslie (org.). op. cit. v. 1. pp. 195-239.

¹³³ ARISTÓTELES. op. cit. pp. 13-16. A respeito dessa contraposição clássica entre sobrevivência e ação política, cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 [1958]. Trad. Roberto Raposo. pp. 15-30.

¹³⁴ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 363-368.

¹³⁵ Idem. pp. 360-401.

populações bárbaras, respondia para Acosta a motivações de ordem histórica. O que apenas ficava sugerido pela caracterização geral acima apontada é que o acidente histórico que levou os povos americanos ao nomadismo teria contribuído para sua progressiva regressão rumo ao isolamento, à dispersão, à incomunicabilidade, ao esquecimento. Era como consequência de uma educação no interior desses costumes degradados que Acosta explicava a inconstância, a precariedade e o desequilíbrio das instituições cívico-religiosas nativas. Contudo, os casos mexica e inca seriam preciosos para o autor no sentido de apontar para uma possibilidade natural de perfectibilidade. A ignorância acerca da verdade revelada (e, portanto, do direito divino, da religião verdadeira) opunha-se como barreira unicamente transponível pela mediação missionária. Todavia, as obras de Acosta apontavam ao mesmo tempo para uma abertura relativa à legitimação (que não incorreria necessariamente em aceitação) de um “direito natural” nativo, intuído pela razão humana, paralelo àquela “religião natural”. Seria a partir dessa legitimidade de parte das instituições nativas que o missionário deveria operar uma função propriamente conversora. Assim sendo, dada a degeneração perante um passado esquecido, oferecia-se a possibilidade de um aperfeiçoamento levado a cabo pelos próprios bárbaros a partir de sua racionalidade. Foi, todavia, com relação àquelas populações que se mostram obstinadas em sua condição bárbara que, ao mesmo tempo, Acosta propusera uma civilização que fosse operada sob a tutela missionária, com recurso a uma força qualificada, “honesta”. Antes de converter, isto é, de inverter o sinal da ação diabólica, tratava-se de instituir o próprio *nomos* como território possível da ação missionária.

O III Concílio Provincial de Lima e seu edifício ortodoxo.

Dentre as decisões tomadas pelo Concílio de Trento, uma adquiriu importância particular para o funcionamento do clero diocesano. Preocupada com o reforço da hierarquia eclesiástica, aquela assembleia insistiu em suas disposições na necessidade de convocação periódica de sínodos e concílios por parte das autoridades episcopais. À imagem de Trento, essas assembleias provinciais teriam por objetivo encaminhar soluções aos problemas particulares atinentes a cada região do mundo católico. Era uma reação à percepção generalizada dentro do clero a respeito do “descontrole” em que permaneciam as populações rurais e urbanas pobres, presas fáceis ao avanço protestante¹³⁶. Como resposta a essa situação, os clérigos reunidos em Trento determinaram um reforço sistemático da dimensão territorial da Igreja católica. Não surpreende, portanto, que a ênfase na unidade paroquial, o incremento da hierarquia diocesana e o renovado centralismo romano fossem algumas linhas determinantes das disposições tridentinas. Note-se que o Concílio de Trento passou por

¹³⁶ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 35-56.

momentos muito diferentes nos anos em que se desenrolaram suas sessões; pontificados tão diversos quanto o de Paulo III e o de Paulo IV imprimiram seu tom à assembleia. Ainda assim, o encerramento das atividades conciliares, sob a égide de Pio IV, foi o resultado de uma série de medidas que atrelaram Trento às decisões oriundas de Roma. Ao mesmo tempo, a política romana pendia então para um grupo favorável ao fechamento doutrinal perante as críticas advindas do campo protestante e mesmo do interior da Igreja. Não deixa de ser exemplar o percurso de Erasmo de Roterdã, humanista que inicialmente obtivera uma influência considerável no mundo católico, inclusive na Espanha. A recusa de Erasmo à oferta que lhe fora feita por Paulo III no sentido de nomeá-lo cardeal atesta a importância atribuída a essa figura por parte significativa da alta hierarquia eclesiástica, fato reforçado pelo sucesso de seus escritos nos anos que sucederam à sua morte, em 1536. Sua sorte posterior, contudo, não poderia ser mais significativa com relação aos novos tempos vividos em Roma: associadas ao luteranismo, suas obras logo seriam incluídas no *Index Librorum Prohibitorum*, que seria criado no interior do próprio Concílio de Trento, em 1559. A sorte do erasmismo na península Ibérica e no continente americano não seria melhor.

Obedecendo a essa diretriz geral impressa pelas disposições tridentinas em suas últimas sessões, a periodicidade dos concílios provinciais faria deles uma ponta de lança na constante vigilância eclesiástica frente às ameaças que se manifestavam em cada região. Ainda que Roma procurasse reforçar os vínculos que atavam a definição da doutrina a uma estrutura de poder verticalizada, apenas por meio dos concílios seria possível especificar as diretrizes genéricas do Concílio Tridentino. Contudo, a prática conciliar das dioceses revelou-se bastante diversa daquilo que se pretendia, já que raras foram as províncias que conseguiram garantir a realização periódica dessas cimeiras. No caso americano, tanto o Peru quanto a Nova Espanha realizaram um número de concílios e sínodos provinciais bem abaixo daquilo que era sugerido pela norma. No caso peruano, apesar das constantes menções à periodicidade exigida pelas autoridades tridentinas, os sucessivos atrasos sofridos para convocar o III Concílio Limenho deveram-se a disputas travadas no seio do clero local¹³⁷. As diligências operadas por figuras tão marcantes quanto as de Francisco de Toledo e de Jerónimo de Loaysa não foram suficientes para apressar a convocação de uma assembleia conciliar, que apenas iniciaria seus trabalhos em 1582. Aos olhos do vice-rei Toledo, era de suma importância a realização de um concílio, por ele entendido como espaço de defesa do padroado régio, em resposta à suspensão desse dispositivo a mando do papa Pio V¹³⁸. Por outro lado, a oposição das dioceses locais ao viés

¹³⁷ Com relação às circunstâncias da convocação do III Concílio Limenho, cf. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit. pp. 178-182. LISI, Francesco L. op. cit. pp. 43-46.

¹³⁸ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 45-46.

centralizador desejado por Loaysa esteve à base da inviabilização temporária de mais essa iniciativa conciliar do arcebispo de Lima. Apesar de paradoxal, o III Concílio Limenho apenas seria realizado num contexto desprovido de figuras tão ciosas de seu protagonismo quanto Toledo e Loaysa. Este último falecera em 1575 e fora sucedido poucos anos depois por Mogrovejo, cujo arcebispado viria a se revelar igualmente longo (iria de 1579 até 1606) e marcante quanto o de seu predecessor. Quanto a Toledo, o vice-rei seria chamado de volta à Espanha, deixando suas funções em 1580; após uma década tão associada à sua onipresente figura, o ano de 1581 dava início ao breve governo de Martín Henríquez de Almanza. A morte desse vice-rei no decurso dos trabalhos do Concílio contribuiria para tornar ainda mais instável esse panorama.

Um contexto tão marcado pelas incertezas quanto ao futuro político da região contrasta, todavia, com o caráter estável e duradouro que tiveram as disposições do III Concílio Limenho. Em seus termos gerais, o difícil consenso alcançado nessa ocasião foi objeto de uma difusão e de uma durabilidade sem precedentes em relação aos concílios anteriores. Estes, a rigor, sequer podem ser considerados concílios “provinciais”, isto é, não contavam com o reconhecimento das autoridades madrilenas e romanas, o que limitava severamente sua autoridade. Por seu turno, a terceira assembleia limenha mostrou-se vitoriosa ao tornar-se uma referência inescapável no que tange ao direito canônico nas colônias castelhanas. Esse sucesso pode ser aferido em duas dimensões. No que se refere ao aspecto cronológico, é sintomático que a legislação oriunda desse concílio tenha mantido em parte sua vigência até o século XVIII, quando seria finalmente deixada de lado dada sua inadequação frente a um cenário marcado pela emergência de novos problemas advindos das reformas bourbônicas. Já com relação ao dado espacial, é importante observar a ampla divulgação das decisões do III Concílio Limenho, cujos ecos estiveram à base de assembleias análogas em regiões tão distantes quanto o México ou as Filipinas. Essa ampla difusão dos decretos do III Concílio de Lima pode dar margem a uma percepção apaziguadora acerca das sessões que os aprovaram, mas basta recordar o que foi dito com relação às décadas anteriores para que essa imagem seja afastada. A simples leitura dos decretos limenhus não dá conta, logo se vê, das dificuldades envolvidas em sua própria produção; mais rico, pois, seria conceber essa legislação como fruto de intensas disputas. Essa abordagem acrescenta em inteligibilidade o estudo da nova orientação missionária que se cristalizava a esta altura no clero peruano.

Ora, a realização dessa assembleia esteve encadeada às mudanças que se operaram na Igreja peruana a partir das décadas chave de 1560 e de 1570. Mas se esses anos assistiram a uma mudança no centro de gravidade do clero local, muitas questões apenas seriam cristalizadas com o III Concílio Limenho. A própria lentidão com que foi feita sua convocação

responde à resistência daquela parcela de Igreja que se encontrava progressivamente alijada do centro do poder por sua vinculação à política missionária agora tida por demasiado tolerante. Embora não de forma mecânica, essa disputa se sobrepunha à tensão existente entre o arcebispado limenho e as demais dioceses, especialmente quando se tem em conta o predomínio dominicano e franciscano na direção dessas últimas. Um caso aparentemente fortuito exemplificaria esse fato por ocasião do III Concílio de Lima. Disputas relacionadas à penetração da Coroa nos assuntos eclesiásticos levaram à quase inviabilização dos trabalhos conciliares por conta do processo movido no decurso da assembleia contra o bispo de Cusco, Sebastián de Lartaum. Para além das denúncias imediatas que lhe foram imputadas, tratava-se de uma discussão mais profunda a respeito da própria autonomia eclesiástica no Peru; nada poderia ser mais contrário à sua posição que a presença do arcebispo Mogrovejo, notório defensor das prerrogativas da Coroa, em nome de quem atuara até sua nomeação como bispo na condição de funcionário laico junto à Inquisição¹³⁹. Acosta, outro acerbo defensor das posições reais, apenas teve sua atuação interrompida no processo contra Lartaum por ordem do superior jesuíta, o que demonstra que mesmo no interior da Companhia não existia uma posição homogênea por essa época. Seja como for, o processo levado a cabo contra o bispo de Cusco levou à oposição aberta de outras autoridades diocesanas, tais como os bispos de Quito, de La Plata e de Tucumán. Mesmo a ameaça de excomunhão feita por Mogrovejo não foi suficiente para dar um fecho à questão, o que só teve lugar com o falecimento de Lartaum, ainda no decorrer dos trabalhos conciliares.

Mas a disputa no interior do III Concílio Limenho não se restringiu a personagens advindas do próprio clero. Entre aqueles que apoiaram Lartaum em seu processo, contavam-se não apenas autoridades episcopais, mas também a própria Audiência de Lima. É importante notar que esse apoio era tanto mais relevante tendo em vista a morte do vice-rei Almanza, ocasião em que o poder foi transferido interinamente para a referida Audiência até a chegada de um novo governante, o que só viria a ocorrer em 1585. De modo análogo aos bispos mencionados, o governo limenho preocupava-se com a crescente ingerência da Coroa nos negócios locais. Mas a entrada dos *vecinos* na disputa acrescentaria ainda outro nível de dissensão¹⁴⁰. Tão logo foram concluídos os trabalhos do Concílio os moradores de Lima apelaram à Audiência contra as penas passíveis de serem-lhes aplicadas, excessivas aos seus olhos. Embora essa instituição tivesse acolhido muitas das impugnações então solicitadas, a disputa foi transferida para instâncias superiores, fazendo de Roma e de Madri os novos palcos da disputa. Nesses cenários destacou-se ainda a figura de Acosta, que já havia retornado à

¹³⁹ Idem. pp. 46-51.

¹⁴⁰ Idem, ibidem. pp. 52-53.

Europa e teve um papel de relevo na defesa das posições defendidas por seu grupo, favorável à aprovação sem mudanças dos decretos limenhos. Mas antes ainda de retornar ao Velho Mundo, o jesuíta já havia iniciado uma campanha diplomática nesse sentido, haja vista sua correspondência, bem como aquela de Mogrovejo, enviada ao geral da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva, em que solicitava sua intervenção para que os decretos conciliares fossem aprovados pelo papa¹⁴¹.

Acrescente-se ainda que a questão do padroado, mencionada pela primeira vez num concílio peruano, estabelecia mais uma ordem de oposição, dessa vez entre Roma e Madri. Assim como Mogrovejo, Acosta notabilizara-se pela defesa das prerrogativas da Coroa no âmbito da missão; diga-se de passagem, o jesuíta teve várias desavenças com Acquaviva por conta de sua defesa da autonomia das províncias espanholas e de sua relação íntima com a Coroa¹⁴². À má imagem cultivada por Acosta em Roma somava-se seu crescente isolamento na própria província peruana, que antagonizava cada vez mais com o vice-rei Toledo. A atuação de Acosta, então provincial, junto à Inquisição por ocasião do processo movido contra Francisco de la Cruz foi o ponto de inflexão para sua perda de prestígio entre os seus, ao que parece. Sua convivência com a punição dada ao também jesuíta Luiz López, envolvido nas denúncias, deu força ao grupo crítico a Acosta, liderado pelo visitador Juan de la Plaza. O próprio Acquaviva tinha ciência dessa disputa, o que não ajudava a melhorar a imagem de Acosta aos seus olhos¹⁴³. A nomeação de Baltasar Piñas como provincial atestava a reabilitação do grupo contrário a Acosta no Peru; embora sua atuação no III Concílio tenha se dado após esses acontecimentos, é necessário notar que o jesuíta encontrou amparo antes em Mogrovejo que em seus pares. Algo análogo teve lugar na Europa, onde o apoio que lhe fora conferido por figuras tão proeminentes como o próprio rei, a Inquisição espanhola e o cardeal de Toledo não evitou as sanções que lhe foram impostas desde Roma. Essa trajetória se insere na relação mais ampla cultivada entre a Coroa espanhola e a Companhia de Jesus. Em contraste com a aceitação imediata dos inicianos em Portugal, Madri não via com bons olhos uma instituição que, com seu quarto voto, escapava à hierarquia diocesana e, portanto, ao padroado régio¹⁴⁴. Embora aceita por Felipe II na década de 1560, a atuação da Companhia não deixou de ser hostilizada pela própria Coroa. Foi contra essa situação que Acquaviva designou Acosta. Contudo, a exemplo do que ocorria com a própria Inquisição, Acosta passou a advogar uma profunda vinculação dos assuntos religiosos e dos próprios jesuítas com os interesses

¹⁴¹ *Monumenta peruana*. op. cit. v. III. pp. 399-403 e 412-415.

¹⁴² LISI, Francesco L. op. cit. pp. 70-79.

¹⁴³ *Monumenta peruana*. op. cit. v. III. pp. 28-33.

¹⁴⁴ O'MALLEY, John W. op. cit. pp. 86-102.

imperiais¹⁴⁵. Sua oposição, ainda no Peru, ao envio de um núncio papal, atesta essa posição¹⁴⁶. Como esse percurso demonstra de maneira exemplar, a censura romana à menção limenha ao padroado deve ser compreendida à luz das disputas travadas entre Madri e Roma pelo controle sobre a Igreja¹⁴⁷.

A despeito de todas essas disputas, os decretos do III Concílio de Lima foram aprovados nas instâncias superiores, ao contrário do que ocorrera com a legislação das duas assembleias precedentes. Contudo, o que foi dito nos parágrafos anteriores permite que se ressalte o caráter de compromisso adquirido pelos decretos, após todas as censuras a que este documento foi submetido¹⁴⁸. Essas “depurações” temperaram uma série de disposições vistas como rigorosas demais, ao mesmo tempo em que coibiram qualquer explicitação dos mecanismos laicos de intervenção nos temas religiosos. É possível afirmar, portanto, que mesmo nesse momento aquela perspectiva missionária de viés mais rigorista ainda não atingia seu ápice. Este somente viria a ser alcançado no início do século XVII. Nessa ocasião, embora o III Concílio Limenho constituísse a base legal a partir da qual operou o Sínodo de Lima de 1613, uma série de acontecimentos espetaculares colocou na agenda missionária a extirpação de idolatrias como trabalho sistemático e cotidiano. Jogou a esse favor uma rara convergência entre autoridades arquidiocesanas, representantes da Coroa e missionários jesuítas. Seja como for, a apropriação então realizada do III Concílio e da obra de Acosta atestaria não apenas seu conteúdo ortodoxo, mas também uma leitura marcada por um fechamento doutrinal ainda impensável na década de 1580¹⁴⁹.

Mas com o III Concílio Limenho ficava clara uma mudança de discurso que fazia a balança pender para o lado daqueles que defendiam um fechamento perante as tradições nativas. Apesar de todos os seus esforços, as ordens mendicantes não puderam evitar a institucionalização de um tema narrativo inaugurado com as relações de Polo de Ondegardo, ainda em finais da década de 1550. A tomada de consciência acerca da profunda ignorância dos espanhóis a respeito das tradições nativas, das idolatrias que teimavam em existir dissimuladas em elementos que pareciam indiferentes ao religioso, levou esse funcionário real a privilegiar em seus escritos a imagem da “insuficiência” da prédica até então realizada junto aos índios. Como se viu, essa impugnação foi logo replicada por outros autores leigos, embora

¹⁴⁵ Sobre as peculiaridades da Inquisição espanhola, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 65-75.

¹⁴⁶ Com relação ao novo papel do núncio papal no contexto de centralização romana, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 103-116.

¹⁴⁷ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 337-338.

¹⁴⁸ Acerca das censuras e dos diversos manuscritos dos decretos do III Concílio Limenho, cf. Idem. pp. 85-101 e 343-364.

¹⁴⁹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 147-186.

contasse com poucos defensores no interior do clero. Contudo, o III Concílio Limenho ofereceu uma ocasião para conferir um amparo institucional ao tema da “insuficiência apostólica”, que passou a servir como instrumento de acusação contra as ordens mendicantes. Essa prevenção contra a primeira evangelização justificava inclusive a posição negativa explicitada nos decretos do III Concílio Limense com relação à primeira assembleia limenha. Embora essa primeira iniciativa conciliar tivesse muitos objetivos em comum com aquilo que era reivindicado no início da década de 1580, o clero dessa época via na obra legislativa de Loaysa muitos compromissos com a prática evangélica então em voga¹⁵⁰. Apenas reforça essa percepção notar a emergência do II Concílio Limenho como cânone declarado por parte dos decretos da assembleia sucessiva; mesmo para um tema tão premente quanto o das extirpações, o III Concílio de Lima limitou-se a referendar as disposições daquela cimeira eclesiástica¹⁵¹.

O mecanismo discursivo que importa ressaltar aqui operava através da constituição de um objeto de saber que legitimava uma ação correspondente¹⁵². A história do clero peruano desde a denúncia solitária de Ondegardo seria atravessada de forma abundante pela descoberta, delimitação e qualificação desse objeto: a idolatria. A atitude tomada pela autoridade conciliar apresentava-se apenas como resposta “natural” ao deplorável estado de coisas que reinaria então entre os índios. Como não poderia deixar de ser, o diabo fazia sua entrada em cena justamente para reiterar essa percepção. No capítulo 42 da primeira sessão do Concílio, em que se exigia “que os ministros do Diabo sejam separados dos outros índios”¹⁵³, afirmava-se:

Para exterminar la peste de la fe cristiana que no cesan de arrojar sobre la grey de Cristo los hechiceros y los malvadísimos sacerdotes de los demonios, cuya maldad es tanta que en un día desmoronan lo que fue edificado en un año por los pastores de Cristo (...).¹⁵⁴

Não é correto confundir de imediato o tema da feitiçaria com a denúncia idolátrica. Contudo, impõe-se a constatação de que no contexto específico da extirpação ambos pertenceram a um mesmo campo semântico, aquele da “religião indígena”¹⁵⁵. Sendo assim, é

¹⁵⁰ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. p. 123. Com relação às muitas continuidades existentes nos textos conciliares, cf. LISI, Francesco L. op. cit. pp. 61-65. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit. pp. 171-178.

¹⁵¹ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. p. 123. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 144-146.

¹⁵² Acerca do conceito de “discurso” e das relações entre poder e saber, cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010 [1976]. Trans. Maria T. da C. Albuquerque e José A. G. Albuquerque.

¹⁵³ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 154-155.

¹⁵⁴ Idem. pp. 154-155.

¹⁵⁵ A respeito da feitiçaria no contexto peruano, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 371-438. Para algumas considerações gerais sobre o tema em sua abrangência

importante ressaltar a conexão da passagem acima com o conjunto de imagens e de conteúdos aos quais se vinculou o grupo que hegemonizou o III Concílio de Lima. Como se sabe, a emergência do tema idolátrico foi acompanhada de um novo protagonismo atribuído pelos missionários à figura diabólica. Assim, ao indicar como antagonistas os assim chamados “feiticeiros”, era natural que a eles se acrescentassem os “malvadíssimos sacerdotes dos demônios”¹⁵⁶. Isso significa que o demônio era apresentado como a causa eficiente desse estado de coisas tão daninho à propagação do cristianismo. Anos depois, no título do capítulo inicial do livro quinto da *Historia*, Acosta formularia o problema nos seguintes termos: “a causa da idolatria foi a soberba e inveja do demônio”¹⁵⁷. A citação do jesuíta é estratégica, pois se trata de um autor cujas formulações estiveram organicamente relacionadas às disposições tomadas no III Concílio Limenho. O que ambos estavam a sinalizar era a consolidação de um movimento geral de demonização dos costumes indígenas. Já não era mais possível, no último quarto do século XVI, apresentar o diabo nos termos feitos na *Plática* de Santo Tomás; o tom paternal do alerta dado aos índios, inserido numa perspectiva antes pedagógica que punitiva, agora se transformava numa crescente sinonímia entre costumes indígenas e ação diabólica. O próprio exemplo dos *taki* é revelador a esse respeito: aquilo que antes fora tolerado e mesmo incentivado pelos missionários era agora alvo da sanha iconoclasta deflagrada pelo Concílio; esse parece ser o sentido da denúncia feita por Acosta na *Historia* com relação às superposições diabólicas dissimuladas nas danças praticadas pelos índios da Nova Espanha¹⁵⁸. Embora ainda não se possa falar em institucionalização da extirpação, foi com base no aperfeiçoamento desse saber idolátrico, cristalizado na denúncia espetacular feita por Francisco de Ávila em 1608, que o combate à “religião” indígena ganharia o respaldo das autoridades laicas e religiosas na primeira metade do século XVII.

Enfatizar o discurso demoníaco de tom idolatrizante difundido pelo III Concílio Limenho não significa ignorar, contudo, seu conteúdo. Pelo contrário, é na análise dos diversos temas então tratados que se podem observar as diversas manifestações concretas daquele discurso. Para se impor, a constatação da insuficiência missionária da primeira evangelização deveria vir acompanhada de uma sugestão de reforma da prática missionária. Dada sua importância no trato com as populações indígenas, os sacramentos e a catequese foram um território privilegiado sobre o qual incidiram as propostas de mudança. Embora a aprovação dessas propostas não significasse sua necessária transposição para as práticas missionárias, sua mera

americana, cf. SOUZA, Laura de M. e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. pp. 21-46.

¹⁵⁶ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 154-155.

¹⁵⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 243.

¹⁵⁸ Idem. pp. 303-308.

publicação teria grandes consequências para o futuro da missão peruana. Como indicara o sucesso protestante na Europa, a imprensa tornou-se, no século XVI, um campo de disputas inescapável, cujas consequências práticas não eram de modo algum irrelevantes. Nesses quadros, talvez a grande singularidade do III Concílio Limenho perante as assembleias anteriores diga respeito justamente à edição de seus decretos em 1585, por obra do já mencionado impressor Antonio Ricardo¹⁵⁹.

Catequese.

No *De procuranda*, Acosta iniciava suas considerações sobre o batismo com uma formulação lapidar:

Tres son, pues, los elementos que debe tener en cuenta un administrador fiel y prudente de los misterios de Dios al conferir el bautismo principalmente a los bárbaros: voluntad, fe y conversión.¹⁶⁰

Embora trate de um objeto restrito, o batismo, as conclusões a que chega o jesuíta extrapolavam os limites estabelecidos por esse sacramento. Isso porque, ao sublinhar a importância da “fé”, o autor apresentava um fruto maduro do processo de ressignificação dessa palavra¹⁶¹. Um dos primeiros sintomas dessa mudança se expressa na impugnação feita por Lutero com relação à fé medieval; na defesa da *sola fide*, ele propugnava um conceito de “fé” que se dissociasse de valores como a “caridade” ou a “esperança”. É interessante notar o trajeto a partir do qual essa crítica contra o conjunto da fé católica foi internalizada no próprio campo católico. Descrever a história da Igreja romana no século XVI implica considerar a progressiva afirmação entre seus teólogos e suas autoridades de uma concepção de fé entendida como opção subjetiva e individual. Basta observar a citação de Acosta para notar que a fé era sugerida como base da ação missionária ao lado de outro elemento tão individualizante quanto a “vontade”. Nessa perspectiva, o caminho a ser trilhado pelo neófito para alcançar sua conversão passaria forçosamente por uma escolha processada no foro interno¹⁶². A essa emergência de uma dimensão íntima do cristianismo não era indiferente a importância adquirida ao longo do século XVI pela catequese.

¹⁵⁹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 144-146.

¹⁶⁰ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 326-363.

¹⁶¹ Com relação às mudanças do conceito de “fé” no século XVI, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 13-34.

¹⁶² Para uma discussão acerca do foro íntimo na primeira Idade Moderna, cf. PRODI, Paolo. op. cit. pp. 272-280 e 307-313.

É possível articular a concepção de fé defendida por Acosta à sua preocupação com o tema catequético, objeto do livro quinto do *De procuranda*. Toda a atenção atribuída ao tema ecoava a ênfase que lhe fora dada pelo III Concílio Limenho, onde quatro capítulos da segunda sessão ocuparam-se do tema. Mas é possível objetar, com razão, que a catequese não representava então uma novidade no contexto missionário peruano. Tampouco o era no cristianismo em geral: embora as *Doutrinas cristãs* tenham aparecido apenas na baixa Idade Média, a preocupação com o ensino da doutrina remontava à Patrística e, no limite, ao próprio período apostólico¹⁶³. Contudo, a emergência daquela nova concepção individualizada da fé, em conjunto com outros fatores relacionados às reformas protestante e católica, deram um novo rumo à prática catequética. Também esse terreno foi inaugurado por iniciativa do próprio Lutero, em 1529, época da publicação de seu *Catecismo*. A absorção desse modelo dentro do campo católico significou a vitória de uma abordagem pedagógica que considerava as heresias sob seu aspecto teológico. O curioso aqui é notar que esse modelo catequético foi difundido pela Igreja em detrimento da posição alternativa expressa no *Enchiridion militis christiani*, publicado por Erasmo em 1503, onde se avançava uma concepção humanista de heresia, abordada em seu aspecto prático e moral¹⁶⁴. A imposição da noção paulina e tomista de heresia, compreendida agora como erro intelectual, se associava ao novo modelo catequético que ganhava contornos claros em 1566 com o aparecimento do *Catechismo Romano del Concilio di Trento*. Essa reorientação não era estranha ao processo de centralização dos poderes eclesiásticos em torno de Roma, bem como à hegemonização da Igreja por parte do grupo identificado com uma posição rigorista. Não é fortuito o fato de a publicação do *Catechismo* ter ocorrido sob o pontificado de Pio V, dominicano que teve sua trajetória estritamente ligada à atividade inquisitorial¹⁶⁵. O fracasso da pedagogia erasmiana, outrora tão simpática a boa parte do clero romano, era o símbolo negativo de uma preocupação renovada com a ortodoxia doutrinal, que teve os catecismos em sua linha de frente.

O contexto peruano não foi imune a esse processo. Frequentar a *Plática* de Santo Tomás significa dar-se com uma proposta catequética muito mais aproximada, inclusive em termos imediatos, com o humanismo erasmiano na sua insistência em enfatizar o sacramento do batismo, na pouca importância conferida à confissão, bem como à posição autônoma ali tomada com relação à instituição eclesiástica¹⁶⁶. Perante essa perspectiva, o III Concílio

¹⁶³ AGNOLIN, Adone. “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI.” Em: *Revista de História*. v. 144, 2001. pp. 19-71.

¹⁶⁴ Sobre a mudança do conceito de “heresia”, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 13-34.

¹⁶⁵ Idem. pp. 135-153.

¹⁶⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 71-77.

Limenho representou a consolidação dos novos rumos, impressos também no âmbito catequético. Assim como ocorrera no *De procuranda*, escrito em 1577, os decretos originados nessa assembleia citavam em abundância as disposições tridentinas¹⁶⁷. E o caso do jesuíta segue exemplar quando se retoma sua trajetória no âmbito catequético. Isso porque Acosta foi uma das personalidades determinantes do conjunto bibliográfico editado por ordem do III Concílio de Lima, que tinha como um de seus eixos o *Cathecismo y exposición de la doctrina Christiana*. Mas essa obra, fruto de uma mudança do grupo predominante do clero peruano, não poderia ter na *Plática* de Santo Tomás uma base confiável. As origens desse volume devem ser procuradas em outro lugar, no interior da experiência catequética jesuítica. Durante o período em que cumpriu a função de superior dos jesuítas no Peru, Acosta convocou a Primeira Congregação Provincial, realizada em 1576, que decidiu pela confecção de um catecismo. Embora jamais tenha sido publicado, o documento foi utilizado no aldeamento inaciano existente em Juli, às margens do lago Titicaca¹⁶⁸. A utilização desse material numa região em que predominava o uso do aimará entre os índios exigiu dos jesuítas um trabalho de tradução, tanto para esse idioma quanto para o quíchua, o que foi realizado sob a supervisão de Alonso de Bárcena, o principal língua jesuíta da época. Note-se que Bárcena colocou-se amiúde ao lado de Acosta quando das disputas travadas entre este e o visitador Juan de la Plaza. De fato, o *Cathecismo* publicado em 1585 tinha por base o teor geral do texto jesuítico anterior e contava nos trabalhos de redação com a presença de Acosta. Mas Bárcena não tinha mais o estatuto de autoridade linguística indispensável que lhe fora atribuída poucos anos antes; sinal das mudanças que ocorriam no seio da província peruana da Companhia de Jesus, Acosta foi assistido nos trabalhos de tradução não apenas por aquele língua, mas também por dois jesuítas crioulos, Blas Valera e Bartolomé de Santiago¹⁶⁹. A presença de uma figura tão polêmica quanto Blas Valera chama a atenção para as vicissitudes dessa “virada ortodoxa”, que fora alimentada por esse crioulo tão simpático à tradição incaica, ao uso do quíchua e mesmo a posições lascasianas. Cite-se que esse jesuíta fora preso no decurso dos trabalhos do III Concílio Limenho por insubordinação, num contexto em que o processado bispo Lartaum defendia a ordenação de mestiços. Perante o tema da aceitação de mestiços e de crioulos na Companhia, Acosta manteve uma posição relativa aberta, no que fora combatido pelo geral Acquaviva

¹⁶⁷ ACOSTA, José de. *De procuranda*. v. 2. pp. 204-207. “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. 108-119. A respeito da relação entre Trento e Lima, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuitas e selvagens*. op. cit. pp. 367-382.

¹⁶⁸ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 70-76.

¹⁶⁹ Para o papel desempenhado pelos crioulos na província jesuíta peruana, com destaque para a figura de Blas Valera, cf. COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII).” Em: *Revista de Indias*. v. LXVIII, n. 243, 2008. pp. 37-66.

através do visitador Plaza¹⁷⁰. Seja como for, e embora contasse em sua confecção com esses tradutores crioulos bem como com figuras oriundas de outras ordens, inclusive mendicantes, há de se reconhecer que o viés dado ao *Cathecismo* limenho encontrava-se bastante ligado às posições rigoristas defendidas por Acosta. Em última instância, essa orientação se coadunava com o tom geral do próprio *Catechismo tridentino*.

Mas a elaboração do conteúdo catequético seria pouco significativa caso esse texto permanecesse inédito ou circulando em forma manuscrita. Assim como ocorreu com relação aos decretos do Concílio, a edição de seu *Cathecismo* reforçaria em muito a capacidade de perpetuação de sua mensagem. Como se viu, os esforços levados a cabo para a unificação da doutrina ensinada no Peru foram iniciados ainda sob a égide de Jerónimo de Loaysa. Preocupado com a livre circulação de cartilhas e de catecismos nas primeiras décadas da evangelização peruana, o arcebispo procurou criar um material catequético de uso exclusivo e obrigatório por parte dos missionários¹⁷¹. Como atesta a própria difusão da *Plática* de Santo Tomás, tal intento não obteve o sucesso desejado por seu promotor. Mas por ocasião do III Concílio Limenho o conjunto de forças se revelou favorável ao intento de unificação doutrinal iniciado com a publicação do *Cathecismo*. Da mesma forma que Acosta encontrou um espaço vedado a outros missionários devido à publicação de suas obras, também essa terceira assembleia conciliar foi canonizada por sua cristalização e divulgação num registro bibliográfico. Fato indicado, entre outras coisas, por uma reclamação muito comum entre os missionários do século XVII, que muitas vezes se mostravam preocupados com o esgotamento dos volumes impressos em 1585¹⁷².

Mas as semelhanças entre aquilo que foi decidido no III Concílio de Lima e a obra de Acosta se manifestava ainda em outros aspectos. Como se viu, o *De procuranda* continha algumas diretrizes catequéticas claramente definidas na sua relação com as disposições tridentinas, momento igualmente referencial no que tange à assembleia limenha. Uma discussão na qual Acosta se envolveu permite apresentar essa proximidade de forma exemplar:

Una cosa es cierta: todos los escritores afirman que el conocimiento de Cristo es necesario para todos aquellos a quienes ha sido predicada la fe. Es más, todos enseñan expresamente que el precepto de creer explícitamente el misterio de Cristo es divino y se propone a todos los hombres como necesario, y que los que han oído la fe, no pueden salvarse sin el conocimiento de ese misterio. Y añaden que los bárbaros infieles

¹⁷⁰ Idem. pp. 40-51.

¹⁷¹ Com relação à produção e circulação desse primeiro material missionário, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 47-83.

¹⁷² DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 166-169.

a los que no ha sido anunciado el Evangelio, se excusan de pecado por ignorancia. Este punto también nosotros lo aceptamos sin reservas. Pero añaden algo que a nosotros no nos gusta en absoluto: que si esos infieles hacen lo que esta de su parte, pueden conseguir la salvación de su parte.¹⁷³

Com essas considerações o jesuíta entrava numa das questões teológicas centrais derivadas da atividade catequética. Desde as primeiras décadas da evangelização americana, ao mesmo tempo em que se processava a discussão sobre a condição humana das populações indígenas, discutia-se seu estatuto perante o cristianismo. A bula *Sublimis Deus*, de 1537, com a qual Paulo III optou pela compleição humana dos índios, apareceu na mesma época em que Francisco de Vitoria desenvolvia suas primeiras considerações que levariam à sua *Relectio de Indis*¹⁷⁴. Frente aos abusos cometidos pelos conquistadores em nome da evangelização, tratava-se de reivindicar que a “ignorância invencível” em que se encontravam os americanos até a chegada dos espanhóis desculpava de algum modo os costumes desviados que se verificavam entre os índios. Era nesse sentido que Vitoria notava que o título de conquista por resistência à mensagem evangélica apenas seria justo quando se tratasse de uma ignorância negligente, o que não seria o caso dos americanos¹⁷⁵. Ao lado de Vitoria, constituiu-se todo um conjunto de autores que sublinhava a distância existente entre o *paganismo* dos índios e a *infidelidade* de mouros e de judeus¹⁷⁶. Como se viu na citação acima, o próprio Acosta compartilhava desse posicionamento ao afirmar “que os bárbaros infiéis aos quais não se anunciou o Evangelho, [estes] se desculpam do pecado por ignorância”¹⁷⁷. Mas o jesuíta não concordava em absoluto com um posicionamento daí derivado por alguns autores, segundo os quais a salvação poderia ser concedida mesmo àqueles índios que não professassem publicamente sua fé.

Poucas linhas depois, Acosta faria referência a uma personagem especial nessa polêmica, um eminente defensor da tese da *fides implicita* que teria terminado por seguir o caminho da heresia¹⁷⁸. O texto não nomeia de maneira explícita a quem se faz esta alusão, mas sabe-se que se trata do dominicano Francisco de la Cruz. Reconstituir o percurso trilhado por esse religioso significa dar-se com uma figura que conheceu um caminho inverso, decadente, com relação ao sucesso de Acosta. Essa diferença exemplar deve ser colocada nos quadros da

¹⁷³ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 210-211.

¹⁷⁴ PAULO III. “Bula de Paulo III sobre la libertad de los indios.” Em: DUVERGER, Christian. op. cit. pp. 219-220. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria*. op. cit. pp. 106-110.

¹⁷⁵ VITORIA, Francisco de. op. cit. pp. 86-93.

¹⁷⁶ PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 89-153.

¹⁷⁷ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 210-211.

¹⁷⁸ Idem. v. 2. pp. 212-219.

transformação pela qual passava o clero peruano nas décadas de 1560 e de 1570¹⁷⁹. A própria chegada de Francisco de la Cruz na região é significativa, pois o dominicano passou para o outro lado do Atlântico motivado pelas perseguições de que era objeto por parte da Inquisição metropolitana. No Peru, adquiriu certa proeminência teológica chegando inclusive a ser uma figura importante nos trabalhos levados a cabo pelo II Concílio de Lima, onde, como se viu, as disposições tridentinas foram em parte ignoradas, dada a abertura do clero local perante diversos costumes indígenas. Pouco depois, entre 1566 e 1569, ocuparia o cargo de reitor da Universidade de São Marcos. Mas o sucesso alcançado na década de 1560 seria substituído, nos primeiros anos do decênio seguinte, por um percurso bastante atribulado. Isso porque o dominicano seria novamente processado pela Inquisição em 1572, o que levaria à sua execução em auto-de-fé ocorrido em 1578¹⁸⁰. No melhor estilo inquisitorial ou extirpador, uma série de denúncias levaram à descoberta de uma rede de feitiçarias, protagonizada pelas figuras de Francisco de la Cruz e de Maria Pizarro. A extensão dessa rede era tamanha que mesmo figuras da própria Companhia de Jesus, como Luiz López e Miguel de Fuentes se viram implicados e penalizados pelas denúncias. Ora, o processo levado a cabo contra esses dois inicianos não pode ser pensado sem a anuência do então provincial Acosta. Baste lembrar o papel de relevo desempenhado por de la Cruz ou por Luiz López (um dos mais acerbos críticos do governo de Francisco de Toledo), para pensar nas íntimas relações entre a ação inquisitorial e as disputas então travadas no campo político.

O *De procuranda*, escrito ao longo do processo contra Francisco de la Cruz, não estava de modo algum imune ao seu significado estratégico para a discussão sobre o futuro da missão peruana. Como se pode depreender a partir da passagem acima transcrita, a questão emergia de forma cristalina nas páginas dessa obra, a figura do domicano confundindo-se com a defesa da *fides implicita*. Para além de seu conteúdo, a articulação entre essa posição teológica com a figura de um heresiarca não era inocente. Ainda que não fosse mencionado, o nome de la Cruz deveria ser evidente aos leitores peruanos da época; em termos retóricos, a forma como Acosta apresentava o tema delimitava a *fides implicita* como uma posição desviada do próprio cristianismo. Por seu turno, o jesuíta advogava que os conteúdos de fé constantes do catecismo fossem intrínsecos à identidade cristã, de modo a definir os limites doutrinários que distinguiriam o catolicismo romano das outras denominações. A seu ver, portanto, a posição favorável do dominicano com respeito à *fides implicita* punha sob ameaça a própria

¹⁷⁹ Para algumas considerações a respeito de Francisco de la Cruz, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 184-193.

¹⁸⁰ Sobre a repercussão do caso de Francisco de la Cruz na Europa, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 431-464.

delimitação identitária do cristianismo, posto que a tornava desnecessária para definir o cristão enquanto tal. Nada mais natural para o jesuíta que a condenação de la Cruz pela Inquisição, instrumento por excelência da vigilância doutrinária. Mas esse tema apenas cristalizava aquilo que foi dito de início com relação ao conceito de “fé”, tal como este aparece na obra de Acosta: a necessidade da profissão pública da fé como condição necessária da conversão respondia à ênfase renovada posta pelo Concílio de Trento nas questões doutrinárias. Frente a isso, os catecismos apareciam como instrumento privilegiado a delimitar de forma clara uma essência doutrinal da religião católica. E não foi por acaso que contextos tão distantes quanto Trento e Lima tivessem chegado a soluções análogas. Se na América as populações indígenas ofereciam um campo em aberto para a ação missionária, a Europa cristã viu-se no século XVI premida entre a nova alteridade protestante e as “Índias internas” que vicejavam nas zonas rurais¹⁸¹.

Acosta não se deteve somente na ênfase da importância do catecismo. Ao fazê-lo, o jesuíta encaminhava também propostas no que tangia ao procedimento pedagógico que deveria alimentar a catequese:

Está además por medio la escasa perspicacia e ingenio de estas gentes: ni pueden captar en poco tiempo gran cosa sobre las cosas de Dios ni retener suficientemente lo que han captado. A mi personalmente los indios en muchas cosas me suelen parecer casi iguales a esas personas que, por edad o enfermedad, tienen un estómago débil que digiere con dificultad los alimentos ingeridos. Si lo abruman con comidas grasientas o demasiado abundantes, al instante le da acidez; y por culpa de la indigestión, más que dar fuerzas la quebranta. Hay que proceder como dice la medicina: a un estómago enfermo darle poco alimento, pero muchas veces. Así supera la crisis y se anima a comer más.¹⁸²

Esse trecho ainda pode ser compreendido à luz da disputa contra os defensores da *fides implicita*. Embora desqualificada como alternativa dentro da Igreja, essa posição tinha agora suas motivações discutidas por Acosta. Ao aventar a possibilidade de reconhecer a salvação daqueles índios que ignorassem a doutrina, esse posicionamento procurava dar uma resposta à dificuldade que os missionários encontravam junto às populações mais refratárias ao trabalho catequético. Para convencer seus leitores acerca da correção da tese da *fides explicita*, o jesuíta não poderia apenas impugnar a alternativa doutrinal, mas deveria dar uma resposta adequada ao problema por ela constatado: como viabilizar a correta e duradoura transmissão da doutrina junto a populações de entendimento “rude”? O diagnóstico

¹⁸¹ PROSPERI, Adriano. “O missionário.” op. cit.

¹⁸² ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 296-299.

apresentado por Acosta parece atento a esse objetivo quando mobilizava a metáfora médica e dizia que “se o atormentam com comidas gordurosas ou demasiado abundantes, no mesmo instante se lhe dá acidez”¹⁸³. A resposta também corria no campo médico: “a um estômago enfermo [deve-se] dar pouco alimento, porém muitas vezes. Assim [o estômago] supera a crise e se anima a comer mais”¹⁸⁴. Note-se que, ao passar para o campo dos procedimentos catequéticos, Acosta invertia o diagnóstico simbolizado por Francisco de la Cruz. Se a perspectiva da *fides implicita* via na catequese um estorvo dada as dificuldades de ensino constatadas entre os índios, o catecismo aparecia agora, ao contrário, como o remédio adequado para esse mesmo problema. Muitos anos antes, Vitoria havia enfatizado a capacidade cognitiva dos índios, que apenas se demonstrariam bárbaros por conta do ensino equivocado que lhes fora ministrado¹⁸⁵. Esse mesmo ponto de partida serviu mais tarde para que Acosta fundamentasse seu argumento em defesa da necessária catequese dos índios. Na *Historia*, tal pressuposto encontrava-se expresso no título do capítulo que abria o livro sexto, *Que es falsa la opinión de los que ienen los indios por hombres faltos de entendimiento*¹⁸⁶. Se é forçoso aos olhos do jesuita constatar a “escassa perspicácia” dos bárbaros, esta era por ele imputada a questões acidentais e não essenciais. O tema do isolamento, deletério não apenas para os costumes, mas também para sua transmissão intergeracional, retornava nessa altura para ao mesmo tempo explicar a barbárie americana e salvaguardar a possibilidade de sua superação. Desse ponto de vista, a exigência de uma profissão de fé teria no catecismo o instrumento por excelência para combater a “timidez” indígena, que estaria na base de sua ignorância.

De imediato, essas considerações supunham um problema de ordem elementar. Baseada na comunicação, a atividade docente supunha a compreensão do conteúdo doutrinal sem qualquer ruído. Mas restava por resolver o simples fato de que missionários e indígenas no mais das vezes não compartilhavam a mesma língua. É importante reiterar a esse respeito o pioneirismo da *Plática* de Santo Tomás, que estava associada à publicação de uma gramática e de um vocabulário do quíchua. Essa preocupação linguística foi uma das continuidades observáveis entre jesuítas e seus predecessores no que tange à ação missionária. Ora, o material catequético produzido pela Congregação Provincial de 1576 inaugurou um ciclo de publicações trilíngues que ganharia contornos definidos com o *Cathecismo* limenho. Além dessa obra, também a coletânea de sermões e o confessionário publicados por Antonio Ricardo

¹⁸³ Idem. v. 2. pp. 298-299. Sobre a utilização da metáfora médica em analogia à ação dos sacerdotes nesse período, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 543-548.

¹⁸⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 298-299.

¹⁸⁵ VITORIA, Francisco de. op. cit. p. 72.

¹⁸⁶ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 313.

eram apresentados ao leitor em castelhano, em quíchua e em aimará. Mas o que importa recuperar a partir da constatação desse esforço é o seu significado no interior de uma proposta catequética que prezava pelo enraizamento da fé entre os índios. O conhecimento da doutrina supunha sua inteligibilidade perante o auditório. Contudo, ao procurarem fazer-se entender, os missionários não desejavam abrir mão da preservação integral dos mistérios. De fato houve intensas negociações em torno dos significados presentes nos catecismos, mas é importante frisar que o período no qual Acosta escreveu suas obras ficou marcado por um declínio do campo de negociação aceitável por parte das autoridades eclesiásticas¹⁸⁷.

Muito do que foi dito até o momento seria sintetizado numa importante passagem do *De procuranda*:

Las partes de la naturaleza racional son dos: conocimiento y apetición; las razones de la vida humana son dos: contemplación y acción; y son también dos los focos de la doctrina cristiana: conocimiento y amor de Cristo. Por eso es necesario que también sean dos las tareas del que enseña el Evangelio: enseñar y exhortar. Así, pues, Cristo es el fin de toda enseñanza y conocimiento; y la caridad es el fin de toda exhortación y acción. En definitiva, el conocimiento de Cristo – que es a lo que llamamos fe – se nos transmite en el Credo o Símbolo de la fe; y toda acción de caridad se contiene en el Decálogo. Por consiguiente, lo propio del predicador cristiano es enseñar la fe y formar las costumbres.¹⁸⁸

Parte da riqueza dessa citação reside nas formulações lapidares com as quais Acosta definia seu objeto, a fé. Aqui ela é reduzida pelo jesuíta ao conhecimento de Cristo, ao saber o divino. Contudo, a tarefa missionária não se restringia à transmissão desse conhecimento, pois também era pertinente ao ensino do Evangelho a formação dos costumes. Esse aspecto específico introduzia uma importante precisão a ser feita com relação à forma como o conceito de “fé” era operado por Acosta: tratava-se sim de um conhecimento, mas este não estava ligado tanto à explicação do transcendente, vista pelo jesuíta como intento herético, mas apenas à inscrição do divino numa ordem cognitiva humana; ao articular a fé ao costume, o autor tratava de propor que aquele conhecimento estivesse antes enquadrado numa relação

¹⁸⁷ Com relação à negociação de um código compartilhado que viabilizasse a comunicação na situação missionária, cf. MONTERO, Paula. “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural.” Em: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia*. op. cit. pp. 31-66.

¹⁸⁸ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 178-179.

edificante com os mistérios¹⁸⁹. Essa observação é importante pois permite compreender os critérios que estiveram à base da escolha dos conteúdos que deveriam compor um catecismo aos olhos de Acosta. Três seriam, de acordo com o autor, os conteúdos fundamentais da fé: o mistério de Jesus (o Credo), o mistério da Trindade e o mistério da Igreja (o Símbolo)¹⁹⁰. Com relação ao que foi dito, é importante chamar a atenção para este último item. Ao inserir o mistério da Igreja como elemento indispensável dos catecismos, Acosta cristalizava a associação entre conteúdos teológico-doutrinais (o Credo e a Trindade) e os costumes católicos. Isto não representava uma novidade na medida em que um percurso análogo já fora trilhado, na Europa, por teólogos como Pedro Canísio ou Roberto Bellarmino¹⁹¹. No que tange a Acosta, como não poderia deixar de ser num autor que se pretendia porta-voz da ortodoxia, o jesuíta fazia equivaler esses costumes ao enquadramento dado pela Igreja romana. O conhecimento seria a condição necessária mas insuficiente para aceder à fé. Para que isso ocorresse o neófito deveria colocar em prática esse saber, o que supunha sua explicitação, seu compartilhamento, sua publicidade. Os sacramentos seriam a forma de determinação desse conhecimento numa prática cristã.

Ao mesmo tempo em que sugeria a indissociabilidade entre catequese e sacramentos, Acosta acrescentava outro conteúdo catequético ao lado da fé. Aos olhos do jesuíta o catecismo não deveria tratar apenas dos mistérios, mas também do Decálogo¹⁹². Se os sacramentos instituíam uma ponte entre saber doutrinal e prática cristã, tratava-se ainda de uma interface interna ao conceito de “fé”. Com o Decálogo, associava-se ao caráter forçosamente explícito dessa fé uma tradição normativa autorizada pelo *Antigo Testamento*. Ainda que potente, o mistério da Igreja diria respeito apenas ao direito canônico, ao passo que o Decálogo emanaria diretamente de deus. Ao acrescentar essa observação, Acosta chegava ao ápice de sua argumentação em torno da *fides explicita*, a qual decorreria de um preceito divino, incontestável. A tese oposta era então questionada não apenas por sua posição omissa perante a ausência de conteúdo doutrinal nos fiéis; mesmo uma prática efetivamente cristã apenas seria pensável na sua relação com o saber emanado pela Igreja e pela *Bíblia*. Apenas assim a catequese assumiria o “calor” necessário à consecução de seus objetivos, na medida em que a fé teria como desdobramento concreto o amor que se revelaria na virtuosidade dos costumes.

¹⁸⁹ No que se refere à relação entre divindade e indivíduo tal como aparecem nos *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola, cf. BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1971]. Trad. Mário Laranjeira. pp. 33-81.

¹⁹⁰ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 222-241.

¹⁹¹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 188-214.

¹⁹² Sobre a importância do Decálogo no conflito entre lei e consciência no início da Idade Moderna, cf. PRODI, Paolo. op. cit. pp. 287-290.

Mas o Decálogo ainda era tomado por Acosta com referência a outros níveis de sua manifestação na vida do cristão. Ainda que o amor devido pelo fiel a deus fosse a pedra angular sobre a qual se construiu a religião católica, tratava-se ainda de um sentimento estranho às questões temporais. A própria Igreja apareceria como signo da necessária manifestação temporal das coisas divinas; tal como exemplificado na figura de Jesus, o século seria o espaço de realização dos desígnios de deus. É por esse motivo que Acosta articulava ao amor perante deus, o sentimento análogo nutrido diante de si e dos outros homens¹⁹³. No primeiro caso, o que estava colocado em questão era a “saúde” do indivíduo, fosse corporal, fosse espiritual, pois tanto o corpo quanto a alma emanariam do divino. É interessante notar que todos os elementos mencionados a esse respeito pelo autor concerniam também aos costumes combatidos nos índios; se o amor divino era obstado pela idolatria e pelas superstições, o que separava os índios de si próprios eram costumes nos quais eles se mostravam tão obstinados como a bebedeira, o suicídio ou a antropofagia. Já o “amor ao próximo” acrescentava um patamar ulterior de normatização por parte do Decálogo, que apontava também para o âmbito comunitário que estruturaria o cristianismo. Nesse sentido, Acosta concentrava-se no *De procuranda* em princípios como “não fazer mal ao próximo” e “ajudar sempre que possível”, de modo a estabelecer a regras cristãs de convivência. Com isso, a fé reivindicada pelo jesuíta não se resumia a um saber e a um agir, mas conformava-se ainda como um “conviver” que estaria à base da própria formação da *ecclesia* cristã.

O tema dos costumes normatizados pelo Decálogo remetia ainda ao problema da idolatria. Como se viu, tratava-se de uma questão central para Acosta. O jesuíta afirmava em seu *De procuranda*:

Para dar a entender cómo están los ánimos de estos desgraciados, no se me ocurren palabras bastantes. Más que imbuidos, están trastornados totalmente por sentimientos idolátricos. Ni en paz, ni en la vida pública ni en la privada, nada son capaces de hacer sin que vaya por delante el culto supersticioso a sus ídolos. No se regocijan en sus bodas ni lloran en sus entierros, no dan o reciben banquetes, no salen siquiera de casa ni comienzan el trabajo sin celebrar algún sacrilegio pagano. ¡Tan oprimidos tiene el demonio sus sentidos con miserable esclavitud! ¡Con cuánta artimaña ocultan sus idolatrías y las disimulan cuando ven que se no las dejan hacer en

¹⁹³ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 276-291. Sobre as relações entre teologia divina e governo das coisas temporais, cf. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*, 2. São Paulo: Boitempo, 2011 [2007]. Trad. Selvino J. Assmann.

público! ¡Con cuánta desvergüenza pierden el seso en ellas, cuando creen que no se impedirán! Es cosa que me asombra, pero que apenas puedo explicar de palabra.¹⁹⁴

Acosta ainda acrescentava em seguida que:

A tenor de la realidad misma y en las pláticas comprobadas, se ha observado que las naciones de los indios que tenían más y más graves clases de diabólicas supersticiones, eran aquellas que más adelantaron a las otras en el poder y capacidad organizadora de sus reyes y Estados. Y, al contrario, las que por azar de vida alcanzaron menor progreso y una forma de Estado menos desarrollada, en ellas la idolatría es mucho más escasa. Hasta el punto de que algunos autores afirman como hecho cierto que algunas comunidades de indios están libres de toda idolatría. Aseguran incluso que ellos las han descubierto y explorado.

Essas considerações permitem precisar melhor a forma como a “fé” era compreendida por Acosta. Como se viu, o autor conferia à idolatria um estatuto de religiosidade equivalente àquele sobre o qual se desenvolvia o próprio cristianismo. Nesse sentido, a ação do demônio só poderia ser compreendida por oposição à verdade divina. É importante observar a esse respeito que o jesuíta caracterizava o diabo não como *criador*, mas como *maquinador*. Essa distinção tinha desdobramentos no que tange à idolatria, tratada antes como um agir (uma prática ritual), que como um ser (uma essência doutrinal). Esse tratamento tornava o diabo indigno mesmo de um *logos*, de modo que o saber sobre ele se configurava como uma “demononomia” ao invés de uma “demonologia”. Embora com ênfase diversa, não é indiferente a isso a aparição, em 1580, de uma obra de Jean Bodin intitulada *Démonomanie des sorciers*¹⁹⁵. Caracterizado assim mais como *agente* que como *sujeito*, restaria ao missionário identificar o *modus procedendi* diabólico. Em termos gerais, Acosta entendia o sentido dessa ação como uma negação fundamental: incapaz de propor algo *ex nihilo*, o diabo procuraria interromper de todas as maneiras possíveis o dispositivo da fé, esse nexo “amoroso” entre homens e deus. Trata-se de nada menos que uma sabotagem do primeiro preceito normatizado pelo Decálogo, “Não terás outros deuses diante de mim”¹⁹⁶. Mas ao recorrer ao relato bíblico percebe-se o quanto há de diferença entre o contexto judaico em que se constituiu o Decálogo e sua apropriação no *De procuranda*. Em primeiro lugar, é importante notar que a persistência demoníaca obedecia em Acosta a uma determinada interpretação bíblica, inaugurada com a Patrística. A própria insistência de Lutero no tema do pecado original

¹⁹⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 248-249.

¹⁹⁵ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 185-196.

¹⁹⁶ *Bíblia*. op. cit. p. 130.

remete aos termos utilizados por Agostinho de Hipona¹⁹⁷. Ao mesmo tempo em que o primeiro mandamento teve de ser reinterpretado à luz da onipresença demoníaca na religiosidade moderna, o fato de Acosta referir-se a povos pagãos supõe outro ajuste necessário. Espécie de proprietário das almas do Novo Mundo, o demônio pouco teve que se preocupar com a constituição de divindades alternativas até a chegada dos europeus no continente. Como Acosta notava em sua *Historia*, o diabo negaria deus não com base numa refutação sistemática, mas pela manutenção dos americanos num estado de ignorância a respeito da revelação divina¹⁹⁸. Mais uma vez é forçoso tornar à mesma conclusão: para catequizar, isto é, para desfazer as maquinações demoníacas, seria necessário retirar os índios de seu estado de ignorância, situação que os defensores da *fides implicita* estariam a perpetuar aos olhos de Acosta. Em oposição ao caráter secreto que revestia o indesejado florescimento dos cultos demoníacos, o percurso da fé não poderia ser outro que não a publicidade de uma crença professada perante a comunidade.

Como se vê, Acosta não tinha no diabo apenas uma imagem a partir da qual diagnosticar a persistência idolátrica, mas também o emblema de um modo de atuação que pediria um remédio adequado. De volta ao campo das metáforas médicas, é significativo perceber o uso do termo “extirpação” para se referir ao procedimento cirúrgico mais indicado para eliminar qualquer rastro de culto diabólico entre os índios¹⁹⁹. Também nesse nível, não é secundário o fato de Acosta ter se tornado uma referência canônica no curso das campanhas de extirpação ocorridas na primeira década do século XVII. Mas a intervenção por ele advogada supunha uma restrição do objeto religioso que se pretendia abolir. Ora, o fato de apresentar-se como defensor da ortodoxia não vedou ao jesuíta o caminho da crítica aos procedimentos iconoclastas adotados pelos primeiros europeus que chegaram ao Peru. Extirpação sim, mas com pragmatismo, era o que se reivindicava no *De procuranda*. Não foi à toa que Acosta elegeu como alvo de suas críticas o missionário mais associado à conquista peruana, Vicente de Valverde, cuja intransigência teria alimentado a imprudente captura e posterior execução do Inca Atahualpa²⁰⁰. Com esse gesto, o dominicano teria inaugurado uma prática tão daninha quanto a iconoclastia cega praticada diante das tradições indígenas. Esse gesto teria se revelado inconsequente na medida em que obstaría a construção de uma imagem benéfica dos

¹⁹⁷ SKINNER, Quentin R. D. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1978]. Trad. Laura T. Motta e Renato J. Ribeiro. pp. 285-294.

¹⁹⁸ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 221-223.

¹⁹⁹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 258-271.

²⁰⁰ Idem. v. 2. pp. 270-277. Sobre a disputa narrativa travada em torno desse acontecimento, cf. PEASE G. Y. Franklin. op. cit. pp. 137-160.

missionários aos olhos de seus catecúmenos, fundamento de qualquer ação persuasória²⁰¹. Note-se que a tolerância perante muitos costumes tidos por idolátricos na década de 1580 não excluiu da parte das ordens mendicantes a destruição de todo e qualquer traço cultural que se mostrasse suspeito. Com soluções diversas a depender de dominicanos, franciscanos e agostinianos, é possível identificar no primeiro momento missionário um compromisso entre repressão iconoclasta e persuasão²⁰². Mas o texto de Acosta assume a crítica desses dois aspectos, reputando aos pioneiros da missão uma desmedida aplicação de sua política, ao mesmo tempo excessivamente permissiva e rigorosa.

A “justa medida” também não é uma expressão indiferente a uma prática médica centrada no equilíbrio dos humores. Como se viu em um excerto transcrito acima, Acosta tinha para si que a instrução espiritual deveria ser ministrada de modo a “dar pouco alimento, mas muitas vezes”²⁰³. Para tanto, o jesuíta tinha como fundamentais duas ferramentas pedagógicas, a “simplicidade” e a “perseverança”²⁰⁴. A simplicidade consistia na adequação daquilo que era ensinado ao intelecto rude dos selvagens, através do uso de verdades simples. A perseverança, por sua vez, inseria o dado da estabilidade na relação pedagógica, com ênfase para a repetição como procedimento didático privilegiado. Esse último ponto terminava por distanciar-se daquilo que já fora objeto de críticas por parte de Erasmo, que não via na repetição um procedimento catequético que mantinha os neófitos na ignorância dos fundamentos da fé, fazendo com que se apropriem apenas de suas formas exteriores²⁰⁵. Seja como for, o conjunto formado por simplicidade e perseverança viabilizaria, aos olhos de Acosta, o aprendizado dos conteúdos de fé e dos costumes necessários ao bom cristão: proporcionaria aos catecúmenos aquele alimento ao mesmo tempo digerível (pedagogicamente simples) e constante (uma relação catequética estável).

O III Concílio Provincial de Lima não dedicou ao tema um espaço semelhante ao que lhe fora dado por Acosta no *De procuranda*. Mas a normatização que teve lugar a partir das sessões daquela assembleia não foi de forma alguma indiferente ao tema catequético²⁰⁶. O capítulo três da segunda sessão, onde se dispõe sobre a “redação e edição de um

²⁰¹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 274-277.

²⁰² DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 88-92.

²⁰³ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 298-299.

²⁰⁴ Idem. v. 2. pp. 290-299.

²⁰⁵ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 252-253.

²⁰⁶ Ainda sobre a relação das formulações de Acosta com o III Concílio Limenho, cf. BACIERO, Carlos. “La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta.” Em: PEREÑA, Luciano (org.). op. cit. pp. 117-162.

catecismo”²⁰⁷, foi a principal medida tomada naquela ocasião. Como se vê por esse título, trata-se de uma proposta de homogeneização da doutrina, a qual corre nos seguintes termos:

Para que la población indígena que aún ignora la religión cristiana se compenetre más propia y seguramente de la doctrina salvadora y descubra en todas partes la misma forma de única doctrina, se convino, en la línea del concilio general de Trento, editar un catecismo especial para toda esta provincia. Todos los indios deberán aprenderlo según su capacidad (...).²⁰⁸

Como o próprio texto afirma, essa medida procurava responder de forma expressa às diretivas do Concílio de Trento a respeito da unificação da atividade catequética. Mas não se tratava de uma reação mecânica a uma decisão tomada no outro lado do Atlântico. Como se viu, a constituição de um material catequético único e exclusivo era um projeto que remetia em última instância à *Instrucción* de Loaysa, aparecida no distante ano de 1545. Como consequência da ação do bispo limenho o I Concílio de Lima já havia tratado do assunto, ainda que não tivesse alcançado a homogeneização doutrinal desejada pelo dominicano. Tal intento apenas seria alcançado no III Concílio Limenho, numa época em que a estrutura institucional da Igreja peruana encontrava-se suficientemente amadurecida de modo a fazer valer seu ponto de vista. No lado oposto, as ordens mendicantes se viram a partir de então premidas a seguir as diretrizes catequéticas aprovadas por uma assembleia parcialmente adversa aos seus princípios. Essa vitória do grupo articulado em torno de Acosta e de Mogrovejo seria duradoura: o catecismo editado em 1585 tornar-se-ia de fato um documento fundamental à evangelização peruana nas décadas subsequentes.

Mas a exclusividade do catecismo limenho não trazia qualquer garantia quanto ao seu conteúdo. Restava por disputar, portanto, a concepção catequética que deveria vir à luz pelas mãos de Antonio Ricardo poucos anos depois do Concílio. Ora, ainda a segunda sessão continha algumas diretrizes que demonstravam uma convergência das disposições conciliares com relação às proposições de Acosta em seu *De procuranda*. Isso ocorre, por exemplo, no capítulo quatro dessa sessão, que tem por objetivo definir “o que cada um deve aprender”²⁰⁹. O que se revela a essa altura é um posicionamento muito próximo àquele defendido pelo jesuíta. Em primeiro lugar, partia-se do princípio segundo o qual o ensino deveria levar em consideração a capacidade individual de cada catecúmeno. Não surpreende nesse sentido que tanto o catecismo de 1585 quanto o catecismo jesuíta da década anterior contassem com uma

²⁰⁷ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 124-125.

²⁰⁸ Idem. pp. 124-125.

²⁰⁹ Idem, ibidem. pp. 124-125.

versão menor da doutrina, que continha apenas o sumário dos conhecimentos necessários aos cristãos que se revelassem mais refratários à catequese. Ao mesmo tempo, nota-se uma grande confluência com relação aos conteúdos doutrinários sugeridos por Acosta, o que não é inocente. Isso porque a inserção ou retirada de determinados temas nos catecismos consistiu numa das disputas fundamentais que se observaram no período. Interessante ressaltar aqui a distância desse material catequético frente ao único exemplo restante da primeira evangelização, a *Plática* de Domingo de Santo Tomás²¹⁰. Há certamente temas que são comuns às diferentes épocas, tais como a insistência no caráter criador, *ex nihilo*, do deus cristão, fato que colocou persistentes problemas de tradução aos missionários católicos²¹¹. Contudo, nota-se nesse período a inserção de determinados temas que não constavam na *Plática*, como a menção ao caráter tripartite da divindade cristã e ainda a referência à virgindade de Maria²¹². Ora, tais assuntos foram evitados pelos primeiros missionários, dado seu caráter capcioso, o que poderia facilmente se prestar a interpretações equivocadas por parte dos catecúmenos. Ocorre que essa tentativa de evitar assuntos tão fundamentais à doutrina cristã passou a ser lida na década de 1580 como uma capitulação da primeira missão, que também nesse sentido revelar-se-ia inconsistente em suas práticas. Mais ainda: ao silenciar sobre temas tão fundamentais da doutrina, os primeiros missionários teriam alimentado aquilo que Acosta condenaria a respeito da *fides implicita*, a possibilidade de salvação sem fé publicamente manifesta. Ao contrário, seria com a afirmação peremptória desses conteúdos, ainda que em sua forma mínima, que o III Concílio Limenho instituiria uma mudança fundamental ao catecismo: tratava-se agora de uma instituição obrigatória e prévia ao ministério do batismo, da penitência, da confirmação e do matrimônio²¹³.

Mas mesmo os defensores da tese da *fides explicita* tinham de lidar com uma limitação fundamental, a morte. A possibilidade de falecer no decurso de uma catequização excessiva em suas exigências era mais que realista numa sociedade que vivia, ainda na década de 1580, os reflexos da crise demográfica decorrente da conquista. Foi com o intuito de resolver esse problema que adquiriram significado as reiteradas disposições acerca da extrema-unção, mencionada nos capítulos 19, 22 e 28 da segunda sessão. O caso extremo colocado pela iminência da morte punha em questão os limites doutrinários rígidos advogados por autores como Acosta para administrar a comunhão aos indígenas. A consciência dos missionários poderia ser encarregada por conta da perdição das almas que tiveram recusada a via de

²¹⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 71-77.

²¹¹ Idem. pp. 94-103. TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 19-25.

²¹² "Plática breve en que se contiene la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano." Em: TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 53-66.

²¹³ "Concilium Provinciale Limense." op. cit. pp. 124-127.

salvação numa situação em que a emergência teria mais peso que a profundidade da fé. Acosta tratara do tema anos antes em seu *De procuranda*, de modo a conceder que a iminência da morte poderia dar ensejo a uma possibilidade extremamente sintética de profissão de fé por parte dos índios²¹⁴. De forma análoga, o III Concílio Limenho exigia que se incluíssem os índios no âmbito do sacramento da extrema-unção ainda que os conhecimentos doutrinários por eles demonstrados fossem mínimos. De outro modo, os sacerdotes incorreriam num “zelo equivocado e intempestivo”²¹⁵. Ao contrário, os missionários deveriam ser os primeiros a auxiliar seus catecúmenos a “bem morrer”, tal como afirmava o capítulo 29 da segunda sessão²¹⁶.

Outras situações extremas eram mencionadas pelos capítulos cinco e seis da segunda sessão do Concílio. O primeiro destes capítulos tratava da necessidade de instrução dos “rudes” por parte dos curas. Essa disposição procurava ater os sacerdotes locais à empresa missionária, no mais das vezes deixadas às ordens regulares, que muito precariamente davam conta das necessidades evangélicas. Ao mesmo tempo, claro está, procurava-se com isso fazer com que entrasse na tarefa missionária aquele grupo associado de forma mais íntima à hierarquia eclesiástica²¹⁷. Mas a menção à “gente rude”²¹⁸, termo caro ao campo catequético desde Agostinho, encontrava uma contrapartida nas barreiras linguísticas com que se deparavam os esforços catequéticos, abordados no capítulo seis:

La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia lo que confesamos con la boca para alcanzar salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu no obtendrá ningún provecho, como afirma la sentencia del apóstol.²¹⁹

Efetivamente, o problema da tradução dos conteúdos doutrinários segundo as línguas indígenas foi objeto de grandes debates entre o clero peruano. Mas algo análogo teve lugar também na própria península Ibérica, o que se iniciou com relação às populações

²¹⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 242-247.

²¹⁵ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 136-137.

²¹⁶ Idem. pp. 144-145. Sobre essa temática, tão comum na Europa no século XVI, cf. DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: Edusc, 2003 [1983]. Trad. Álvaro Lorenzini.

²¹⁷ O que contradiz o argumento de Francesco Lisi acerca das dificuldades criadas aos padres seculares. LISI, Francesco L. op. cit. pp. 37-42.

²¹⁸ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 126-127.

²¹⁹ Idem. pp. 128-129.

moçarabes²²⁰. Após tentativas infrutíferas de hispanização, patrocinadas como se viu por figuras como Loaysa, aceitou-se a solução de compromisso que associava o uso das línguas-gerais à progressiva expansão do castelhano. Mas a partir dessa dificuldade prática, a passagem acima transcrita terminava por revelar muito do posicionamento adotado então pelo clero peruano a respeito da própria fé cristã. Ora, a menção ao apóstolo Paulo de Tarso não era inocente no âmbito das discussões catequéticas desse período, marcadas pela suplantação da proposta erasmiana por aquela concepção de heresia comungada por Lutero e também por Trento. Esse trecho do capítulo seis da segunda sessão permite que se estabeleça uma convergência básica entre a concepção de “fé” defendida por Acosta ao longo de seu *De procuranda* e as normas decididas por ocasião do III Concílio Limenho. A ênfase dada por ambos ao instrumento catequético em bases diferentes daquelas proporcionadas pela *Plática* de Santo Tomás respondia justamente à necessidade de instituir uma normatização arraigada dos costumes cristãos. A superficialidade da conversão que agora aparecia na ordem do dia de reformadores como Acosta e Mogrovejo apenas poderia ser contrabalançada por uma efetiva apreensão da fé, por uma interiorização dos conteúdos doutrinários que ultrapassasse os limites de sua reiteração mecânica. Tratava-se, enfim, do advento da *consciência* enquanto elemento fundamental do cristianismo²²¹.

Batismo.

Fica clara a essa altura a importância atribuída ao catecismo por parte de alguns protagonistas do clero peruano em finais do século XVI. Convergiram nesse sentido tanto as disposições tridentinas quanto os frutos jurídicos e bibliográficos do III Concílio Limenho. Mas essa sintonia deve ser considerada num conjunto maior de temas que aproximaram as decisões europeias à nova conformação da política missionária local. Em outras palavras, analisar apenas o campo catequético seria insuficiente dada sua contínua referência à prática sacramental. E de modo análogo ao que ocorria naquele domínio, também os sete sacramentos foram um tema bastante frequentado por parte das autoridades conciliares tridentinas e limenhas. Nem todos receberam um tratamento detalhado, o que não deixa de ser significativo. O batismo, por exemplo, foi objeto de apenas dois capítulos dos decretos da segunda sessão do Concílio de Lima²²². Mas esse desinteresse é índice de uma mudança mais ampla que se processava no clero peruano. Basta observar a distância perante o tratamento atencioso que era dispensado ao batismo nas primeiras décadas da missão. No Peru como em

²²⁰ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 341-362.

²²¹ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. DELUMEAU, Jean. op. cit.

²²² “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133.

outras regiões, o batismo fornecera aos pioneiros da missão um primeiro índice dos avanços que se processavam junto aos nativos. É sobejamente conhecida a prática de batismos em massa levada a cabo pelos missionários franciscanos na Nova Espanha²²³. Algo semelhante se observava também em outras regiões, inclusive do Oriente²²⁴. Ora, o contexto peruano não foi estranho a essa prática, bastante comum entre os missionários franciscanos e dominicanos que ali se instalaram. De modo inverso, as críticas feitas a essa primeira missionação tiveram nos batismos em massa um alvo preferencial. O aparente desinteresse com que as autoridades limenhas trataram o assunto na década de 1580 recobre, portanto, um dos terrenos discursivos mais importantes na disputa que se travava no interior do clero peruano.

Já essas poucas considerações ajudam a esclarecer aquilo que foi dito com relação à catequese. Isso porque a prática dos batismos em massa seria criticada devido à parca penetração que tal prática propiciaria na consciência dos neófitos. Diagnóstico muito comum entre os missionários, passada a fase de entusiasmo que geralmente acompanhava seus primeiros passos, a “inconstância” dos índios foi tematizada por autores tão distantes quanto Acosta e Antônio Vieira. O percurso de Manuel da Nóbrega foi exemplar nesse sentido; a leitura de sua correspondência, à qual Acosta teve acesso, permite acompanhar a progressiva desilusão desse jesuíta perante a difícil conversão dos índios. Vistos primeiro como “páginas em branco” nas quais caberia ao missionário apenas “escrever” o evangelho, os nativos passaram a ser lidos pelo jesuíta sob o signo de sua inconstância²²⁵. A constatação não era diferente no Peru: após a cerimônia do batismo verificava-se o retorno dos índios à sua condição pregressa, idólatra. O batismo seria visto pelos nativos, ignorantes de seu significado doutrinal, como uma mera cerimônia exterior, tão volátil quanto seus próprios ritos. Sendo assim, o papel diminuto atribuído a esse sacramento por ocasião do III Concílio de Lima poderia, de modo inverso, ser lido como afirmação de uma alternativa missionária que partia da crítica à ausência de laços estáveis e contínuos de vigilância sob uma economia missionária fundada no batismo. Claro que não se tratava de suprimir esse momento, fundamental no catolicismo, mas tratava-se de corrigi-lo de acordo com as novas diretrizes associadas às orientações missionárias da Igreja peruana no âmbito da virada ortodoxa que então se verificava.

Assim, o tema batismal era estratégico para uma disputa mais ampla que se processava no clero peruano. Acionava-se com isso aquela retórica destinada a identificar os erros

²²³ DUVERGER, Christian. op. cit.

²²⁴ Para um contexto específico do Oriente, cf. AGNOLIN, Adone. “Religião e política nos ritos do Malabar.” op. cit. pp. 216-232.

²²⁵ NÓBREGA, Manuel da. “Diálogo sobre a conversão dos gentios do p. Manuel da Nóbrega.” Em: *Monumenta brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957 [1557]. v. II. pp. 317-345.

encontrados na primeira missão e propor sua superação. Com esse espírito é importante analisar o capítulo onze, cujo título, *Sobre os nomes dos índios*, recobria uma discussão de suma importância a esse respeito²²⁶. Em primeiro lugar, tratava-se aqui de evitar que o batismo e o matrimônio fossem ministrados reiteradamente aos mesmos indivíduos. A aplicação de um mesmo sacramento ao fiel era um assunto de suma importância aos olhos dos religiosos, pois ameaçava o próprio caráter sagrado desses momentos rituais, que seriam, por definição, únicos na vida do cristão. Para evitar essa duplicidade recorria-se a uma verdadeira reforma dos costumes, sugerindo-se que “se os imponham [aos índios] no batismo os nomes cristãos habituais que não de conservar também entre eles”²²⁷. A vinculação do batismo à posse do nome europeu abriria aos curas a possibilidade de controlar com facilidade a aplicação desse sacramento, afastada do horizonte a perigosa ambiguidade dos nomes indígenas. De fato, a aplicação de nomes cristãos acompanhados de sobrenomes indígenas seria uma constante na região. Tiveram mesmo um caráter emblemático em figuras como Felipe Guamán Poma de Ayala ou Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua²²⁸. Diga-se de passagem, uma prática semelhante foi utilizada em outras regiões, como a Nova Espanha, onde é conhecida uma figura como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Mas essa proposta carregava em seu seio um problema mais geral que sinalizava a mudança ocorrida na Igreja peruana a partir das últimas décadas. Ao pretender associar o batismo ao nome cristão, o III Concílio de Lima dava vazão às suas reservas com respeito aos nomes indígenas. A associação cada vez mais difundida entre costumes indígenas e idolatria encontrava-se presente também nesse campo, sendo os nomes nativos indissociados de um sentido idiolátrico imanente. As referências ambíguas dos nomes indígenas seriam ainda um território demoníaco mantido em plena luz do dia, no cotidiano das populações. Ao estabelecer essa oposição esquemática entre nomes nativos-idolatria e nomes europeus-batismo, os decretos do III Concílio Limenho não davam lugar às soluções intermediárias empregadas pelas ordens mendicantes, que teriam se demonstrado ameaçadoras ao próprio caráter cristão do batismo. Mas a preocupação em evitar que o batismo fosse aplicado seguidas vezes a uma mesma pessoa dizia respeito ainda a uma disputa adicional. Os missionários não estavam desatentos à recorrente procura dos índios pelo sacramento, lendo esse gesto como motivado por uma interpretação equivocada do batismo. Da mesma forma como ocorreu em outros contextos missionários, no Peru instaurou-se uma

²²⁶ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133.

²²⁷ Idem. pp. 132-133.

²²⁸ Sobre a importância desses nomes, cf., respectivamente, ADORNO, Rolena. *Guaman Poma: writing and resistance in colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 1-28.

disputa entre índios e missionários quanto ao sentido dessa passagem ritual²²⁹. Sua “eficácia simbólica” muitas vezes aparecia aos olhos dos nativos sem qualquer conexão com a doutrina cristã.

Ainda que pouco mencionado, o tema batismal não se esgota com essa problemática. Tais orientações a respeito dos nomes a serem aplicados no batismo seriam complementadas ainda por outra disposição, contida no capítulo doze da mesma sessão dos decretos.

Los cánones sagrados vetan a los regulares tener baptisterios, salvo en los pueblos donde ejercen el oficio de párrocos de indios, bautizar o celebrar matrimonios si no es por necesidad. Este sínodo recomienda especial respecto a estas disposiciones para que aquellos a los que en mayor grado conviene dar ejemplo de humildad a los otros no den escándalo en la Iglesia.²³⁰

A fórmula do texto está de acordo com o título do mesmo item, *Que os regulares não administrem os sacramentos do batismo ou do matrimônio*²³¹. O tilde com que os padres reunidos em Lima concluíam essa disposição parece ter um objetivo claro: tratava-se de recriminar aqueles religiosos que deram ocasião de “escândalo”, que se imiscuíram de modo inadvertido na jurisdição espiritual dos curas locais e, mais grave ainda, administraram sacramentos sem necessidade²³². Por um lado, portanto, colocava-se em questão o dado estritamente institucional da disputa de competências entre as ordens regulares e as paróquias, tomando-se partido a favor destas. É importante lembrar a esse respeito que o fortalecimento da hierarquia eclesiástica na sua base territorial, representada pela paróquia, foi um dos encaminhamentos mais importantes dos decretos tridentinos²³³. Isso era visto com bons olhos pelo arcebispo Mogrovejo, cioso de instituir um real controle sobre suas dioceses, para o que seria imprescindível o reforço das competências paroquiais. Por outro lado, porém, a leitura de tal capítulo permite destacar mais uma vez o dispositivo retórico acionado no III Concílio de Lima contra os “excessos” da primeira evangelização, à qual teria faltado a humildade e a prudência necessárias à consecução da tarefa missionária. Diga-se de passagem, o tema da “prudência” foi muito forte na Companhia de Jesus e na sociedade ibérica na passagem para o século XVII, o que se reflete inclusive na obra de Acosta²³⁴. Ora, da

²²⁹ Com relação ao caso da América portuguesa, cf. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. São Paulo; Bauru: Anpocs; Edusc, 2003. pp. 41-56.

²³⁰ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133.

²³¹ Idem. pp. 132-133.

²³² Idem, ibidem. pp. 132-133.

²³³ PROSPERI, Adriano. *Tribunale della coscienza*. op. cit. pp. 316-335.

²³⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. v. 2. pp. 11-15. Sobre a difusão do tema da prudência, cf. O’MALLEY, John W. op. cit. MARAVALL, José A. op. cit. pp. 119-150.

imprudência das primeiras levas missionárias do Peru teria resultado uma cristianização assaz insuficiente das populações indígenas, de modo que o instrumento batismal deveria a partir de agora ser aplicado com mais parcimônia. Também aqui o tema dos batismos em massa faria sua aparição estratégica nas disputas travadas no seio do Concílio.

A essa altura, as considerações de Acosta sobre o batismo são esclarecedoras a respeito de sua nova tônica adquirida acerca do tema por ocasião do III Concílio Limenho. Ora, em seu *De procuranda*, como se viu, o jesuíta iniciara suas considerações a esse respeito com uma formulação lapidar. Retornemos a ela:

Tres son, pues, los elementos que debe tener en cuenta un administrador fiel y prudente de los misterios de Dios al conferir el bautismo principalmente a los bárbaros: voluntad, fe y conversión.²³⁵

Não era secundária, como se viu, a menção à prudência necessária ao administrador dos sacramentos. Pelo contrário, ao enumerar os elementos “vontade”, “fé” e “conversão” Acosta se inseria de maneira contundente na discussão que teve lugar no interior do III Concílio Limenho. O que o autor pretendia defender nessa passagem era a clivagem que deveria caracterizar o momento da entrada do neófito no seio da comunidade cristã. Marcar-se-ia, assim, a distinção entre a vida pregressa, negada, e a vida futura, agora vinculada a uma promessa de salvação. Mas é importante reter o caráter voluntário que conformaria tal processo de negação do passado por parte dos índios. Isso denota a exigência de um arrependimento com relação a toda uma condição existencial anterior. Da mesma forma, essa negação seria complementada por uma fundamental intenção de tomar o batismo, assegurada pelo conhecimento das verdades de fé. O neófito, portanto, deveria reconhecer o alcance ritual do batismo de forma a mostrar-se consciente com relação à ruptura existencial que com ele se configurava. Essa consciência, que estaria expressa numa necessária vontade de ser batizado, introduzia uma interiorização da pertença ao cristianismo, característica daquele novo conceito de “fé” que tomava a Europa por esse período. Tal ponto revela uma última articulação junto ao problema catequético. Ao mesmo tempo em que se operavam essas transformações, tinha lugar uma reordenação que tornava obrigatório a passagem pelo catecismo antes do batizado. Em contraposição aos batismos em massa, a uma entrada ritual despida de qualquer preparação doutrinal, apenas o catecismo poderia propor uma conversão integral à fé cristã. Em consequência disso, não surpreende que o sacramento da confirmação recebesse um tratamento tão marginal por parte dos decretos limenhos, onde foi objeto de apenas uma

²³⁵ ACOSTA. José de. *De procuranda*. v. 2. pp. 362-363.

única e diminuta disposição²³⁶. Isso porque o caráter voluntário da conversão atribuído ao batismo tornava supérflua sua confirmação posterior.

Em consonância, portanto, com os capítulos onze e doze da segunda sessão do III Concílio, Acosta propunha uma limitação do batismo. Com efeito, essas restrições se desdobraram numa inibição da prática batismal tal como ela se desenrolara nos anos iniciais da missão peruana, de modo que o batismo deixaria progressivamente seu lugar como emblema da evangelização. Porém, esse descrédito relativo não se operou de modo isolado. É importante inserir essa mudança de avaliação em perspectiva com a valorização ou a reorientação dos demais aspectos da prática missionária. Como se pode perceber, a cisão analítica não dá conta das disputas que se travavam no clero peruano por ocasião do III Concílio Limenho. Se o tema do batismo foi pouco tratado nessa ocasião, isso se deveu antes ao significado político que ele implicava, sendo funcional na crítica à primeira evangelização. Seja como for, apenas uma análise de conjunto, que parta da associação entre batismo e catecismo, pode dar conta daquilo que estava em questão nos decretos limenhas. Esse cenário apenas pode se enriquecer por meio da análise dos demais sacramentos.

Penitência.

O mesmo movimento que levou à retificação conciliar da prática batismal compreendeu ainda uma reavaliação do sacramento da penitência. É impossível, portanto, compreender a contento o sentido das críticas aos batismos em massa sem levar em consideração toda a ênfase posta, ao mesmo tempo, sobre a confissão. Isso porque o descrédito conferido na década de 1580 ao batismo era inversamente proporcional ao investimento feito pelas autoridades limenhas no controle da consciência dos fiéis por meio da confissão. Essa discrepância no tratamento desses dois sacramentos torna-se evidente quando se percebe o diferente espaço concedido a ambos nas disposições do III Concílio de Lima: enquanto o batismo foi objeto de apenas dois capítulos, a penitência ocupou cinco itens da segunda sessão (14, 15, 16, 17 e 18). Também a esse respeito é importante destacar a proximidade existente entre as disposições limenhas e as considerações avançadas por Acosta em seu *De procuranda*. Aos olhos do jesuíta, a confissão deveria protagonizar a ação missionária, de modo a salvaguardar a relação entre a ortodoxia doutrinal e a “ortoprática ritual”²³⁷. Num momento em que emergia aos olhos dos evangelizadores a necessidade de assegurar o domínio das consciências, a confissão parecia oferecer um instrumento particularmente eficaz para a consecução dos intentos missionários. São significativas a esse

²³⁶ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133.

²³⁷ Para o conceito de “ortoprática”, cf. GASBARRO, Nicola M. “Missões.” op. cit.

respeito as seguintes considerações de Acosta:

La confesión de los pecados es no menos necesaria para los que han caído después del bautismo, como ha definido el Espíritu Santo en el Concilio Tridentino, que el bautismo mismo para los aún no regenerados. Y si en cualquier parte del mundo hay que dar a conocer y predicar esta singular medicina de la flaqueza humana, en los nuevos pueblos de indios nada sin duda, después de la fe en Cristo, es preciso repetir con más insistencia y cuidado; ésta es la única esperanza de salvación que les queda.²³⁸

A referência ao Concílio de Trento era estratégica naquela altura, como se viu. Acosta lançava mão da autoridade conciliar, sob os auspícios da qual o jesuíta partia da constatação da insuficiência do batismo para o bom andamento da missão. Comprometido por seu caráter iniciático e pontual, esse sacramento não daria conta de proscrever o pecado da vida do fiel. Abandonado à própria sorte, responsabilizado pela insistência doutrinal no livre-arbítrio, o católico tinha de haver-se constantemente com seus erros, de modo algum desculpados pela marca batismal. Tal situação contribuiu para fazer do século XVI, um período marcado por profundas angústias²³⁹. Acosta procurava responder a isto em suas considerações acima. Em oposição ao mal-estar provocado pela iminência do pecar o autor procurava defender a solidez do edifício fideístico católico. “Depois da fé em Cristo”²⁴⁰ a confissão apareceria como o primeiro campo a ser cultivado pelos missionários. E da mesma forma como a “fé” apareceu como conceito fundamental para compreender catecismo e batismo, ela também constituía o centro de gravidade em torno do qual se definia a política penitencial propugnada por Acosta e pelo III Concílio Limenho. Que se retome o contraste entre confissão e batismo: este esbarrava no fato de ser apenas iniciático, evidenciando-se sua incapacidade de se constituir numa marca indelével a garantir a salvação; aquela responderia à necessidade de contínua reatualização da profissão de fé, retomada sempre que o fiel se aventurava pelas regiões limiares em que se encontrava o próprio caráter diferencial do catolicismo perante as demais denominações religiosas. Visto isso, não surpreende que também a penitência fosse capturada pelo autor do *De procuranda* num campo discursivo de ordem médica, na condição de “Singular medicina da fraqueza humana”²⁴¹. Ao bom andamento do organismo do crente não bastaria uma boa constituição inicial, mas também a permanente vigilância e uma ação que desse conta de extirpar as “doenças” representadas, no caso americano, pelas idolatrias. Com isso, Acosta

²³⁸ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 420-421.

²³⁹ Sobre a difusão da angústia na primeira Idade Moderna, cf. DELUMEAU, Jean. op. cit.

²⁴⁰ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 420-421.

²⁴¹ Idem. v. 2. pp. 420-421.

instalava no território da consciência uma moral que se delineava ao mesmo tempo enquanto prática religiosa; a doutrina ensinada com o catecismo daria a medida, mas apenas a virtude católica poderia vencer o pecado na batalha interna travada a todo momento em cada fiel. Era nesse ponto que disciplina social e doutrina moral se tocavam, posto que ser cristão definir-se-ia ao mesmo tempo pela conveniência das atitudes de cada indivíduo, entendendo-se “conveniência” como adequação à norma católica. Não seria indiferente, aliás, a ênfase dada pelas disposições do vice-rei Toledo ao tema da confissão²⁴². Questão que será analisada adiante, a legislação baixada por esse governante insistiria em diversos momentos no controle sobre os costumes indígenas e na sua condução a uma norma civilizada. Embora não tivesse qualquer jurisdição sobre o foro penitencial, o exercício assíduo da penitência por parte dos índios oferecia vantagens inegáveis ao processo civilizador pretendido por Toledo. Nessa perspectiva, assistia-se a uma emergência generalizada do pecado enquanto sistema que dizia respeito à integralidade da vida dos índios, tendo no medo seu agente privilegiado. Ali onde era impossível o exercício do controle, a autoridade penitencial conseguia espalhar-se um tanto mais.

Essa interiorização do pecado e do medo de pecar era colocada por Acosta na contramão das práticas penitenciais indígenas. Fora muito comum entre os missionários americanos a constatação da disposição indígena para a confissão²⁴³. Embora pudesse facilitar o trabalho missionário, que se veria livre da necessidade de inculcar nos índios a vontade da confissão, também essa disposição era vista com reservas por Acosta. O jesuíta notava que os índios regozijavam-se não com o conjunto da prática confessional, mas apenas com a penitência corporal²⁴⁴. Aos seus olhos, isto era sinal de que os índios em verdade rendiam-se a uma manifestação apenas símile à penitência, confeccionada pelo diabo com o objetivo de causar danos ao objeto mais nobre da criação divina, o corpo humano. Seja como for, Acosta retirava desse complexo confessional diabólico uma imperfeita porém útil “contrição” indígena²⁴⁵. De acordo com as disposições tridentinas, a contrição, isto é, o rechaço dos pecados cometidos, seria um dos três momentos componentes da confissão²⁴⁶. Mas mesmo a contrição não era vista como condição suficiente para atrair a vontade dos índios para a penitência católica, de modo que toda uma pastoral do medo e uma moral negativa foram acionadas em torno do dispositivo da “atrição”, do medo da condenação. Essa articulação

²⁴² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 289-297. v. 2. pp. 409-449.

²⁴³ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial.” Em: *Revista española de antropología americana*. v. 37, n. 2, 2007. pp. 39-59.

²⁴⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 424-429.

²⁴⁵ Idem. v. 2. pp. 420-425.

²⁴⁶ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. op. cit. pp. 39-43.

entre contrição e atrição emblematiza a tendência da confissão tridentina em fundir foro interno e foro externo com o objetivo de salvaguardar a organização da Igreja²⁴⁷.

As considerações de Acosta teriam repercussão quando da realização do III Concílio Provincial de Lima. De modo análogo àquilo que fora advogado pelo jesuíta, também o clero peruano terminou por enfatizar, sempre de acordo com Trento, o controle das consciências proporcionado pela confissão. Foi a partir desse espírito geral, bastante diverso das orientações predominantes até então no clero local, que as disposições limenhas procuraram dar condições à perfeita administração do sacramento penitencial. Partindo-se dessa disposição inicial em enquadrar toda a população local sob a prática do exame de consciência, uma primeira medida então tomada dizia respeito à qualidade deste. O capítulo catorze da segunda sessão atenderia justamente a esses propósitos, através da instituição da exigência de exame para os confessores, a fim de que estes atestassem sua capacidade para o exercício de suas prerrogativas²⁴⁸. A ênfase do Concílio de Trento na necessidade de preparação dos ministros espirituais da Igreja encontrava aqui sua contrapartida. Note-se que essa exigência também fora objeto de Acosta em seu *De procuranda*, onde o autor criticava a falta de preparo dos confessores, que sequer seriam capazes de compreender as línguas nativas²⁴⁹. Mas aquela disposição do III Concílio Limenho se articulava de forma íntima com o conteúdo do capítulo dezesseis da mesma sessão, onde se ordenava o “conhecimento integral da confissão”²⁵⁰. O capítulo em questão se desenvolvia nos seguintes termos:

No pocos sacerdotes, por ignorancia de la lengua indígena o, a veces por negligencia y tedio al oír, pasan por alto muchos pecados que les son totalmente ignorados y así, contentándose con haber entendido una u otra falta, otorgan sin cuidado el beneficio de la absolución.²⁵¹

Como se viu acima, tanto Acosta quanto o III Concílio Limenho concordavam que o catecismo deveria enraizar-se nas instituições linguísticas nativas. Foi com esse objetivo que o aimará e o quíchua receberam um tratamento gramatical que os tornasse traduzíveis para os europeus. Ora, ao passo que o batismo prescindiria da participação da voz indígena, a confissão tinha nesta um elemento essencial, donde se lhe aplicavam disposições análogas àsquelas decididas para o campo catequético. Compreender bem as línguas nativas tornava-se, portanto, condição necessária para esquadriñar a consciência indígena: daqui a necessidade

²⁴⁷ PRODI, Paolo. op. cit. pp. 307-313. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 476-484.

²⁴⁸ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133.

²⁴⁹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 439-443.

²⁵⁰ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 134-135.

²⁵¹ Idem. pp. 134-135.

de encontrar sacerdotes familiarizados com aqueles idiomas. Também a esse respeito Acosta tecera considerações semelhantes no *De procuranda*²⁵². Todavia, se essa convergência pode sugerir um ponto pacífico, a superfície das disposições limenhas esconde todo um percurso de experiências no campo penitencial. Embora não fosse mencionada pelos decretos limenhas, a utilização de intermediários ladinos ou mestiços era rechaçada por Acosta devido ao potencial subversivo aberto por essa mediação²⁵³. Não é impossível que a recusa de Acosta respondesse ao contexto missionário jesuítico da América portuguesa, onde Manuel da Nóbrega em primeiro lugar propusera e depois descartara o uso de intérpretes na confissão²⁵⁴. Ora, o uso de intérpretes significaria depor a relação imediata existente entre confessor e penitente, fundamento da reforma tridentina no âmbito da confissão²⁵⁵. Os descaminhos passíveis de serem trilhados pelos mediadores linguísticos poderiam danar a exclusividade da autoridade eclesiástica, única autorizada a dar acesso à salvação desde a figura prototípica do apóstolo Simão Pedro. Contra esse perigo, as autoridades limenhas insistiam na competência linguística e teológica dos confessores, condição necessária para potencializar o controle sobre o comportamento moral da sociedade.

Essa mesmíssima preocupação em manter a pureza da confissão encontrava-se presente no capítulo dezoito. Embora se tratasse de um item que não pareceria oferecer maiores problemas, o que se verificava ali era o exato oposto. O capítulo em questão procurava separar o momento confessional do momento em que se realizava a missa. Ao mesmo tempo, tal disposição também contemplava a divisão estrita do tempo penitencial dedicado às mulheres daquele destinado aos homens. Ora, a preocupação que alimentara essas decisões dizia respeito à necessidade de salvaguardar a pureza da confissão, fosse com relação à função específica que tinha a eucaristia, fosse com relação à sempre ameaçadora convivência entre gêneros²⁵⁶.

Também os capítulos quinze e dezesseis da segunda sessão do Concílio são prenhes de significado. Mas há aqui uma singularidade perante as disposições já analisadas: se nos decretos relativos à catequese atentou-se para a necessidade de utilização da estrutura paroquial, no caso da confissão observa-se uma intenção oposta. Assim, o capítulo quinze determinava a “Atribuição ocasional de confessores extraordinários aos índios”, que não fossem seus curas locais²⁵⁷. Tal medida partia do diagnóstico de que os índios “no mais das

²⁵² ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 47-51.

²⁵³ Idem. v. 2. pp. 430-433.

²⁵⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 311-321.

²⁵⁵ PROSPERI, Ariano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 485-507.

²⁵⁶ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 136-137.

²⁵⁷ Idem. pp. 134-135.

vezes ocultam aos seus párocos os crimes mais graves por temor, pudor ou alguma aversão”²⁵⁸. Em verdade, essa avaliação não era exclusiva das autoridades eclesiásticas. Também fazia parte das disposições de Toledo uma constatação análoga em sua *Instrucción y ordenanzas de los corregidores de los naturales*²⁵⁹. Em resposta a esse diagnóstico comum, os decretos do III Concílio Limense propunham a organização de um sistema alternativo de aplicação do sacramento penitencial. A ideia era lançar mão não tanto dos curas ordinários das paróquias, mas dos ministros sobressalentes com os quais contava a Igreja peruana para executar a tarefa penitencial. A preparação insuficiente e o autoritarismo dos curas no trato com os índios foram temas recorrentes na segunda metade do século XVI. Tal questão alcançaria inclusive um patamar novo com as campanhas de extirpação de idolatrias, que supunham o fracasso das autoridades paroquiais²⁶⁰. Visto isso, o III Concílio Limenho insistia também aqui na preparação necessária ao confessor, associando o clero local à imagem do despreparo. Ao mesmo tempo, retirar do âmbito paroquial a operação penitencial significava verticalizar o controle das consciências, que ficava cada vez mais atado à hierarquia católica. Portanto, se o clero local era tido como imprescindível para que se alcançasse a capilarização do evangelho no Peru, a administração da penitência aos índios batizados era em parte retirada das instâncias locais da Igreja.

Convém não exagerar o alcance da medida acima descrita. Isso porque seu teor contrastava com a disposição seguinte, o capítulo dezessete da segunda sessão do Concílio. Ao mesmo tempo em que se procedia a uma verticalização do controle eclesiástico sobre a confissão, tratava-se aqui, pelo contrário, de investir o clero local e as ordens regulares de prerrogativas antes reservadas às autoridades episcopais. O capítulo retirava do campo de atuação destas alguns dos casos que lhes eram encaminhados, alegando a “debilidade e pobreza espiritual” dos índios²⁶¹. O diagnóstico com que Acosta imputara aos índios uma confissão imperfeita retornava aqui, agora com consequências institucionais: dada a inaptidão dos índios para mensurarem a seriedade de seus pecados, evitava-se que os bispos fossem sobrecarregados com assuntos tidos como menores. Diga-se de passagem, o fechamento aos índios de instâncias superiores da hierarquia também conheceu um correspondente nas ordenações de Toledo. Este, a partir do diagnóstico da atração que os nativos teriam pelos pleitos, procurou instaurar procedimentos jurídicos sumários para com estes, que tiveram vedada sua possibilidade de apelação a alçadas maiores²⁶². Note-se que se tratava de uma

²⁵⁸ Idem, *ibidem*. pp. 134-135.

²⁵⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 409-449.

²⁶⁰ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 170-172.

²⁶¹ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 134-135.

²⁶² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 461-486.

tendência oposta àquilo que então se verificava na Europa, onde, no âmbito da disputa de competências entre o papado e as grandes dioceses, os casos de consciência reservados aos bispos estavam em clara fase de crescimento nessa mesma época²⁶³.

A compreensão desse conjunto de medidas atinentes ao batismo, à penitência e à catequese dá conta, por fim, de um núcleo fundamental das resoluções tomadas pelo III Concílio de Lima em busca da reorientação das diretrizes missionárias adotadas na região. No que tange às disposições específicas voltadas à confissão, percebe-se que estas apontam para a consciência individual como espaço por excelência onde se jogaria a sorte do cristianismo. Daí decorria o caráter necessariamente voluntário que adquiria o batismo a partir de então. Mas mesmo a vontade e o conhecimento doutrinal proporcionado pela catequese seriam ainda insuficientes para solucionar o caráter pontual do sacramento batismal. É justamente nesse ponto que interviria a confissão, cujo caráter periódico tinha por consequência estabelecer uma vigilância continuamente reposta perante os possíveis desvios tomados pelos fiéis. Ao mesmo tempo em que, com o batismo, se tornava profissão pública de fé, a evangelização peruana passou a se alojar nos lugares mais privados da experiência cotidiana, tomando de assalto as consciências dos índios. A atenção às necessidades espirituais das consciências instituiria ainda o espaço por excelência da autovigilância penitencial: o medo de pecar, que se desdobrava numa verdadeira e individual “contabilidade dos pecados”²⁶⁴. Não era secundário nesse sentido que as disposições penitenciais limenhas se cristalizassem em forma de inventário, o que teve lugar com a publicação de seu confessionalário, sempre por obra de Antonio Ricardo, em 1585²⁶⁵.

Eucaristia.

A comunhão era, ao lado da confissão, um dos sacramentos mais presentes na vida do fiel. Assim como a penitência, tratava-se de um momento ritual renovado de tempos em tempos, diferentemente de sacramentos como o batismo ou a confirmação, que assinalariam uma única marca na vida de cada católico. Sendo assim, a análise empreendida nos três itens anteriores não poderia de modo algum dar conta do conjunto das mudanças operadas na missão peruana por ocasião do III Concílio de Lima. Para compreender a viragem então ocorrida é preciso aludir às discussões que tinham a eucaristia por objeto. Mas essa constatação depara-se logo com uma dificuldade sintomática: é preciso relativizar o alcance dessa prática sacramental junto às populações indígenas. Desde o início, os missionários que

²⁶³ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 278-289.

²⁶⁴ BARTHES, Roland. op. cit. pp. 76-81.

²⁶⁵ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit. pp. 182-201.

chegavam ao Peru demonstraram-se receosos quanto à capacidade dos índios de comungarem a contento, isto é, de compreenderem o sentido autorizado do gesto ritual no qual o próprio divino se via objeto de sacrifício na forma de alimento. A ambiguidade da hóstia, explicitada nas críticas protestantes à eucaristia, não passava despercebida aos missionários, que optaram pela interdição desse sacramento até segunda ordem. Frente à alegação da incapacidade dos índios para compreender o significado desse momento ritual, o futuro tornou-se o território a partir do qual se justificava um presente de exceção. E com isso inaugurava-se, mesmo entre os primeiros missionários, a contraposição entre “índios” e “cristãos”, contraposição que estaria no cerne das justificativas colonizadoras²⁶⁶.

Mas a definição dos dois polos dessa oposição não permaneceu a mesma ao longo de todo o período colonial. Ao contrário, a força dessa justificativa advinha de sua capacidade incessante de recolocar as fronteiras entre “índios” e “cristãos”²⁶⁷. Isso significa que essa oposição apresentou-se com roupagens diversas ao longo do tempo. A interdição da eucaristia aos índios não se manteve indiferente com relação a essas modificações, sendo o III Concílio Limenho um momento fundamental para a reorientação dessa política missionária. De fato, a comunhão foi um dos grandes temas que dividiram o clero peruano na segunda metade do século XVI. Numa acesa polêmica perante a prática eucarística corrente, Acosta defendia no *De procuranda* que esse sacramento também fosse facultado aos índios. Se a confissão era apresentada naquela obra como um remédio, a comunhão via-se igualmente assimilada ao “organismo” da fé, na condição de “alimento espiritual” que manteria os índios no cristianismo²⁶⁸. O jesuíta não tecia nenhuma consideração nova a esse respeito, tomando um posicionamento muito similar às práticas jesuíticas verificadas na América portuguesa e na Europa, em autores como Roberto Bellarmino²⁶⁹. De modo análogo ao que se verificava a respeito da penitência, a prática eucarística era um dos poucos instrumentos a disposição do missionário para permitir uma reatualização da profissão de fé dos fiéis. E embora não gozasse, mesmo aos olhos de Acosta, do mesmo prestígio dedicado à confissão, tratar-se-ia de um útil sacramento complementar desde que aberto aos índios. Essa utilidade decorreria não apenas do caráter contínuo do exercício eucarístico, mas também devido à atração demonstrada pelos índios por esse ritual católico. Essa combinação facilitaria um enraizamento entre os nativos de uma estabilidade na fé. Mas a abertura da comunhão aos índios não deveria ser absoluta segundo Acosta. A seletividade de sua aplicação, defendida pelo jesuíta, evitaria uma

²⁶⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. “O símio de Deus.” op. cit.

²⁶⁷ Sobre o papel estrutural da incessante reconstituição dos limites para a ideia de soberania, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. op. cit. pp. 23-36.

²⁶⁸ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 382-419.

²⁶⁹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 188-214 e 322-331.

banalização do sacramento, ao mesmo tempo em que premiaria aqueles neófitos que se revelassem mais constantes em sua fé. A competição assim introduzida entre os índios partia, como de costume, de uma concepção de “fé” que associava “constância” na virtude e “fidelidade” à instituição eclesial.

Mas o desejo de comungar revelado pelos índios não deixava de ser suspeito para o autor do *De procuranda*. Assim como ocorria com relação a outros sacramentos, notadamente com a confissão, também a eucaristia fora um terreno escovado a contrapelo pelo demônio. Sendo assim, o uso consequente dessa ferramenta sacramental deveria levar em consideração os possíveis descaminhos suscitados pelas armadilhas diabólicas. Por um lado, como ocorria com outros sacramentos, muitos índios buscariam a comunhão por suas supostas funções terapêuticas. Ainda que esse fenômeno não fizesse parte do campo idolátrico, aparecendo antes sob o epíteto de “feitiçaria”, Acosta ressaltava a atração por ele exercida. Nesses termos, por “sucesso” deve-se entender a comprovação da “eficácia simbólica” dos missionários católicos entre as tantas autoridades especializadas na cura de doenças. A própria insistência da retórica missionária na imagem médica, à qual Acosta não era indiferente, parece sugerir que essa ambiguidade não era de todo indesejada pelos evangelizadores, beneficiados por suas “curas”²⁷⁰. Por outro lado, também o caráter da comunhão suscitava os temores de diversos missionários quanto à sua apropriação por parte de populações sobre as quais pairava uma difusa e permanente suspeita quanto aos equívocos simbólicos que poderiam se desprender do paralelismo e da sobreposição de certos significados. O próprio Acosta atestava esse temor ao enfatizar a necessidade de inculcar nos índios o temor ao próximo²⁷¹. Se a eucaristia era fundamental na estratégia de reafirmação ritual contra-reformista, é fato que as críticas voltadas a essa prática desde o campo protestante exacerbavam o caráter material envolvido na ingestão do alimento divino. Sendo assim, permanecia a impressão de que a abertura da comunhão aos índios seria algo no mínimo delicado, dadas as possíveis superposições simbólicas com ritos antropofágicos nativos. Ainda que essa questão não fosse premente no contexto peruano como o fora na América portuguesa, ela encontrava também alguns momentos de elaboração por parte dos missionários locais²⁷². Seja como for, nenhuma dessas dificuldades inviabilizaria a abertura da comunhão aos índios, tal como advogada por Acosta.

Mas foi com o III Concílio Limenho que a posição defendida por Acosta e pelos jesuítas ganharia em definitivo um amparo institucional. Note-se que a resistência a essa medida

²⁷⁰ Para um processo semelhante, ocorrido na América portuguesa meridional, cf. POMPA, Cristina. op. cit. pp. 41-56.

²⁷¹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 286-291.

²⁷² AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. pp. 105-131.

encontrara aliados mesmo em figuras tão próximas a este grupo quanto o vice-rei Toledo, tal como pode ser visto em suas *Ordenanzas para el hospital del Potosí*²⁷³. Ainda assim, em consonância com as proposições avançadas no *De procuranda*, a assembleia limenha decidiria, no capítulo vinte da segunda sessão, pela aplicabilidade da eucaristia aos índios²⁷⁴. Nesse único item destinado ao tema, as autoridades limenhas faziam ainda outras precisões. Num primeiro lugar, é possível observar o tom justificatório utilizado para discorrer sobre a negação da eucaristia antes praticada com relação aos índios. Uma contradição tão séria com relação às disposições do Concílio de Trento e do IV Concílio de Latrão (realizado entre 1213 e 1215) apenas seria compreensível pela “debilidade de sua fé e inaptidão de seus costumes [dos índios]”²⁷⁵. Mas essa justificação da interdição levada a cabo pela primeira evangelização continha ao mesmo tempo a constatação de seus equívocos, de modo a apontar para a consequente reorientação no âmbito eucarístico. Mas, a exemplo do que se verificara na obra de Acosta, a extensão da comunhão pelo III Concílio Limenho não se daria sem a precisão de alguns critérios que identificassem aqueles que aí estariam incluídos. Em primeiro lugar, o próprio título desse capítulo não dizia respeito à comunhão ordinária, restringindo-se à “comunhão de Páscoa”²⁷⁶. Se Acosta se preocupava em proteger a comunhão de uma possível banalização decorrente de sua abertura irrestrita aos índios, as autoridades limenhas realizavam esse intento fazendo coincidir o acesso ao sacramento com um dos principais momentos do calendário católico, época em que o fausto ritual era particularmente grande na região²⁷⁷. Mas haviam ainda outras restrições colocadas pelo Concílio. Da mesma forma que restringia a periodicidade da eucaristia, as autoridades limenhas procuraram associar a aplicação do sacramento à autorização por escrito dada pelo cura ou pelo confessor de cada índio²⁷⁸. Com isso, instituía-se um nível de certificação que restringia o acesso ao sagrado apenas àqueles que fossem autorizados pelos sacerdotes mais aptos para conhecer em detalhes a consciência dos fiéis, o cura e o confessor. Supunha-se que estes estariam capacitados a identificar aqueles índios que poderiam dispor da “mesa celestial” sem perigos de desviar o significado desse gesto, resguardando-se assim sua ortodoxia. Dessa maneira, enquanto Trento dispunha sobre a necessidade de tornar a comunhão cada vez mais frequente, o III Concílio Limenho procurava por seu turno responder à peculiaridade local e insistia, pelo contrário, na necessidade de restrição desse sacramento. Esse fato demonstrava

²⁷³ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 11-18.

²⁷⁴ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 138-139.

²⁷⁵ Idem. pp. 138-139.

²⁷⁶ Idem, ibidem. pp. 138-139.

²⁷⁷ Sobre as festas peruanas, especialmente aquelas realizadas em Potosi, cf. PRODANOV, Cleber C. *Cultura e sociedade mineradora: Potosi (1569-1670)*. São Paulo: Annablume; Feevale, 2002. pp. 99-136.

²⁷⁸ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 138-139.

em que medida a abertura da comunhão então proposta aos nativos não se encontrava desvencilhada daquela oposição estrutural entre “índios” e “cristãos”.

Matrimônio.

A história da sexualidade é sem dúvida um dos capítulos mais interessantes do período analisado. Desde cedo o desregramento dos costumes sexuais dos índios chamou a atenção dos europeus, tendência que se manteve em alta ao longo de todo o século XVI. Já nos escritos de Colombo germinavam as duas abordagens que se tornariam paradigmáticas no que tange aos índios, ora reputados como inocentes, ora tidos por luxuriosos²⁷⁹. De fato, o primeiro julgamento teria uma grande fortuna contribuindo posteriormente com a imagem do “bom selvagem”. Mesmo no século XVI, a inocência indígena, ao lado de outros epítetos como o “desprendimento” e a “generosidade”, apareceria de forma constante em diversos textos. Contudo, um balanço das descrições operadas pelos missionários permite constatar que “luxúria” era a caracterização privilegiada para alimentar a imagem de inconstância que marcaria o sexo selvagem. De fato, desde sua chegada ao Novo Mundo, os missionários despenderam muito de seus esforços no combate aos costumes sexuais desregrados que encontraram. Ora, a regulamentação da união entre gêneros é para o catolicismo um dos momentos centrais para o controle da vida de todo cristão, donde a existência do sacramento matrimonial. Numa região de missão essa importância terminava por ser duplicada devido ao descompasso entre a normatização oriunda da Europa e os costumes verificados entre nativos. A compatibilização dessas práticas matrimoniais distintas era uma tarefa necessária àqueles que se propunham converter as práticas indígenas. Tendo isto em vista, é natural que o III Concílio Limenho dedicasse vários capítulos de sua segunda sessão ao tema, que se colocava na ordem do dia ainda na década de 1580. Nesse como em outros aspectos, Acosta não deixou de se pronunciar. Em seu *De procuranda*, o jesuíta teceu algumas considerações de suma importância para compreender os caminhos trilhados a esse respeito pela assembleia limenha. Embora sua relação com os demais sacramentos não fosse orgânica em sua descrição, como é o caso do complexo batismo-eucaristia-penitência, o matrimônio oferecia um último assunto sobre o qual o autor se debruçava de maneira mais minuciosa. Em contraste, o tratamento dispensado aos sacramentos da confirmação, do sacerdócio e da extrema-unção era bastante marginal, tanto no *De procuranda*, quanto nas disposições do III Concílio Limenho.

Com relação ao casamento, o problema central com o qual os religiosos se viram às voltas desde o início da missão foi o da compatibilização entre a norma do matrimônio católico e as práticas matrimoniais nativas. O uso do plural para se referir a essas “práticas”, aliás, é

²⁷⁹ Sobre o caráter maniqueísta dos escritos de Colombo, cf. TODOROV, Tzvetan. op. cit. pp. 41-59.

pertinente à ótica missionária, sempre atormentada pela indefinição e pela fluidez da vida sexual indígena. A inconstância da alma se desdobrava num desejo que encontrava sua manifestação em terrenos tidos como clandestinos de acordo com a moral cristã. Claro está que a proscrição de boa parte dos costumes sexuais indígenas obedecia ao caráter totalizante do sacramento matrimonial, que se supunha ancorado na autoridade universal do deus cristão. Seja como for, a leitura, por parte dos religiosos, da existência de algo semelhante ao casamento entre os índios instituía o mínimo necessário a partir do qual capturar sua vida sexual no interior das normas prescritas pelo cristianismo. Contudo, as possíveis confusões advindas desse fundamento comum de matrimônios com significados e formas distintos revelar-se-iam deletérias à evangelização. Caberia ao missionário prestar atenção a essas ameaçadoras ambiguidades. Nas palavras de Acosta:

En el tratamiento del matrimonio se nos ofrece un campo más amplio de conocimientos que el párroco necesariamente tiene que poseer: que es un sacramento de la Iglesia necesario para sobrellevar y curar la debilidad de muchos; pero además que los infieles tienen también sus matrimonios y es preciso conocer sus usos y ritos, así como los abusos y errores, para no dirimir, como sucede no raras veces, matrimonios que son verdaderos o tener por matrimonios los que son concubinatos. Se les ha de enseñar con insistencia a no deshonorar el lecho nupcial y valorar el matrimonio.²⁸⁰

De imediato, esse excerto aponta para um problema de ordem burocrática, o reconhecimento da validade dos casamentos entre índios. Em que casos a marca sacramental serviria para distinguir um matrimônio de um concubinato? Quando seria legítimo converter um uso autóctone, isto é, o casamento já constituído, numa instituição autorizada, sacramentada? Como se vê, o problema não diz respeito apenas a uma questão burocrática, mas toca na própria disposição em instituir uma disciplina sexual que partisse, ainda que essa definição fosse por demais genérica, da norma moral da civilização cristã europeia. De modo mais específico, essa norma encontrava-se expressa em edifícios jurídicos tais como as disposições do Concílio de Trento. Seja como for, a própria oposição entre “casamento” e “concubinato”, tal como utilizada por Acosta, indicava que a questão da disciplina social deveria passar pelo crivo da Igreja, tida como única instituição autorizada a validar perante o divino a união matrimonial²⁸¹.

²⁸⁰ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 458-459.

²⁸¹ Sobre o tema dos concubinatos, cf. SILVA, Patrícia F. *Entre matrimônios e concubinatos: relações de gênero no vice-reino do Peru, séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal do

Mas nem tudo se explica em torno da mera contraposição entre casamentos e concubinatos. Essa oposição era relativizada no próprio excerto acima, já que Acosta mencionava a existência de matrimônios verdadeiros, ainda que anteriores à distinção sacramental. Para além de iniciativas pontuais, essa “virtude natural” com que se recobriam algumas uniões teria sido incentivada de forma sistemática por alguns governantes nativos. Em especial no Peru e na Nova Espanha, o casamento indígena teria visto seus excessos serem em parte tolhidos por algumas salutareis normas emanadas dos tiranos locais²⁸². Mas, à semelhança do que ocorria com diversos outros aspectos da vida indígena, a tolerância de Acosta não colocava o autor numa posição estruturalmente diversa daquela tomada por muitos de seus contemporâneos, mesmo que francamente hostis a tudo aquilo que recendesse a costume indígena. Se o autor reconhecia a existência de uma natural legitimidade em muitas das uniões espontâneas realizadas pelos nativos, apenas a verdade revelada e a marca sacramental operada pela Igreja poderiam converter os concubinatos em matrimônios legítimos. Além disso, fica claro que para o autor a norma entre os índios permanecia o desregramento do concubinato. Por “concubinato” compreenda-se ainda o falso matrimônio em sua dimensão críptica e privada, que, tal como as idolatrias, se opunha à profissão pública estabelecida pelo sacramento, realizado na presença de testemunhas e de uma autoridade religiosa. Sendo assim, a ofensiva missionária contra os concubinatos seria análoga à extirpação de idolatrias.

Mas o concubinato era antes uma aceção genérica a definir muitos casos específicos. Se a família nuclear era a base a partir da qual se constituía a sociedade cristã, a instabilidade da família indígena derivava justamente da frouxidão de seus fundamentos morais. Nesses termos, contar as menções pejorativas presentes nos escritos dos missionários torna-se um exercício deveras excessivo dada sua farta presença nessa literatura. Como nas demais regiões americanas, no Peru a poligamia aparecia como pecado básico a caracterizar as uniões ilegítimas. A multiplicação dos laços sexuais impediria, na perspectiva de qualquer missionário, a constituição de um único e indissolúvel vínculo. Ademais, o caráter meramente procriativo do sexo era negado de forma intrínseca num contexto poligâmico. Um problema ainda mais fundamental era posto pelas uniões endogâmicas. Trata-se de um tema de particular interesse no Peru, onde a discussão sobre o incesto conheceu um terreno particularmente fértil devido à sua valorização por parte da elite incaica²⁸³. Ora, não eram animadoras as perspectivas missionárias de constituição de uma família cristã num contexto que colocava em questão a

Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

²⁸² ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 458-467.

²⁸³ MILLONES SANTAGADEA, Luis. op. cit. pp. 137-143.

união monogâmica, exogâmica, além da própria virgindade necessária ao casamento. A resposta dada por Acosta a esse respeito procurava por um caminho médio entre a pura proscrição e a franca aceitação: tratar-se-ia de negociar com base na norma cristã os limites em que as incorreções indígenas seriam toleradas. Essa tolerância já indica que o objetivo maior perseguido era a captura de toda e qualquer manifestação matrimonial para o campo do sacramento católico. Novamente, o que está em jogo é o papel da Igreja como instituição fundamental à vida da sociedade cristã. Foi com esse espírito que Acosta lançou mão das concessões feitas por Roma com relação ao tema²⁸⁴. Mas o excerto acima transcrito do *De procuranda* não dá margem a dúvidas: o papel primordial do sacerdote é estabelecer uma estrita vigilância no reconhecimento dos casamentos indígenas, sendo a tolerância apenas um instrumento para a consecução do resultado maior que é a disciplina da vida sexual. Com isso o jesuíta pretendia fundar sobre bases mais sólidas as relações familiares, numa perspectiva que enxergava nas famílias uma célula da comunidade. Essa posição, a seu modo aristotélica e ciceroniana, não era estranha à avaliação presente na *Historia* acerca da necessidade de instituição de um policiamento dos costumes dos americanos. Ao mesmo tempo, portanto, em que investia a consciência individual de competências e encargos antes inexistentes, Acosta também insistia na importância do núcleo familiar para a consecução dos objetivos missionários.

Tais preocupações encontraram um sintomático desdobramento nos capítulos dedicados pelos decretos conciliares liminhos ao matrimônio. Aqui, também, a disciplina dos casamentos nativos de acordo com a tradição matrimonial europeia era o ponto de chegada almejado pelas disposições conciliares. Sendo assim, e replicando um tema caro a Acosta, o incesto aparecia como alvo privilegiado da retórica conciliar. Em verdade, o jesuíta não era o primeiro a tratar do tema. Uma série de relatos quinhentistas tratou do incesto, que se tornou uma das formas mais recorrentes de se criticar o passado pré-hispânico. Não é secundário, por exemplo, a ênfase dada ao incesto por parte da sistemática campanha de difamação levada a cabo, na década de 1570, pelo vice-rei Toledo. Tal orientação negativa perante o passado indígena cristalizava-se na *Historia Indica*, de 1575, obra de um dos colaboradores mais próximos daquele governante, o soldado Sarmiento de Gamboa²⁸⁵. Antes disso, na década de 1560, o funcionário real Juan de Matienzo arrolava o incesto entre os maus costumes cultivados pelos índios²⁸⁶. Tendo isso em vista, adquire sentido aqui o tom transparente e direto adotado pelo capítulo oitavo da segunda sessão, cujas quatro linhas tornavam-se

²⁸⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 466-473.

²⁸⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 54-57.

²⁸⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 79-82.

supérfluas em absoluto após o título que as precedia, “Dissolvam-se os casamentos realizados entre irmãos”²⁸⁷. Mas uma precisão a esse respeito restava necessária e de fato era objeto do capítulo seguinte. No capítulo em questão, dedicado ao tema dos padrinhos, os decretos apontavam para a necessidade de “tirar aos índios os obstáculos provenientes do parentesco individual, para que não se unam em grau ilícito por ignorância como sucede frequentemente”²⁸⁸. Com isso, acenava-se para a captura da vida sexual nativa nos quadros determinados pelos padrões exogâmicos da civilização cristã, que não diziam respeito apenas aos graus de parentesco familiar, mas também desdobravam suas proibições para o parentesco espiritual.

Em contraste com essa interdição tão peremptória daquilo que era entendido pelos missionários como incesto, o capítulo décimo da mesma sessão sugeria uma questão talvez ainda mais embaraçosa²⁸⁹. Tratava-se da regulamentação do procedimento a ser adotado com respeito aos casamentos existentes entre fiéis e infiéis. Uma situação como essa trazia problemas fundamentais à prática missionária na medida em que colocava em risco o próprio trabalho evangélico, continuamente obstado pela convivência doméstica do neófito com a infidelidade. Essa tensão foi resolvida no III Concílio Limenho a partir da abertura de uma possibilidade para a anulação do matrimônio em benefício do neófito. Evidenciava-se, portanto, o caráter instrumental do reconhecimento dos casamentos, os quais se encontravam subordinados aos objetivos de um verdadeiro processo civilizador. Esse fato seria ressaltado ainda pelo capítulo 36 da segunda sessão, onde se exigia “que não se devem obstacularizar os matrimônios entre escravos”²⁹⁰. Parte-se da constatação de que “a lei natural do matrimônio não deve ser derogada pela lei humana da escravidão”²⁹¹. Mas o sentido instrumental dessa medida não deve ser tomado tanto com relação aos escravos africanos, de resto pouco numerosos no interior do vice-reino. De modo diverso, tal medida adquiria um grande significado ao levar-se em consideração o dismantelamento das relações matrimoniais indígenas, muitas vezes marcadas justamente pelas relações de subordinação. É de extremo interesse nesse sentido notar a proximidade existente na documentação do período do III Concílio Limenho entre as figuras do escravo (isto é, do escravo africano) e do *yanacona*, índio desprovido de *ayllus*, que prestava serviços sem sua intermediação²⁹². Recorde-se ainda o capítulo onze da segunda sessão, já citado por ocasião da análise da política batismal. Ora, no

²⁸⁷ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 128-129.

²⁸⁸ Idem. pp. 130-131.

²⁸⁹ Idem, ibidem. pp. 130-131.

²⁹⁰ Idem, ibidem. pp. 150-151.

²⁹¹ Idem, ibidem. pp. 150-151.

²⁹² A respeito dos *yanaconas*, cf. MURRA, John V. op. cit. pp. 97-99.

que tange ao casamento, a obrigatoriedade da utilização dos nomes cristãos atendia justamente à necessidade de evitar que se reiterasse esse sacramento, concebido como irrepetível pela Igreja²⁹³. De fato, essa irrepetibilidade era pontualmente matizada pela instituição do divórcio. Mas este era bastante restrito pela Igreja, sendo facultada pelas autoridades limenhas apenas com autorização expressa das autoridades diocesanas. Ora, se Acosta chamara a atenção para o perigo representado pelo concubinato, esse conjunto de disposições atinentes ao matrimônio prestava-se justamente a impossibilitar sua legitimação inadvertida por parte dos sacerdotes católicos. Com isso ficava patente a função jogada por esse sacramento nas disposições limenhas, marcadas por seu papel instrumental no processo de disciplina das relações sexuais entre os índios. Aos que não se enquadrassem nesse campo matrimonial determinado restava a excomunhão, aplicada, de acordo com o capítulo 34 da segunda sessão, àqueles que celebrassem casamentos clandestinos²⁹⁴. Com isso, ao mesmo tempo em que procurava reduzir os costumes nativos à norma cristã, a Igreja peruana buscava assegurar sua centralidade como instituição responsável pelos momentos mais importantes da vida de seus fiéis.

Sacerdócio.

Já há bastante tempo a perfeição espiritual não era exclusividade dos monges. Desde a fundação das ordens mendicantes, no século XII, o ideal da *vida contemplativa* passou a conhecer uma progressiva erosão²⁹⁵. De modo a subverter uma tradição que tinha no retiro monástico a principal via de acesso à salvação, figuras como Francisco de Assis e Domingos de Gusmão escolheram o mundo como seu campo de atividade²⁹⁶. O rápido sucesso das ordens franciscana e dominicana, alcançado a despeito de todas as resistências encontradas junto à hierarquia eclesiástica, atestava a ampla aceitação dada na época a esses princípios mundanos de atuação. A própria Companhia de Jesus, fundada em 1534, recolheria e radicalizaria essa tradição, a partir da qual é possível pensar no caráter estruturalmente missionário desse instituto²⁹⁷. Um sintoma literário dessa inflexão mundana da salvação foi a abundância das menções a Paulo de Tarso na pena dos missionários jesuítas. Num momento em que a apropriação das epístolas paulinas por parte de Lutero colocava problemas à sua veiculação no campo católico, um autor como Acosta não se furtava a apresentar aquele apóstolo como

²⁹³ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133.

²⁹⁴ Idem. pp. 150-151.

²⁹⁵ A respeito da oposição entre vida ativa e vida contemplativa, cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. op. cit. pp. 20-26.

²⁹⁶ FALBEL, Nachman. op. cit. pp. 3-29.

²⁹⁷ O’MALLEY, John W. op. cit.

exemplo máximo de disposição missionária²⁹⁸. Mas essa abertura ao mundo do caminho da perfeição espiritual não pode ser lida como um processo linear, de modo a realizar-se completamente na primeira Idade Moderna. O sacramento do sacerdócio continuava então a delimitar uma distinção entre o sacerdote e seus fiéis. Mesmo a atuação no front missionário não era um ponto pacífico no clero peruano. A ordem mercedária ofereceu um protótipo de atuação urbana e mesmo conventual que se espalharia no século XVII às demais ordens. Mesmo entre os jesuítas tiveram lugar acerbos disputas quanto à ênfase a ser dada à missão. Se figuras como Acosta ou Alonso de Bárcena insistiam no caráter forçosamente missionário da missão peruana, um provincial tão determinante quanto Baltasar Piñas marginalizou o tema evangelizador, chegando mesmo a sugerir a retirada dos inacianos do aldeamento de Juli²⁹⁹. Como se vê, o caráter fundamentalmente missionário da Igreja peruana não era estranho a uma distinção igualmente básica entre leigos e clérigos. Diga-se de passagem, quando, no primeiro de seus *Coloquios de la verdad*, Pedro de Quiroga aproximou a defesa dos índios à personagem de Barchillón, um soldado arrependido convertido em eremita, talvez tenha ficado em evidência essa indissociabilidade entre aproximação missionária e distinção sacramental³⁰⁰.

Essas considerações permitem compreender melhor o espaço reduzido dedicado ao sacerdócio por parte do III Concílio Limenho. Essa marginalidade pode ser lida, ao contrário, como significativa do consenso existente no interior do clero peruano a respeito do tema. O que não significa que não houve disputas a esse respeito. Aqui e ali teimavam em aparecer críticas aos critérios restritivos que orientavam a escolha de novos clérigos. Desde sua instalação no Novo Mundo a Igreja proibiu a ordenação de índios entre seus ministros espirituais. Se mesmo a eucaristia, sacramento fundamental do cotidiano cristão, era no mais das vezes negadas aos nativos, tanto mais fácil era para os religiosos justificar a interdição do sacerdócio a estes. Invocava-se em ambos os casos o despreparo dos índios, sua incapacidade para compreender em profundidade os mistérios da fé cristã. A oposição entre “cristãos” e “índios” adquiria um novo significado na medida em que estes eram separados de forma indelével da possibilidade de gozar de uma vida cristã plena. Ou melhor, uma plenitude potencial transferia para o futuro a conversão perfeita dos índios. E era em nome dessa potência de ser que se justificava o fato excepcional da interdição do sacramento a todos os índios; em nome da evangelização integral no futuro, limitava-se a conversão no presente. E embora algumas vozes se levantassem contra esse estado de coisas, é fato que não existiu uma

²⁹⁸ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 3-15. Sobre o uso das epístolas paulinas no século XVI, cf. SKINNER, Quentin R. D. op. cit. pp. 285-294.

²⁹⁹ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 70-76. EGAÑA, Antonio de. “Introducción general.” Em: *Monumenta peruana*. op. cit. v. III. pp. 7*-26*.

³⁰⁰ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 73-87.

distinção substancial entre a primeira evangelização e as novas diretrizes limenhas a esse respeito. Apenas no século XVIII, num contexto marcado por profundas transformações na estrutura social da América espanhola, seria levantada a proibição à ordenação de índios.

O que estava em jogo era a exclusividade do capital simbólico conferido pela Igreja aos seus sacerdotes, isto é, a própria *auctoritas* fundamental à manutenção da hierarquia eclesiástica. Mas essa autoridade não deve ser compreendida apenas em seu aspecto administrativo. Aos índios não foi apenas negado o acesso às prerrogativas burocráticas atinentes ao cargo sacerdotal, mas o próprio caminho da santidade por ele facilitado³⁰¹. Um acontecimento exemplar ilumina essa constatação. Da virtuosidade à santidade indígena, diversas foram as estratégias para desativar o mecanismo colonial de reprodução da diferença, sendo de particular interesse a esse respeito a trajetória do índio Nicolás de Ayllón³⁰². Em realidade, não interessa tanto aqui sua trajetória, mas sim as venturas e desventuras de seu processo de canonização, que seria finalmente abortado por insistência do Santo Ofício. Do contrário, abrir-se-ia a possibilidade de reconhecer um catolicismo indígena que não passasse pela gramática da idolatria, mas que se inserisse plenamente no campo da santidade. Se essa observação é apenas contrafactual, não deixa de ser irônico que o grande processo de canonização de uma figura atuante no Peru tenha recaído justamente sobre Toribio de Mogrovejo. Nada poderia ser mais sintomático acerca das relações íntimas existentes entre a interdição da santificação aos índios e a reprodução da sociedade colonial: colaborador de longa data da Coroa, Mogrovejo foi também um dos grandes patrocinadores da virada ortodoxa cristalizada por ocasião do III Concílio de Lima; em sua figura coincidiam soberania e ortodoxia.

A essa altura, torna-se natural constatar na assembleia limenha a mesmíssima exclusão dos índios para o sacramento sacerdotal. Nesse sentido, os capítulos 30, 31 e 32 da segunda sessão do Concílio, que estabeleceram claros limites à ordenação de padres, deixavam bem claro que certas medidas, como a extensão da comunhão, não extinguiriam o *critério qualitativo* que estava à base da própria sociedade colonial³⁰³. No limite, a definição desse critério ameaçou transbordar para além das fronteiras definidas pela categoria “índio”. A fluidez dessa categoria deu munição àqueles que se opunham à ordenação de mestiços e mesmo de crioulos. Na própria Companhia de Jesus esse tema fora objeto de uma persistente controvérsia³⁰⁴. O próprio Acosta, favorável às vantagens advindas da ordenação de mestiços,

³⁰¹ Sobre a distinção entre reino e glória na Igreja católica, cf. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. op. cit.

³⁰² A esse respeito, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 468-492.

³⁰³ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 144-149.

³⁰⁴ COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús.” op. cit.

teve que enfrentar as resistências do visitador Juan de la Plaza, representante do rigorismo ordenado a esse respeito pelo geral Acquaviva³⁰⁵. Mesmo Acosta se viria forçado a adotar uma posição dúbia por ocasião da Congregação Provincial de 1576, quando foi premido a aceitar as interdições impostas aos mestiços para atender aos desejos do vice-rei Toledo. As já mencionadas sanções impostas ao crioulo Blas Valera dão conta do espectro que se tinha em mira quando se tratava de restringir o sacerdócio. De fato, o crioulo como expressão de um conjunto consolidado no interior da Companhia de Jesus apenas teria lugar na década de 1620. Contudo, essa mesma ascensão não implicava uma abertura. A cristalização de um grupo urbano e mesmo conventual no interior desse instituto levaria a um progressivo distanciamento das atividades missionárias, pelo que os crioulos já eram criticados no século XVI³⁰⁶. Numa tônica que se exacerbaria no século XVIII, a emergência dos crioulos se dava necessariamente com base na permanente marginalização dos índios³⁰⁷.

Mas o tema sacerdotal não se restringe ao momento da ordenação. Se a restrição do sacerdócio atende ao desejo de salvaguardar e mesmo de reforçar a autoridade da hierarquia eclesiástica, existe todo um conjunto de medidas no III Concílio Limenho voltado para complementar tal orientação. Até porque a definição da divisão de poderes no interior da Igreja peruana era algo fundamental à implementação das mudanças então acordadas. Não à toa, é possível apontar nesse campo específico alguns importantes pontos de convergência com relação àquilo que fora decidido no Concílio de Trento. Em consonância com o aspecto territorial sobre o qual insistiram as disposições tridentinas, o clero peruano mostrou-se bastante preocupado com sua inserção local³⁰⁸. Tal preocupação redundou num verdadeiro investimento na unidade básica da estrutura eclesiástica, a paróquia. Estas foram, aliás, objeto de inúmeras disposições por parte do próprio vice-rei Toledo, que procurara reforçá-las enquanto unidades básicas de aplicação de sua política missionária³⁰⁹. Tanto as ações desse governante, quanto as disposições limenhas partiam da constatação da insuficiência de seus recursos humanos ali onde eles eram mais necessários, isto é, junto aos índios. O despreparo, a corrupção e o desinteresse dos curas em suas paróquias constituíam um diagnóstico corrente no último quarto do século XVI. Do lado indígena, tal fato redundava numa apropriação

³⁰⁵ Essa oposição de Acquaviva e de Plaza à ordenação de mestiços supõe uma crítica à sugestão de Francesco Lisi acerca de uma defesa romana da abertura do sacerdócio àqueles. LISI, Francesco L. op. cit. pp. 43-46.

³⁰⁶ EGAÑA, Antonio de. op. cit. pp. 10*-12*.

³⁰⁷ A respeito das posições relativas de índios e crioulos nas revoltas que tiveram lugar no século XVIII, que não se reduzem a uma mera oposição, cf. FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Havana: Casa de las Américas, 1986. pp. 91-135.

³⁰⁸ Com relação à preocupação territorial de Trento, cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 316-335.

³⁰⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 43-60.

bastante heterogênea de uma mensagem missionária ocasional e insuficiente, donde a preocupação já observada em torno da catequese. Frente a isso, os clérigos reunidos em Lima esforçaram-se no sentido de disciplinar a ação dos sacerdotes locais em proveito das novas orientações missionárias.

O capítulo quinze da terceira sessão do Concílio, que trazia o significativo título “da reforma dos clérigos em geral”³¹⁰, tecia as seguintes considerações:

Lo que en el ecuménico concilio trentino grave y sabiamente ordenaron los padres iluminados por la excelsa luz del espíritu santo sobre la vida y honestidad de los clérigos, tienen que meditarlo asiduamente y observarlo con gran celo todos y especialmente los ministros de esta nueva Iglesia. Pues con razón nuestros mayores enseñan que no hay nada que mueva más a la piedad y al culto de Dios al resto que la vida y ejemplo de aquellos que se dedicaron al divino ministerio, pues, como se ve que han sido elevados del siglo a un puesto superior, naturalmente los otros vuelven sus ojo a ellos como a un espejo de donde toman lo que imitar por ello, conviene que los clérigos convocados al dominio del señor compongan su vida y todas sus costumbres de tal modo que ni en su hábito, ni en su gesto, ni en el modo de andar, el discurso o cualquier otra cosa hagan nada que no sea grave, moderado y lleno de religión (...).³¹¹

A essa chamada à reforma do clero sucediam-se diversos capítulos destinados a regulamentar o hábito sacerdotal, a combater o jogo, o amancebamento, a simonia etc³¹². Outra medida nesse sentido, que revelava uma grande proximidade com as disposições tridentinas, foi a instituição projetada de um seminário que tratasse de melhorar o nível de formação do clero secular, tema do capítulo 44 da segunda sessão³¹³. Uma importante iniciativa nesse sentido havia sido tomada pelos jesuítas com a fundação do colégio de San Martín, em Lima, que também se encarregara da formação de padres seculares. Todavia, a constituição de uma instituição seminarial propriamente dita, nos termos determinados pelo Concílio de Trento, ocorreria apenas em 1590, época em que Mogrovejo fundou o Seminário Tridentino de Lima³¹⁴.

Houve ainda medidas conciliares que procuravam cuidar não apenas da reputação dos curas, isto é, de sua função performática, mas também de sua relação com as populações indígenas. Para além de regenerar os costumes sacerdotais, tratava-se então de despertar esse

³¹⁰ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 174-175.

³¹¹ Idem. pp. 174-177.

³¹² Idem, ibidem. pp. 178-183.

³¹³ Idem, ibidem. pp. 156-157.

³¹⁴ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 278-279.

grupo para um papel ativo na missão evangelizadora. Uma primeira medida nessa direção corria pelo combate ao absenteísmo, prática criticada por Acosta e por Toledo³¹⁵. Com esse espírito, o capítulo 41 da segunda sessão do III Concílio de Lima estabelecia a pesada pena de excomunhão àqueles que deixassem suas doutrinas sem autorização expressa do bispo responsável³¹⁶. Mas o absenteísmo seria apenas um sintoma de uma atitude muito mais arraigada, simbolizada pela recusa dos curas em tomarem parte em funções básicas da vida missionária. Por um lado, é interessante observar que o III Concílio Limenho se deu ao trabalho de ordenar, no capítulo quinto da segunda sessão, que “os párocos devem educar aos de condição mais baixa [*rudiores*]”³¹⁷. Por mais paradoxal que possa parecer, mostrava-se necessário que os ministros espirituais mais próximos às populações indígenas fossem chamados a cumprir essa que seria a função por excelência da Igreja americana de acordo com as bulas de doação do continente americano. Como se viu, contudo, essa função estava longe de ser uma unanimidade entre os clérigos peruanos.

Mas ainda restava por resolver outro problema no nível do relacionamento entre clérigos e índios. Os agravos pelos quais estes teriam passado da parte dos curas teriam redundado numa posição de estrutural desconfiança dos nativos com relação a seus ministros espirituais. Ao mesmo tempo, no outro extremo, em muitas paróquias desenvolveu-se uma relação de franca convivência da parte dos padres frente aos costumes idolátricos que ainda grassavam entre os nativos. Foi no sentido de romper com ambas as situações que o III Concílio Limenho instituiu um embrionário sistema de visitas. Não se tratava de algo novo para a região, consistindo mesmo numa das linhas principais de atuação de Francisco de Toledo³¹⁸. Seja como for, o patrocínio conciliar à possibilidade de utilização de sacerdotes extraordinários, apontada no já comentado capítulo quinze da segunda sessão, representava uma primeira abertura à vigilância mais sistemática da atuação dos sacerdotes locais. Mas, para além dessa medida localizada, a quarta sessão do Concílio dedicou-se diretamente ao tema da visita em seus seis primeiros capítulos³¹⁹. É interessante notar que a justificativa dessa medida era a mesma que estaria à base das posteriores campanhas de extirpação de idolatrias: fosse por excesso, fosse por convivência, a forma de proceder dos curas locais teria levado os índios a dissimular seus pecados³²⁰. Diga-se de passagem, é sintomático que todo o esquema que seria construído em

³¹⁵ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 110-117. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

³¹⁶ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 154-155.

³¹⁷ Idem. pp. 126-127.

³¹⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

³¹⁹ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 200-205.

³²⁰ Idem. pp. 134-135.

torno das campanhas de extirpação tivesse na confissão um de seus momentos centrais³²¹.

Mas a reforma do clero local e sua vigilância por meio de um embrionário sistema de acompanhamento extraordinário ainda não responderiam ao todo das reformas pretendidas pelo III Concílio Limenho. Outra linha de atuação conciliar destinava-se a definir o papel jogado pela autoridade episcopal que, de fato, se via reforçada pelos decretos. A definição do campo de jurisdição dos bispos foi acompanhada de sua ampliação e do reforço de sua autoridade na hierarquia eclesiástica peruana. Entre as diversas medidas que lhes foram facultadas encontravam-se importantes funções de mediação na solução de conflitos (como no caso de matrimônios) ou ainda na organização do clero como um todo (na ordenação de sacerdotes, na escolha de clérigos ou visitadores)³²². Nada poderia estar mais próximo do espírito das medidas tomadas no Concílio de Trento ou ainda por parte das autoridades romanas, que se debruçaram grandemente sobre o problema do controle vertical da hierarquia eclesiástica. Nesses quadros, a constituição de um sistema de visitas, a multiplicação dos casos de consciência reservados aos bispos e o controle sobre a nomeação dos clérigos locais eram medidas que se processavam também na Europa³²³. Contudo, é importante levar em conta que a implementação dos instrumentos romanos de controle pouco frutificou no Peru, dada a disputa que se processava nesse contexto entre papado e Coroa. A existência de uma Inquisição nacional vinculada à Coroa espanhola, bem como as seguidas negativas ao envio de núncios papais para os domínios americanos, deram ao processo de centralização eclesiástica peruana um tom bastante diverso, posto que nacionalmente orientado, daquele ocorrido na península italiana³²⁴.

Último recurso à disposição para afirmação da hierarquia eclesiástica era, enfim, aquele da repressão pura e simples. Se ainda demoraria bastante tempo para que esta tomasse uma feição aberta e institucionalizada, o que ocorreria sob as campanhas de extirpação do século XVII, já era possível encontrar na legislação do III Concílio de Lima muitos dos elementos fundamentais que deram ensejo à ação dos futuros extirpadores. Se houve ali toda uma preocupação para com a regulamentação da justiça eclesiástica, nos capítulos sétimo e oitavo da terceira sessão³²⁵, duas especificações com relação a esse tema mostravam-se bastante interessantes. Uma primeira precisão diz respeito ao capítulo sétimo da quarta sessão do Concílio, intitulado “As faltas dos índios que digam respeito ao foro eclesiástico hão de receber

³²¹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 152-153.

³²² “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 164-165, 188-189 e 212-215.

³²³ PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. op. cit. pp. 278-289.

³²⁴ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 76-79.

³²⁵ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 204-207.

preferencialmente um castigo corporal a um espiritual³²⁶:

Si ninguna república puede ser mantenida en funcionamiento sin el temor al castigo ni alcanzan las leyes, por mejor y sabiamente dictadas que fueren, para apartar a los hombres de los crímenes si no se decretan penas adecuadas contra los rebeldes, nunca se acostumbrará, por cierto, la nación india, bárbara y que hasta el presente no atendiera a la razón, a obedecer las instituciones piadosas y salvíficas como es necesario, si con facilidad pueden despreciar a sus rectores por impotentes para castigar malas acciones. (...) Pero, aunque el castigo espiritual de la Iglesia, al penetrar en la intimidad de las almas, es gravísimo, sin embargo, solo puede ser útil a los que pueden concebir con reflexión suficiente los bienes espirituales y los castigos y sopesar según convenga. Para quienes nada es precioso o vil si no es visto con los ojos, los castigos espirituales que se les apliquen podrían aprovechar poco y dañar mucho.³²⁷

Mas a prescrição de penas físicas aos índios era acompanhada de uma importante especificação, objeto do capítulo seguinte das disposições limenhas: o exercício dos castigos deveria ser deixado às autoridades civis, de modo que os religiosos não se lhes ficassem associados³²⁸. Também Acosta chamara a atenção em seu *De procuranda* para a necessidade de dissociar os clérigos do exercício punitivo³²⁹. Importante notar, a essa altura, que as populações indígenas encontravam-se subtraídas à jurisdição inquisitorial. Mesmo as intensas gestões levadas a cabo por Toledo ao longo de seu mandato não foram suficientes para evitar este fato³³⁰. Ainda assim, esse conjunto de disposições punitivas com relação aos índios apontaria para a constituição progressiva, que afloraria plenamente no século XVII, de uma estrutura jurídica “proto-inquisitorial”³³¹. É possível mesmo sustentar que, para além da mera analogia, haveria mesmo pontos de contato genéticos entre a estrutura jurídica da inquisição e aquela da extirpação. Contudo, resta como absolutamente fundamental o início da passagem citada, que colocava o temor do castigo como fundamento da conservação da república. O que se expressava ali era a importância que o medo tinha na época como instrumento por excelência de disciplina social, exercida por meio da penitência e, em casos extremos, pela prática do castigo corporal. É importante lembrar a essa altura o uso da atrição como motivação complementar da penitência. E não deixa de ser sintomático o fato de que Acosta,

³²⁶ Idem. pp. 204-205.

³²⁷ Idem, ibidem. pp. 204-207.

³²⁸ Idem, ibidem. pp. 206-207.

³²⁹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 156-157.

³³⁰ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. p. 137.

³³¹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 217-226.

talvez refletindo sobre a experiência jesuíta na América portuguesa, estabelecesse o medo como um dos predicados da própria beneficência³³². Mas houve outra medida que aproximaria ainda mais as disposições do III Concílio de Lima das práticas adotadas posteriormente por ocasião das campanhas de extirpação. O capítulo 42 da segunda sessão estabelecia um procedimento específico contra um delito que fora objeto por excelência da Inquisição: a feitiçaria. A esse respeito, propunha-se “Que se hão de separar os ministros do Diabo dos outros índios”³³³. Remetendo ao II Concílio Limenho, dispunha-se “que todos estes – ademais velhos, inúteis e decrépitos – fossem congregados em um lugar, onde se lhes forneceria o alimento necessário da alma e do corpo, e estando ali encerrados, para que não infectassem com seu contato aos outros índios”³³⁴. Note-se que a constituição do cárcere de Santa Cruz, parte integrante do aldeamento jesuíta de El Cercado, próximo a Lima, seria uma das bases fundamentais da política de extirpação³³⁵.

Como se vê, ainda que consensual entre os dirigentes do clero peruano, o tema sacerdotal se interligava a questões de suma importância para as novas orientações que a Igreja local tomava no último quarto do século XVI. O conjunto dessas medidas apontava para um esforço da instituição eclesiástica no sentido de manter seu protagonismo na sociedade peruana. Por um lado, o reforço e a disciplinarização de sua base de atuação, as paróquias, permitiria uma maior capilaridade nas relações com as distantes populações indígenas. Por outro lado, a constituição de um amplo sistema de controle interno, com a prática das visitas e com uma acrescida autoridade episcopal, daria ensejo à uniformização das diretrizes missionárias em torno do projeto vencedor no III Concílio de Lima. Frente a esse duplo movimento, as ordens mendicantes viam-se crescentemente acudadas em seu campo de atuação, que era ao mesmo tempo tolhido pelos curas locais e pelas dioceses. As populações indígenas seriam fortemente afetadas por tais encaminhamentos, ainda quando recusassem tais disposições. Nesse caso restar-lhes-ia um conjunto de medidas punitivas, bastante distanciado daquele ideal lascasiano em torno de um catolicismo nativo. Mas em última instância, a interdição do sacramento sacerdotal é a chave para compreender o vínculo existente entre a política eclesiástica e a sociedade colonial, que se fundava nessa categoria, sempre reatualizada, o “índio”. Nesse sentido é possível afirmar que o paradigma teológico-administrativo do III Concílio Limenho revelava seu caráter efetivamente político.

³³² ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 134-143. Para as reflexões dos jesuítas da América portuguesa a respeito do medo, cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

³³³ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 154-155.

³³⁴ Idem. pp. 154-155.

³³⁵ ROCHA, Márcio P. op. cit. pp. 31-65.

Rito.

Como se procurou sugerir pela organização dos itens anteriores, os sacramentos e a catequese foram os temas prioritários do III Concílio de Lima. De forma mais específica, é forçoso notar que as autoridades limenhas debruçaram-se não tanto sobre os conteúdos doutrinários do cristianismo, mas principalmente sobre as estratégias a serem adotadas para sua implementação no Peru. Ao contrário do contexto europeu, onde o Concílio de Trento tinha de se haver com as dúvidas levantadas pelo protestantismo, o clero peruano não reconhecia nos sacerdotes indígenas uma ameaça análoga em termos teológicos. Se a refutação era uma estratégia a disposição dos missionários, em especial junto à eventualidade do sacerdócio nativo, ela jamais supôs a internalização das eventuais críticas feitas pelos índios. Ao mesmo tempo, em termos institucionais, sequer caberia a um concílio provincial a tarefa de especular sobre os conteúdos da fé, ainda mais num contexto de centralização da estrutura eclesiástica em torno da figura papal. É verdade que disputas teológicas existiram no Peru, do que é testemunho a condenação de Francisco de la Cruz e de Luiz López na década de 1570. Mas esse mesmo exemplo serve para lembrar os limites claros com que a reflexão teológica tinha de lidar: numa tendência geral da Igreja, a Inquisição tomava o lugar do concílio como espaço doutrinal por excelência³³⁶.

Em contraste com essas limitações impostas à discussão sobre os conteúdos da fé, sua forma colocava-se na ordem do dia para as autoridades reunidas em Lima. Como se viu, é certo que a catequese adquiriu desde logo um papel destacado na formação dos neófitos indígenas, assim como o fizera com relação à edificação dos camponeses europeus. Mas foram os próprios missionários os primeiros a destacar os limites dessa prática. Compreender a doutrina por si só poderia levar ao risco da repetição superficial dos mistérios ensinados aos neófitos. Também a esse respeito, Acosta deixou algumas considerações lapidárias. Em seu *De procuranda*, logo após clamar pela necessidade de conhecimento das línguas nativas por parte dos missionários, o jesuíta acrescentava outro predicado necessário ao bom término da obra evangélica:

Ya hemos repetido en otras ocasiones, y lo hemos de repetir todavía más, que la limpieza de vida en grado notable es muy necesaria en el maestro de la fe entre indios, para que sus enseñanzas sean provechosas: no hay mayor ni más segura esperanza de la salvación de los indios que el *ejemplo* intachable del buen pastor; y, por el contrario, no hay peste más dañina que el pésimo ejemplo del pastor insensato, a quien con

³³⁶ PROSPERI, Adriano. *Tribunali dela coscienza*. op. cit. pp. 117-134.

bellas palabras llama el profeta más bien *simulacro* de pastor.³³⁷

Essa passagem é bastante significativa com relação ao que foi dito. Como se pode depreender a partir dela, Acosta entendia que o bom andamento da atividade missionária não dependeria apenas da justeza de sua mensagem, mas também de seu *modo de apresentação*. E não é secundário que, para tanto, o exemplo adquira uma importância central. Isso porque o jesuíta reputava ao bom pastor não apenas os predicados teológicos, mas ainda um *modus procedendi* adequado³³⁸. No jogo do convencimento, o desempenho performático do missionário seria tanto ou mais importante que seu conhecimento doutrinal. Não se trata, claro está, de uma performance desconectada da boa doutrina, devendo-se alcançar uma articulação adequada entre ambas, de modo a evidenciar a coerência entre as ações do missionário e o discurso moral cristão. O contraexemplo por excelência a esse respeito era simbolizado pelos espanhóis, cujos modos desregrados contrastam e esvaziam o sentido eventualmente piedoso de suas palavras, fazendo-as passar por mero *simulacro*³³⁹. Essa expressão é tanto mais interessante quando se considera a importância que a mesma tinha na época em que Acosta escrevia sua obra. Por então a simulação encontrava um contraponto na ideia de “dissimulação honesta”, conceito que encontrava simpatias em figuras tão distintas quanto aquelas de Inácio de Loyola e Michel de Montaigne³⁴⁰. A partir dessas considerações é possível constatar que ao caráter repetitivo da pedagogia catequética corresponderia uma reiterada atitude exemplar por parte dos ministros do evangelho. Tal exemplo deveria conferir visualidade aos inacessíveis mistérios da palavra revelada. A conexão entre conteúdo doutrinal, importância do ritual e necessária exemplaridade de seus operadores assentar-se-ia nesses princípios.

Mas a presença dessas considerações na obra de Acosta não denotaria uma particularidade desse autor. Ao contrário, situa-se em continuidade com o diagnóstico antigo da especial atratividade que os ritos exerciam sobre as populações indígenas. Como já se referiu, Acosta dava seu testemunho acerca dos problemas causados pela busca insistente da eucaristia e da penitência pelos índios. Sendo assim, não era inocente que os sacramentos constituíssem um território deveras disputado. Sejam quais fossem suas orientações missionárias, os grupos que compunham o clero peruano concordavam quanto à eficiência do ritual na atração e na edificação dos índios. Em verdade, o caráter ritualístico do cristianismo emergia com força no próprio Concílio de Trento, isto é, para além da particularidade de um

³³⁷ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 128-129. Os grifos são meus.

³³⁸ Sobre esse tema, cf. EISENBERG, José. op. cit. pp. 27-58.

³³⁹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. 168-185.

³⁴⁰ AGNOLIN, Adone. “A ‘razão tênue’ de Montaigne.” op. cit.

contexto missionário. A isso se associava um processo, mais amplo no tempo e no espaço, de substituição da audição pela visão enquanto órgão sensorial privilegiado na percepção do mundo³⁴¹. Nesse quadro geral, premida pela frente iconoclasta aberta pela reforma protestante, a Igreja católica terminou por reafirmar o espaço nela desempenhado pelo ritual. Dessa feita, e tendo em vista a formação inicial da própria civilização cristã, é necessário levar em consideração não apenas uma inflexão ortodoxa no contexto peruano de finais do século XVI, mas também notar a presença de sua contraparte “ortoprática”³⁴².

Como se pôde ver nos itens anteriores, as disposições avançadas pelo III Concílio Limenho não eram de modo algum indiferentes a esses processos. É possível perceber a essa altura que o problema ritual era inerente a todas as disposições anteriormente comentadas acerca dos sacramentos. Isto posto, é possível agora tecer algumas considerações de conjunto acerca do elemento ritual-sacramental tão enfatizado pelo catolicismo pós-tridentino. Ora, se na Europa a ênfase nos sacramentos se associava à afirmação do contraste perante o protestantismo, na América esse mesmo movimento permitia delimitar e reiterar a pertença do neófito à comunidade cristã. Com esse espírito, os religiosos reunidos em Lima tomaram variadas medidas, afora as já mencionadas, com o intuito de preservar a “decência” ou a “gravidade” dos diversos momentos rituais, devidamente entendidos na sua atração exercida sobre os índios. Missas, procissões, sacramentos e até mesmo o hábito dos sacerdotes foram regulamentados de forma minuciosa com o intuito de tornar claros aos olhos dos fiéis os momentos importantes da vida cristã³⁴³. Um exemplo nesse sentido diz respeito às datas festivas. Como já foi mencionado, a eucaristia ficava reservada aos índios virtuosos apenas por ocasião da páscoa. Mas houve ainda outras disposições que atestavam uma preocupação especial com as datas festivas. A festa de Corpus Christi parecia ter um papel de destaque nesse sentido. No capítulo vinte da terceira sessão do III Concílio Limenho, decidiu-se pelo controle das manifestações teatrais³⁴⁴. Em verdade, a difusa prática teatral patrocinada pela Igreja peruana desde os primeiros tempos de sua instalação na região recolhera toda uma tradição pré-hispânica. É sabido que a vigilância ordenada a esse respeito pelo II Concílio Limenho contrastou com uma prática de franco patrocínio eclesiástico aos *takis* indígenas, que apenas seriam condenados na assembleia conciliar seguinte³⁴⁵. Também Acosta preocupara-se na

³⁴¹ MAZZOLENI, Gilberto. op. cit. pp. 23-38.

³⁴² GASBARRO, Nicola M. “Missões.” op. cit.

³⁴³ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 140-143.

³⁴⁴ Idem. pp. 180-181.

³⁴⁵ A respeito dos *takis*, bailes cerimoniais indígenas, cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 159-163.

Historia com as superposições passíveis de serem dissimuladas pelos índios nas festas cristãs³⁴⁶. Por fim, a própria legislação de Francisco de Toledo mostrava-se atenta ao problema da preservação da decência justamente com respeito às procissões de Corpus Christi³⁴⁷. Seja como for, o exemplo de desregramento dado por Potosi no século XVII demonstraria os sérios limites impostos a essa legislação³⁴⁸.

Mas a relação entre performance ritual e conteúdos doutrinários encontrava uma interessante zona de indistinção no sermão³⁴⁹. Tratava-se de um momento ritual que adquiriu uma posição central no período analisado, constituindo-se num canal particularmente eficaz de multiplicação das diretrizes missionárias. A impressão voluntariamente buscada pelos pregadores alcançava a audiência não apenas pelo uso da razão, mas também através do apelo aos sentimentos. Assim, nos séculos XVI e XVII assistiu-se ao surgimento de toda uma literatura destinada à compreensão da direção da vontade humana através de estímulos externos, donde é possível sustentar o caráter dirigido da cultura do barroco³⁵⁰. Com relação ao Peru, note-se que a redação e a publicação de sermões foi uma das tarefas mais importantes levadas a cabo pelos missionários. O próprio Acosta deu-se ao trabalho de publicar o resumo de seus sermões, nos já mencionados volumes *De Christo revelato* e *De temporibus novissimis*, ambos publicados em 1590. Mas o fato de tais peças encontrarem-se redigidas apenas em latim limitou bastante sua utilização por parte dos missionários peruanos. Mais significativa nesse contexto foi a publicação, por ordem do III Concílio Limenho, do chamado *Tercero catecismo*, que apareceu em 1585. Tratava-se de um conjunto de sermões, com versões em quíchua e em castelhano, que deveria auxiliar no trabalho catequético entre os índios. O efeito multiplicador desse instrumento infere-se pelos problemas advindos com o esgotamento dessa edição, fato que gerou inúmeras reclamações por parte dos sacerdotes locais. Tal falta apenas seria sanada na década de 1640, com a publicação dos sermonários de Francisco de Ávila e de Hernando de Avendaño³⁵¹. Ao lado de todo o aparato ritual contido nas festas, procissões, sacramentos e missas, a pregação constituía um espaço bastante rico para uso dos missionários, o que não passou despercebido, como se viu, às autoridades limenhas. Afinal, convencer o auditório americano e dirigir a um bom termo suas emoções e sua razão eram as tarefas básicas da missão.

³⁴⁶ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 287-290.

³⁴⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 153-221. v. 2. pp. 125-174.

³⁴⁸ PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 118-136.

³⁴⁹ A respeito do tema do sermão, cf. ANDRÉS-GALLEGO, José e MORÁN, Manuel. "O pregador." Em: VILLARI, Rosario (org.). op. cit. pp. 115-142.

³⁵⁰ MARAVALL, José A. op. cit. pp. 119-150.

³⁵¹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 272-280.

A respeito da missão peruana em finais do século XVI.

É certo que a aprovação dos decretos limenhos não coincidiu com sua implementação imediata. A própria trajetória de Acosta após 1583 atesta esse fato. Tão logo estavam terminados os trabalhos conciliares, com a publicação em 1585 do material bibliográfico confeccionado a mando das autoridades limenhas, o jesuíta regressaria à Europa. Mas esse retorno era ele próprio signo da incompletude do projeto conciliar limenho, na medida em que Acosta era mobilizado para atuar pela aprovação dos decretos junto às autoridades papais e imperiais. Embora obtivesse sucesso nessa empreitada, ao conseguir a autorização oficial que faltara aos concílios limenhos anteriores, também é verdade que muitos dos decretos seriam amenizados por obra das instâncias superiores³⁵². Na outra ponta, vários foram os problemas colocados à implementação dessas medidas no âmbito do cotidiano missionário. Contudo, importa aqui ressaltar a força adquirida pelo discurso que saiu vitorioso do III Concílio Limenho. Mesmo aqueles autores identificados com ordens ou grupos estranhos àqueles que teriam promovido a virada ortodoxa mostrar-se-iam permeáveis ao seu discurso idolátrico-demonizante.

Essas considerações aplicam-se a uma figura tão emblemática quanto a do franciscano Luis Jerónimo de Oré. Esse crioulo pode ser inserido no interior de um conjunto de autores que propiciou o reconhecimento da legitimidade das línguas-gerais quíchua e aimará por parte das autoridades. Para a consecução desse processo foram de grande importância os vocabulários e gramáticas elaborados pelos jesuítas Diego González Holguín (quíchua) e Ludovico Bertonio (aimará) no início do século XVII. Ao mesmo tempo em que eram objeto dessas iniciativas gramaticais, tais línguas foram também empregadas em gêneros tradicionais da literatura europeia. Um exemplo já citado a esse respeito é o dos sermões vertidos para essas línguas pelo *Tercero catecismo* do III Concílio Limenho. Por seu turno, o *Symbolo catholico indiano*, obra de Oré publicada em 1598 por Antonio Ricardo, se somaria a esse panorama por meio de seus cânticos em quíchua e em aimará. Mas essa valorização das línguas nativas empreendida pelo franciscano se alimentava de um contexto bastante diverso daquele que inspirou o projeto análogo de Domingo de Santo Tomás. Aliás, é interessante associar o *Symbolo* ao *Tercero catecismo* na medida em que ambos trilhavam um caminho muito semelhante no que diz respeito à refutação das idolatrias³⁵³. De modo análogo ao que tinha lugar no material preparado pelo III Concílio Limenho, Oré apresentava aos índios um universo cristão prenhe de referências que não lhes eram familiares e que haviam sido silenciadas pelos primeiros

³⁵² LISI, Francesco L. op. cit. pp. 43-46.

³⁵³ TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 119-122.

evangelizadores³⁵⁴. Esse e outros elementos definiriam um texto que procurava distinguir o autor de sua audiência idólatra, em termos francamente contrários à identidade estabelecida por Santo Tomás por meio do termo “*runa*”, que reunia de modo indistinto a índios e europeus no interior de uma humanidade. Note-se que, embora oriundo de uma ordem mendicante, Oré se mostrava bastante permeável ao discurso de tom idolatrizante, atestando sua ampla penetração em finais do século XVI.

Mas a difusão desse discurso ganharia colorações especiais na obra de outro religioso, o mercedário Martín de Murúa³⁵⁵. Muitas questões de interesse estão presentes em sua conhecida *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú, de sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno*, também escrita em finais do século. É importante lembrar, a respeito de Murúa, que sua ordem alimentou ao longo do século XVI uma relação bastante atribulada com as autoridades imperiais³⁵⁶. O engajamento inicial dos religiosos desse instituto na conquista do Peru parece ter sido uma marca indelével a levantar permanentes suspeitas por parte dos magistrados enviados à região pela Coroa. Mais que para franciscanos ou dominicanos, foi para os mercedários que Toledo voltou boa parte de suas baterias. A própria *Historia del origen* de Murúa explicitaria alguns dos pontos que alimentaram essa situação. Ainda que pouco defensável a essa altura do tempo, o mercedário reivindicava como positivo o passado de sua ordem, enfatizando justamente o momento da conquista³⁵⁷. Ora, se por si só a reivindicação desse momento da história local era bastante problemática em finais do século XVI, o autor apenas irritava ainda mais sua possível audiência acrescentando àquele acontecimento um elogio com relação aos batismos e conversões em massa operados por seus predecessores naquela ocasião. Como se viu, já na década de 1570 Acosta tecera severas críticas a tal prática em seu *De procuranda*, posição que ganharia corpo na década seguinte, cristalizando-se, como se viu, numa repreensão oficial desses métodos por parte do III Concílio Limenho. Não é de se espantar, portanto, tendo em vista esse comprometimento com uma orientação missionária proscrita, que a obra de Murúa tivesse permanecido inédita ainda por alguns séculos.

Mas a exemplo do que ocorreria na mesma época com relação a Oré, é possível entrever na *Historia del origen* alguns temas caros ao discurso que alimentara a virada ortodoxa. Sequer é excessivo lembrar que Murúa foi um dos autores que desenvolveram de

³⁵⁴ ORÉ, Luis Jerónimo de. “Segundo Cántico del Símbolo Católico Indiano.” Em: TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 123-153.

³⁵⁵ Para uma breve análise da obra de Murúa, cf. PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 245-259.

³⁵⁶ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 53-55.

³⁵⁷ MURÚA, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú, de sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946 [1590?-1600?]. pp. 45-46.

forma mais consistente e amiudada a denúncia das idolatrias que vicejariam no Peru, anos antes das ações espetaculares promovidas por Francisco de Ávila e que dariam ensejo às primeiras campanhas de extirpação, em 1610³⁵⁸. Ora, muitas questões que viriam à luz do dia nessa época foram antecipadas pelas considerações do mercedário, que dedicou vários capítulos de sua obra ao objetivo de perscrutar em seus mínimos detalhes a religião invertida implementada no Peru por obra do diabo. Essa figura assumiria aqui, em continuidade com o desenvolvimento desse tema desde a década de 1560, o papel central do vetor idolátrico, o que se observaria, por exemplo, no costume nativo de enterrar as mulheres dos nobres junto com seus maridos³⁵⁹. Da descrição das formas indígenas de penitência, à constatação da teimosa persistência da feitiçaria entre os velhos, não faltavam, enfim, temas comuns a Acosta e a Murúa³⁶⁰. E embora a presença desse tom denunciante não fosse surpreendente em Acosta, como também não o seria na obra *La extirpación de la idolatria en el Perú*, publicada em 1621 pelo jesuíta Pablo José de Arriaga, o tema adquiria contornos particulares no livro do mercedário. Ao contrário dos autores mencionados, Murúa tinha diante de si a difícil tarefa de conciliar a denúncia idolátrica com sua posição favorável às tradições incaicas. Uma das pouquíssimas personagens espanholas mencionadas na *Historia del origen* era, aliás, Francisco de Toledo, cuja política indigenista seria ali retratada com tintas negativas. A própria inclusão dos Incas que mantiveram a resistência ao domínio espanhol após a morte de Atahualpa no interior da sucessão normal da linhagem incaica contrariava os pressupostos da política repressora levada a cabo por aquele vice-rei. Autor que sustentava a posição oficial de Toledo acerca do passado indígena, Sarmiento de Gamboa tomara o caminho contrário ao de Murúa, reivindicando a ilegitimidade de qualquer pretensão sucessor de Huáscar Capac, meio-irmão e predecessor de Atahualpa³⁶¹. Mas a crítica de Murúa a Toledo era ainda mais direta, dizia respeito à própria execução do último Inca resistente, Tupac Amaru, realizada em 1572 por ordem do governante³⁶². Pelo contrário, a leitura do passado incaico realizada pelo mercedário enfatizava sua função civilizadora na região peruana. Como então compatibilizar essa posição pró-incaica, esse valor atribuído ao passado indígena, à denúncia anti-idolátrica que condenava essas mesmíssimas tradições? Acosta, por exemplo, mostrava-se favorável a determinados costumes apenas por seu *valor estratégico* no processo de conversão por ele pretendido. Murúa, no entanto, parece atribuir um *valor imanente* ao passado incaico,

³⁵⁸ BAYLE, Constantino. "Introducción." Em: MURÚA, Martín de. op. cit. pp. 1-42.

³⁵⁹ MURÚA Martín de. op. cit. pp. 187-190.

³⁶⁰ Idem. pp. 300-302 e 316-318.

³⁶¹ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 167-170.

³⁶² MURÚA, Martín de. op. cit. pp. 148-150. Sobre a controvérsia inaugurada com esse fato, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 132-133.

ameaçado ao mesmo tempo pela condenação da religião indígena.

A forma através da qual Murúa desenvolveu essa conciliação é de absoluto interesse aqui. Como se depreende a partir do título de sua obra, o mercedário tinha por objetivo reconstituir a origem e genealogia real dos Incas, o que tem consequências para o problema acima colocado. Acosta também dedicara a esse mesmo tema boa parte de todo um livro de sua *Historia*. Mas a posição de ambos os autores não poderia ser mais diferente. Se o jesuíta fazia coincidir o início da sua narrativa com os primeiros passos da dinastia incaica, Murúa enfatizava a existência de um passado *anterior* à expansão quíchua³⁶³. A ênfase colocada pelo mercedário sobre por esse passado pré-incaico teria grandes implicações para o tema da idolatria. Isso porque o autor nota que esse período teria sido marcado por um culto muito rarefeito das huacas. Por seu turno, com o advento do governo dos Incas teria se verificado um incremento substancial da vida religiosa indígena; cada governante que chegava ao poder trazia consigo alguma inovação que se somava a um panorama idolátrico cada vez mais complexo. Mas é importante notar que essa descrição da vida religiosa era acompanhada por uma descrição do caráter civilizador da dinastia incaica. Para Murúa, os novos senhores da região teriam sido os responsáveis pela instituição de uma vida política entre os índios, o que se contrapunha a um estado original onde vicejavam as *behetrias*. É possível ter uma dimensão concreta daquilo que o mercedário procurava descrever com esse termo quando se consideram suas descrições dos índios urus, habitantes das margens do Titicaca³⁶⁴. Assim como outros cronistas, Murúa caracteriza os urus como as populações mais rudes, “idiotas” existentes no Peru; eram mesmo comparados pelo mercedário aos coritos, povos montanhese asturianos tidos por semibárbaros³⁶⁵. Observe-se que, pela mesma analogia, os Incas eram comparados aos castelhanos, donde se percebe a oposição então constituída no seio das populações peruanas. Observações semelhantes com relação aos urus encontravam-se já na obra de Matienzo e mesmo na *Alocución a los curacas de Arequipa, del Cuzco y del Collao*, de Toledo³⁶⁶. Esse exemplo, portanto, era estratégico na *Historia del origen* para a valorização empreendida pelo autor com relação às tradições incaicas. E se em Murúa o exemplo uru apontava para a relativa facilidade missionária instituída pelos Incas, Acosta via em povos como os chiriguano ou os chichimecas um contraponto civilizacional igualmente daninho à missão. Mesmo a multiplicação das idolatrias não deve ser compreendida apenas em seu aspecto negativo: como se viu a respeito da obra de Acosta, o reconhecimento de uma

³⁶³ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 340-342. MURÚA, Martín de. op. cit. pp. 47-49. Com relação ao tema do passado peruano, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 29-65.

³⁶⁴ MURÚA, Martín de. op. cit. pp. 182-185. Com relação aos urus, cf. MURRA, John V. op. cit. pp. 80-82.

³⁶⁵ MURÚA, Martín de. op. cit. pp. 414-417.

³⁶⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 40-41. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 91-95.

religião invertida era ao menos o reconhecimento de um campo possível de atuação missionária, ao passo que as populações mais selvagens ofereciam a angustiante perspectiva em que o próprio “religioso” se tornava um código irrelevante.

Não é indiferente, aliás, que o uso do termo “*behetría*” ocorresse tanto nos escritos de Acosta quanto na obra de Murúa. Sua contraposição ao relativo refinamento proporcionado pelos Incas faz com que ambos os autores constatassem a possibilidade de aperfeiçoamento que os índios poderiam alcançar por si próprios, inclusive no domínio religioso. Esse tema seria retomado e ampliado nos *Comentarios reales de los Incas*, publicados entre 1609 e 1617 pelo mestiço Garcilaso de la Vega; na senda de considerações como aquelas de Acosta e de Murúa, esse autor reivindicava que os Incas teriam sido responsáveis pela instituição de uma religiosidade que respondia à razão natural, havendo mesmo na elite incaica uma percepção da existência de uma causa primeira das coisas³⁶⁷. Os dois autores quinhentistas eram, contudo, bastante moderados nesse sentido, não admitindo jamais a possibilidade de perfeita realização religiosa sem o conhecimento da verdade revelada. A já referida polêmica de Acosta contra Francisco de la Cruz, em torno da ideia da *fides implicita* tocava nessa exata questão. Mas a defesa da revelação como fundamento do trabalho missionário não impediria ao jesuíta, como também a Murúa, de reconhecer na idolatria o signo invertido, e portanto instituído, da verdade. Não é demais lembrar a essa altura que o próprio Acosta reconhecia aos índios a capacidade de possuir um conhecimento natural de deus³⁶⁸. Essa perspectiva pode ser compreendida como uma embrionária reivindicação de uma “religião natural”, que progressivamente deslocaria o discurso da *falsa religião* para um discurso sobre a *estranha religiosidade* indígena³⁶⁹.

* * *

Retomar as considerações feitas anteriormente acerca da *Historia* de Acosta pode ser um exercício interessante a essa altura. Como se viu, o jesuíta reivindicava a legitimidade da publicação dessa obra com base em seu caráter novidadeiro. Esse tema já foi objeto de algumas reflexões que não deram conta, todavia, de todos os elementos avançados pelo jesuíta para caracterizar a novidade de sua empresa literária. Isso porque dentre as novidades reivindicadas pelo autor em seu *Prólogo* existe uma que ainda sequer foi mencionada: a *Historia* de Acosta não tratava apenas do Novo Mundo em sua compleição *natural*, mas também buscava perscrutar a dimensão *moral* do continente. Essa ampliação do escopo da

³⁶⁷ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 25-28.

³⁶⁸ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 245.

³⁶⁹ TODOROV, Tzvetan. op. cit. pp. 223-243.

obra não poderia ser indiferente a um autor apresentado pelo seu tradutor francês com o significativo epíteto de “Plínio do Novo Mundo”. Em que consistia a inovação introduzida por Acosta com relação ao modelo por ele recebido e mesmo reivindicado de “História natural”? Ora, o próprio jesuíta dava algumas pistas a esse respeito ao acrescentar, ainda no *Prólogo*, que essa amplificação da *Historia* o levaria a tratar “não apenas das obras da natureza, mas também das do livre-arbítrio”³⁷⁰. Não se trata aqui de retomar toda a discussão, premente na primeira Idade Moderna, acerca do livre-arbítrio, que constituiu um dos territórios privilegiados da disputa iniciada com a Reforma protestante. Ainda assim, é importante refletir sobre a assinatura que essa expressão poderia acrescentar à *História*.

Como se viu, toda a ordenação dos capítulos destinados à descrição da natureza americana seguia um princípio que, por seu turno, responderia à própria ordem da criação do mundo. Os quatro elementos organizariam não apenas as coisas, mas também a sua descrição na pena de Acosta. E os livros dedicados pelo jesuíta à descrição das populações americanas não eram indiferentes a esse princípio organizador. Em primeiro lugar, a segunda parte da *Historia* era preparada por um percurso que, desde os fundamentos elementares do Novo Mundo, apontaria para um refinamento material da criação que teria nos homens seu ponto culminante. Mas a própria humanidade era objeto de classificação, já referido, de acordo com os estados de civilização alcançados por cada população descrita. Mas é de suma importância notar que os princípios teológico-filosóficos dos quais Acosta se munia para definir a organização de seus temas não esgotavam por si só a riqueza dos fenômenos observados na América. Se o autor rejeitava uma mera descrição fenomênica de seu objeto, ele tampouco fazia coincidir causas primeiras e acontecimentos mundanos. No que tange ao mundo natural, a ocorrência de fenômenos tão curiosos quanto a presença de neve na região equatorial não poderia ser explicada através dos princípios gerais da criação. Para superar essa perigosa fratura entre princípio criador e realidade experimentada, Acosta lançava mão de uma série de causas eficientes, as quais permitiriam explicar a conformação inexplicável no interior de um registro racional. Mas esse deslocamento do mundo de uma relação imediata com o deus criador tinha implicações particulares no que dizia respeito aos homens. Independentemente do grau relativo a ele atribuído, o livre-arbítrio emergia a essa altura como conceito necessário à própria possibilidade de escrever uma História, impensável a partir de uma concepção que tornava indistintos as causas primeiras e os fenômenos mundanos. No limite, não é impossível sustentar que a impotência de deus seja funcional à possibilidade de um reto governo do

³⁷⁰ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 14.

mundo³⁷¹.

O próprio Acosta precisava o sentido que o livre-arbítrio adquiria em sua *Historia*, relacionando-o aos “feitos e costumes dos homens”³⁷². Essa associação entre moral e costumes não era exclusiva do jesuíta, já que tantos outros autores da mesma época empregavam o termo “moral” num sentido análogo. Esse parece ser o caso de Montaigne; em seu ensaio dedicado à descrição dos “canibais” brasileiros, a categoria “costume” (“*mæur*”) parece jogar um papel essencial³⁷³. É possível mesmo estabelecer uma genealogia desse tema, que ainda ecoaria em pleno século XVIII: a publicação em 1724 da obra *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, do jesuíta francês Joseph François Lafitau não seria de modo algum indiferente à importância atribuída por esse autor à obra de Acosta³⁷⁴. Mas mesmo um missionário como Martín de Murúa, tão estranho como se viu ao campo intelectual de Acosta, elaborava sua *Historia del origen* também com vistas à descrição dos “feitos” e “costumes” dos índios. No que tange à “religião natural idolátrica” identificada por ambos, esta pode ser compreendida como uma ponte através da qual os homens, acidentalmente excluídos da verdade revelada, seriam ainda assim assegurados em sua condição humana, pressupostamente fundada nesse código ocidental do “religioso”. Da mesma forma, portanto, que a História moral apenas seria pensável a partir da distinção entre princípio divino e modo de efetivação desse princípio no mundo, a própria idolatria permitira reatar a possível cisão entre a iniciativa criadora e uma aparente (mas impossível) indiferença com relação a ela. Mas, ao mesmo tempo em que estabelecia uma continuidade, a idolatria também marcava uma diferença. Com fronteiras móveis, cristãos e naturais fundamentavam a própria ação missionária, que necessita de seu negativo para ter lugar.

Se essa captura do outro num universo conceitual de ordem religiosa já foi mencionada anteriormente com relação à obra de Acosta, é importante analisar o sentido desse tema tendo em vista a realização do III Concílio Provincial de Lima. A leitura dos decretos em perspectiva com as questões pertinentes ao contexto peruano permite que se compreenda a constituição da imperfeita e invertida “religião indígena” nos quadros da administração das coisas eclesásticas, fundamento da própria atividade conciliar. Como não poderia deixar de ser, toda a ação missionária fundamentou-se nessa pressuposta religião pretérita ou teimosamente presente dos índios. Todas as medidas ordenadas pelo Concílio Limenho não diziam respeito, como se viu, a questões de doutrina, não punham em questão a essência dos

³⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. op. cit. p. 121.

³⁷² ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 14.

³⁷³ MONTAIGNE, Michel de. op. cit. v. I. p. 307. AGNOLIN, Adone. “A ‘razão tênue’ de Montaigne.” op. cit.

³⁷⁴ PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 261-274.

conteúdos de fé: a Igreja peruana era estruturalmente missionária e direcionava sua ação num campo antes praxiológico que teológico. Não é indiferente a isso o caráter de *governo* assumido pela pastoral católica. O pretendido reforço limenho da estrutura administrativa paroquial significava ao mesmo tempo um investimento sobre os indivíduos, exemplar na intimidade penitencial e ainda uma preocupação comunitária, expressa na exigência de publicidade das marcas sacramentais. A administração pastoral revelava assim suas implicações propriamente políticas na medida em que se atinha ao governo das almas, através de um trabalho realizado justamente num campo intitulado “livre-arbítrio”. A partir dessas considerações, parece necessário analisar a missão peruana em perspectiva com a atuação das autoridades civis no mesmo período.

Parte II – Sobre a soberania. Autoridade e poder entre qualidade jurídica e bem comum.

O vice-reino do Peru em quatro pontos de vista.

1. A História segundo Pedro Sarmiento de Gamboa.

Para o leitor contemporâneo, percorrer as dedicatórias e os prólogos das obras publicadas no século XVI pode causar algum estranhamento. Acostumados por um lado com a aridez de um campo acadêmico fundamentado num aparente divórcio com qualquer pretensão estética, damo-nos com escritos onde é impossível separar a busca pelo argumento justo do aspecto retórico envolvido na sua apresentação. Esse mesmo movimento de aproximação entre lógica e estética concorre, por outro lado, para conferir aos textos da época uma clareza incomum. Ao ler os prólogos de livros como a *Historia natural y moral de las Indias* ou o *De procuranda Indorum salute*, tem-se a impressão de que pouco será acrescentado no decorrer do volume àquelas páginas iniciais. A especificação dos temas desenvolvida ao longo do corpo da obra era, portanto, precedida por uma série de textos que costumavam dar conta do conjunto central dos temas a serem discutidos. Claro está que não se trata de uma característica atávica dos escritos da época. Mas mesmo aqueles textos que receberam um tratamento mais precário por parte de seus autores reforçam essa percepção quando se nota que se trata muitas vezes de obras destinadas a um uso interno, seja por parte da hierarquia eclesiástica, seja nas instituições civis. Ao objetivo restrito que se colocavam, vários autores faziam corresponder uma apresentação pouco apurada dos temas. Este é o caso, por exemplo, da *Historia del origen*, de Martín de Murúa; se é certo que sua filiação linguística ao basco supunha uma relação apenas mediada com o castelhano¹, é necessário acrescentar ainda que esse escrito não se destinava a um círculo mais amplo que aquele representado pelos conventos mercedários no Peru. Esse exemplo negativo permite avaliar a importância então atribuída à publicidade, que assim intervinha na própria atividade da escrita. Mas há todo um conjunto de obras que permaneceram inéditas a despeito de seu tratamento formal bem acabado. Ora, como se viu a respeito de Acosta, a constituição de sua autoridade sobre o tema americano não supôs apenas o acerto ou o esmero de suas formulações, mas necessitou da permissão da censura para viabilizar o acesso ao público. Embora o silêncio prolongado imposto a diversas obras tenha importantes consequências para a análise de seu impacto, o próprio gesto proibitivo abre um leque de significados a serem estudados. Isto é particularmente verdadeiro para a *Historia Indica*, de autoria do soldado espanhol Pedro Sarmiento de Gamboa.

¹ BAYLE, Constantino. op. cit.

De forma análoga à riqueza que viria a caracterizar os capítulos iniciais das obras de Acosta, Sarmiento de Gamboa procurou inserir já nas primeiras páginas de sua *Historia* as questões de fundo que seriam tratadas ao longo da obra. Sendo assim, na dedicatória feita a Felipe II o autor apresentava os temas que estariam à base de suas formulações subsequentes:

Mas como el demonio viese cerrado este portillo, que había comenzado abrir, para meter por él disensiones y estorbos, tramó de hacer la guerra con los propios soldados que le combatían, que eran los mismos predicadores, los cuales comenzaron a dificultar sobre el derecho y título que los reyes de Castilla tenían a estas tierras. Y como vuestro invictísimo padre era tan celoso de su conciencia, mandó examinar este punto, cuanto le fue posible, por doctísimos letrados, los cuales, con la información que del hecho se les hizo fue indirecta y siniestra a la verdad, dieron su parecer diciendo que estos incas, que en estos reinos del Perú fueron, eran legítimos y verdaderos reyes de ellos, y que los particulares *curacas* eran y son verdaderos señores naturales de esta tierra, lo cual dio asa a los extraños de vuestro reino, así católicos como herejes y otros infieles, para que ventilasen y pusiesen dolencia en el derecho que los reyes de España han pretendido y pretenden a las Indias; por lo cual el emperador Don Carlos, de gloriosa memoria, estuvo a punto de dejarlas, que era lo que el enemigo de la fe de Cristo pretendía, para volverse a la posesión de las ánimas, que tantos siglos había tenido ciegas. Y todo esto sucedió por la incuriosidad de los gobernadores de aquellos tiempos en esta tierra, que no hicieron las diligencias necesarias para informar de la verdad del hecho, y por ciertas informaciones del obispo de Chiapa (...).²

Embora longo, esse excerto permite delimitar de forma clara o espaço político no qual o autor procurava intervir. Embora a única referência explícita seja aí endereçada ao “bispo de Chiapas”, ou seja, Las Casas, essa exclusividade era importante na medida em que reduzia os termos do debate a posições antitéticas. E a opção por interpelar justamente o dominicano não era secundária. Isso porque, a despeito da interdição parcial à circulação de suas obras, Las Casas encontrou no Peru uma região bastante fértil para as suas proposições. Se, por um lado, as menções feitas ao clérigo foram muito restritas em autores tão representativos quanto José de Acosta e Juan de Matienzo³, a semente lascasiana medrara com força entre as ordens mendicantes, adquirindo algumas simpatias mesmo numa instituição tão estranha ao dominicano quanto a Companhia de Jesus. Nesse caso, há de se citar não apenas uma figura

² SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. p. 20. O grifo é do autor.

³ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 30-37. MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 128-131.

como Blas Valera, mas também o próprio envolvimento de Luiz López com o processo inquisitorial contra Francisco de la Cruz, que teve por base a simpatia do jesuíta com relação a algumas das proposições lascasianas⁴. Note-se que a difusão dessas ideias no Peru contrastava com a entrada tardia que teve, no horizonte de Las Casas, o problema jurídico representado pelas violências perpetradas contra os índios da região. E foi com o fito de apresentar o problema às autoridades metropolitanas que o clérigo travou contato com algumas importantes personagens locais. Sendo assim, figuras tão influentes como Pedro Cieza de León, Domingo de Santo Tomás e Bartolomé de Vega contaram-se entre seus informantes peruanos⁵. Ora, esse conjunto de informações aponta para a pertinência da inserção de Las Casas como referência única a ser criticada pelo texto de Sarmiento de Gamboa. Posto que jamais esteve no Peru e tendo em vista que morrera em 1566, o dominicano cumpria na *Historia Indica* o papel de uma figura ausente que fazia referência clara a uma importante parcela do clero peruano e, ao mesmo tempo, impedia uma réplica na medida em que ninguém era implicado de forma direta. Foi a partir dessa estratégia que o autor chegaria ao ponto oposto da antinomia, de modo a esclarecer os dois lados da disputa, bem como sua posição na mesma:

(...) estando este caos y confusión de ignorancia por esta ocasión dicha tan derramado y esparcido por el mundo y tan arraigado en las opiniones de los más y más altos letrados de la cristandad, puso Dios en corazón a Vuestra Majestad que enviase a Don Francisco de Toledo, mayordomo de vuestra real casa, por virrey de estos reinos.⁶

Essas poucas considerações permitem que se compreenda o contexto imediato em que foi elaborada a *Historia* desse soldado espanhol. Aliás, caracterizá-lo na condição de “soldado” parece ser bastante adequado, haja vista a significação coeva dessa palavra. De acordo com Matienzo, “soldado” era a definição dada aos espanhóis que, por terem chegado à América após o término das grandes expedições de conquista, não usufruíram das mercês dadas pela Coroa aos primeiros conquistadores da terra⁷. Tratava-se, fundamentalmente, de um grupo de fidalgos aos quais foi vetado o acesso à mão de obra indígena, que fora até então facilitada aos espanhóis por meio da *encomienda*⁸. Ao mencionar essa figura, Matienzo demonstrava-se

⁴ COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús.” op. cit. pp. 40-51. BATAILLON, Marcel. op. cit. pp. 353-367.

⁵ PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 349-366. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 19-72. BATAILLON, Marcel. op. cit. pp. 317-367.

⁶ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. p. 20.

⁷ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 270-272.

⁸ Sobre o problema da distribuição da mão de obra, cf. ELLIOTT, John H. “A conquista espanhola e a colonização da América.” op. cit. ELLIOTT, John H. “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII.” Em: BETHELL, Leslie (org.). op. cit. v. 1. pp. 283-337.

preocupado com os potenciais distúrbios que poderiam ser causados pela inerente insatisfação dos soldados, dada a frustração de suas expectativas pela privação da principal fonte de riquezas na América, o trabalho indígena. Seu testemunho dava conta de uma realidade particularmente sensível na região de Charcas, desde onde escrevia esse funcionário. Essa situação não deve surpreender, dada a reputação de Potosi enquanto lugar de riqueza fácil, o que parece ter sido fundamental para a concentração de um grupo considerável de soldados na cidade, fato que ocasionou um sem-número de perturbações da ordem pretendida pelas autoridades⁹. Um dos expedientes destas, no intuito de esvaziar a pressão representada pelos soldados, foi empregá-los nas cada vez menos promissoras expedições de descoberta e de conquista¹⁰. Um exemplo notório nesse sentido foi representado pelo conquistador basco Lope de Aguirre, enviado para a inóspita bacia amazônica na expedição dirigida por Pedro de Ursúa e organizada pelo vice-rei Andrés Hurtado de Mendoza, marquês de Cañete, em 1560; sua rebelião contra a Coroa deve ser compreendida também como reação à marginalização dos soldados na sociedade colonial. Um percurso análogo foi empreendido por Sarmiento de Gamboa, que se engajou na exploração de regiões tão periféricas quanto as ilhas Salomão (1567-1569) e o estreito de Magalhães (1579-1580; 1581-1586)¹¹. Mas assim como ocorrera com outros soldados, a participação do autor da *Historia Indica* nessas expedições de conquista parece ter sido o lado reverso de uma relação bastante ambígua junto às autoridades. Embora pouco se saiba a seu respeito antes da expedição ao Pacífico, que lhe conferiria notoriedade no Peru, é certo que sua presença na região se devia às perseguições que sofrera na Nova Espanha por parte da Inquisição. A acusação de práticas mágicas recairia de forma insistente sobre Sarmiento de Gamboa, cujas condenações seriam objeto de sistemáticas comutações por parte das autoridades civis e eclesiásticas, junto às quais cultivava excelentes relações. Mas essa ambígua condição de soldado ao mesmo tempo perseguido e preferido pelas autoridades alcançaria um novo patamar com a chegada de Francisco de Toledo à região.

O primeiro contato entre Toledo e Sarmiento de Gamboa se deu logo após a chegada do vice-rei ao Peru, em 1569. Esse mesmo ano marcou o regresso da expedição às ilhas Salomão, que alcançava a costa peruana sob o signo da cizânia. Numa dinâmica quase que típica das expedições conquistadoras, cujo protótipo peruano fez enfrentarem-se figuras como Francisco Pizarro e Diego de Almagro, os expedicionários traziam junto consigo divergências quanto ao butim a ser atribuído a cada uma das partes. Segundo a versão apresentada por

⁹ PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 65-76.

¹⁰ A respeito dessa política, cf. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit. pp. 569-577.

¹¹ ALBA, Ramón. "Prólogo." Em: SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 5-13.

Sarmiento de Gamboa, a ele caberia o principal das riquezas encontradas, dada sua condição de único animador numa viagem marcada pela incredulidade de seus membros¹². Ora, o julgamento do vice-rei era decisivo para a resolução dessa contenda, donde se iniciaram os contatos entre o governante e o soldado. A partir desse acontecimento, ambas as figuras tiveram uma atuação muito conectada. Já por ocasião de sua visita geral, iniciada em 1570, Toledo engajaria Sarmiento de Gamboa na condição de alferes geral, cosmógrafo e historiador. Desde então, até 1572, este se dedicaria a um projeto particularmente visado pelo vice-rei: a composição de sua *Historia Indica*. Em realidade, essa obra faria parte de um conjunto mais ambicioso, que incluiria três volumes. O primeiro deles preocupar-se-ia com a descrição geográfica da região por parte do cosmógrafo; o segundo volume, a *Historia*, procuraria dar conta do passado das populações indígenas locais; o último volume narraria os acontecimentos sucessivos à chegada dos espanhóis no Peru¹³. Até onde se sabe, apenas a segunda parte foi composta e chegou até os dias de hoje, o que supõe uma sua priorização por parte do autor. Mas o patrocínio conferido por Toledo a essa *Historia* não assegurou sua publicização. Se o fato de o manuscrito ter sido encontrado nos Países Baixos sugere uma tentativa alternativa de publicação após a negativa oficial da censura espanhola, o fato é que o livro apenas viria à luz em 1906¹⁴.

Esses poucos elementos relativos ao percurso de Sarmiento de Gamboa permitem que se levantem algumas questões acerca de sua obra. Em primeiro lugar, é necessário sublinhar o caráter oficial que Toledo pretendia imprimir-lhe. Este ficava evidente pela *Fe de la probanza y verificación de esta historia* com que Toledo, por meio de seu secretário, Alvaro Ruiz de Navamuel, dava um fecho à *Historia*¹⁵. Nessa perspectiva, a obra em questão refletiria a posição institucional adotada em seu governo no que tange ao tema indígena. O fato de esse escrito voltar-se para a narração do passado das populações nativas não significava, portanto, que se estivessem descartando as discussões mais atuais que então se travavam na região a respeito dessas populações. Pelo contrário, como é possível depreender das citações acima, Sarmiento de Gamboa tinha como objeto questões urgentes que determinaram, inclusive, a antecipação da redação da segunda parte de seu projeto tripartite. E, de fato, se o governo de Toledo foi marcado por diversas polêmicas, a execução do Inca Tupac Amaru parece ter sido o ponto que encontrou mais resistências entre os próprios apoiadores do vice-rei. Mesmo um entusiasta do governante como Acosta classificou como temerária essa decisão¹⁶. A debilidade

¹² SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 121-215.

¹³ Idem. p. 25.

¹⁴ ALBA, Ramón. op. cit. pp. 11-12.

¹⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 172-178.

¹⁶ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 132-133.

dos apoios à eliminação física da dinastia incaica pareceu não escapar à atenção do próprio Toledo, que desenvolveu e explorou habilmente a tese da conspiração contra o domínio castelhano sobre o Peru no intuito de justificar suas atitudes¹⁷.

Anos antes, o tema já fora objeto das atenções de Matienzo, que cumprira um papel relativamente importante nas tratativas diplomáticas que foram realizadas junto ao Inca Titu Cusi Yupanqui sob o governo de Lope García de Castro. Com o intuito de valorizar sua iniciativa, o ouvidor começava a descrição de sua embaixada com referência à suposta ameaça de formação de uma coligação que reuniria contra o domínio espanhol o Inca de Vilcabamba e os rebeldes índios chiriguano e diaguita, que protagonizavam então uma série de levantes no Alto Peru¹⁸. Frente a isso, a ação diplomática ficaria justificada na medida em que se tornaria necessário dissuadir o Inca de suas pretensões anti-espanholas, que poderiam, no caso de concretizada a aliança, pôr em risco o controle do interior peruano como um todo. Mas Matienzo já não era uma voz isolada a denunciar o risco de um levante generalizado. Também a documentação produzida para denunciar o *Taki Onqoy* procurou enfatizar o caráter conspiratório e geograficamente amplo desse movimento. Não é secundário o fato que, da mesma forma como ocorreria com Matienzo e com Sarmiento de Gamboa, um dos principais denunciadores dessa conspiração, o clérigo Cristóbal de Albornoz, viria a engrossar as fileiras dos apoiadores de Toledo: Albornoz desempenharia um importante papel nas visitas eclesiásticas então patrocinadas pelo governante.

Mas a tese conspiratória alimentada por essas figuras alcançaria ainda outro patamar ao ser associada à ameaça de invasão da região pelos protestantes. Um documento muito próximo a Toledo em seu teor antilascasiano, o anônimo *Memorial de Yucay*, de 1571, iria ainda mais longe ao articular diretamente a ameaça herege à ameaça indígena, incluída aí a resistência de Vilcabamba¹⁹. O próprio vice-rei contribuiu decisivamente para criar uma verdadeira consciência do risco representado pelo estreito de Magalhães. A vulnerabilidade dessa região, secundada pela instabilidade da retaguarda chilena, marcada por guerras contra os araucanos, abria aos inimigos da fé o acesso às riquezas peruanas. Independentemente de sua veiculação por parte dos diversos autores, a presença protestante no Pacífico era um fato consumado, o que reforçava a ameaça propalada pelo governante. Seguindo os passos de Fernão de Magalhães, o corsário inglês Francis Drake inaugurou um período de intensa atividade pirata na região²⁰. Sua atuação chegou mesmo às portas de Lima com o ataque

¹⁷ Idem. pp. 132-139.

¹⁸ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 294-310.

¹⁹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 135-136. BATAILLON, Marcel. op. cit. pp. 317-333.

²⁰ A esse respeito, cf. MACLEOD, Murdo J. "A Espanha e a América: o comércio atlântico, 1492-1720." Em: BETHELL, Leslie (org.). op. cit. v. 1. pp. 339-390.

promovido ao porto de Callao em finais da década de 1570. Ainda que pouco relevantes no que tange ao montante de recursos desviados por essa modalidade, a proximidade dos ataques piratas com relação à cabeça das instituições imperiais na região aguçou a percepção da ameaça que vinha do mar e, quem sabe, poderia desdobrar-se numa verdadeira invasão herética. Essa consciência da vulnerabilidade da região encontraria um tênue reflexo no próprio Acosta, que fez referência na *Historia* à expedição de Drake, ao mesmo tempo em que ressaltava o caráter despovoado do estreito de Magalhães, de onde obtivera informações através do piloto Fernando Alonso²¹. É, aliás, muitíssimo provável que suas referências insistentes às ilhas Salomão sejam fruto da expedição de Sarmiento de Gamboa; lembre-se a esse propósito que ambos estiveram a serviço de Toledo durante sua estadia em Cusco.

A essa altura, o percurso de Sarmiento de Gamboa mostrava-se mais uma vez emblemático. Isso porque o soldado fora nomeado capitão da expedição punitiva que perseguiu o próprio Francis Drake até o estreito de Magalhães. Diga-se de passagem, com essa nomeação o soldado via interrompido mais um processo inquisitorial no qual se envolvera. Seja como for, a retirada dos piratas da região não acalmou os ânimos locais, que se deram com o trabalho de sugerir medidas que afastassem uma eventual invasão. Se a ocupação da costa, especialmente aquela chilena, era uma preocupação muito cara a Toledo, restava por resolver o problema representado pelo estreito ao sul²². Com esse objetivo em mente, as autoridades locais investiram Sarmiento de Gamboa da tarefa de reivindicar junto à Coroa a ocupação da região com o objetivo de impedir ou de controlar a passagem de embarcações estrangeiras para o Pacífico, prevenindo assim um eventual ataque ao Peru. Efetivamente, as duas últimas décadas da vida de Sarmiento de Gamboa se consumiram nos inúmeros périplos decorrentes de sua nomeação por Felipe II como governador do estreito de Magalhães. Duas expedições de ocupação não vingariam devido aos contratempos dos mais diversos, de modo que o soldado jamais retornaria à região até sua morte, em 1592.

Mas o trecho acima transcrito sequer mencionava tais ameaças, ainda que a percepção delas fosse extremamente aguda, como se viu, no grupo próximo a Toledo. Ali se estava a comentar um problema muito mais insidioso, interno aos próprios espanhóis, que teriam se dividido em suas opiniões a respeito dos títulos de domínio. Frente a essa ameaça, e de modo análogo à intervenção militar muitas vezes operada pelo próprio Sarmiento de Gamboa, este tomava a frente na defesa da posição do vice-rei. Mas esses dois movimentos não eram separados pelo próprio autor: a tese do domínio espúrio de Castela, se bem que fosse aventada inicialmente pelos próprios espanhóis, “deu azo aos estranhos de vosso reino

²¹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 123-125, 225, 230.

²² MACLEOD, Murdo J. op. cit.

[Castela], tanto católicos como hereges e outros infiéis, para que ventilassem e pusessem questionamentos no direito que os reis de Espanha pretenderam e pretendem sobre as Índias”²³. Embora não fosse mencionado de maneira expressa, o conjunto discursivo acerca da ameaça de invasão herética era acionado aqui pela menção aos questionamentos feitos à legitimidade do domínio espanhol sobre o Peru. Contudo, apesar dessa proliferação de inimigos, o alvo imediato a ser atingido eram os próprios predicadores espanhóis. Mobilizar o tema do diabo para caracterizá-los como meros títeres sob seu comando era apenas parte da estratégia retórica utilizada pelo autor. O que se reivindicava nesse documento, de resto como em grande parte das relações que procuram afirmar seu ponto de vista em detrimento dos demais, era a legitimidade de uma narrativa que teria por base uma experiência direta junto ao objeto narrado. Isso porque, segundo Sarmiento de Gamboa, o problema da discussão acerca dos títulos de domínio seriam os maus informes com que a Coroa se munira para adotar sua política a esse respeito. Ora, o autor descrevia os pareceres que decidiram pela injustiça dos títulos americanos como apenas indiretamente informados acerca do tema. E aqui adquire sentido a insistência do soldado em sublinhar que seu relato teria se baseado no trato direto com os próprios índios²⁴. Diga-se de passagem, não faltaram denúncias quanto ao caráter forçado dos testemunhos dados pelos nativos ao autor²⁵. Seja como for, a *Historia* de Sarmiento de Gamboa refletiu muito dos lugares de onde falam seus informantes, donde uma posição francamente cusquenha na hierarquia de temas e de personagens tratados ao longo de seu livro. Tal posicionamento se revelava mesmo em suas críticas aos Incas. De fato, a centralidade incaica não era algo que particularizava essa obra, tendo marcado a geração de cronistas da década de 1550, tais como Cieza de León e Juan de Betanzos, sendo também um reflexo de seus informantes cusquenhos; ao mesmo tempo em que se cristalizava essa tendência, também a língua-geral adotada no Peru tendia cada vez mais a coincidir com a variante cusquenha do quíchua²⁶. Esse eixo “cuscocêntrico” foi fundamental na narrativa articulada pelo autor com vistas ao desencargo da consciência de Felipe II a respeito de seu domínio peruano.

Pode parecer paradoxal que uma obra tão rica em termos etnográficos se prestasse a

²³ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. p. 20.

²⁴ Idem. pp. 172-178.

²⁵ ALBA, Ramón. op. cit. p. 11.

²⁶ A respeito dessa centralidade cusquenha nos relatos produzidos nessa época, cf. PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 15-63. TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 11-15. Com relação a um raro exemplo documental a refletir uma tradição narrativa alternativa, a *Nueva Corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 29-65. Para uma discussão metodológica acerca da utilização de crônicas coloniais para o estudo do período pré-hispânico, cf. MILLONES SANTAGADEA, Luis. op. cit. pp. 106-116.

uma desvalorização tão sistemática do passado indígena²⁷. Em consonância com a discussão acerca dos títulos de domínio, tratava-se mais especificamente de negar a existência de qualquer autoridade incaica sobre a região. Desde o início, chama a atenção a entrada tardia dos Incas na cena peruana, que teria lugar apenas no capítulo IX. Antes disso, Sarmiento de Gamboa realizaria uma discussão acerca das origens dos homens americanos, inclusive dos primeiros habitantes da região de Cusco²⁸. É com um capítulo sugestivamente intitulado “Como os Incas tiranizaram as terras das *behetrias*” que o autor introduzia o Tahuantinsuyo em sua narrativa²⁹. Com isso, a *Historia* procurava estabelecer um dado básico da posição de seu autor com respeito à resistência de Vilcabamba: os Incas não teriam o direito de se reivindicar enquanto povoadores *originais* do Peru e sequer da restrita região do vale de Cusco. Ao contrário, o que ficava apenas sugerido pela defesa da tese segundo a qual a região fora ocupada primeiramente pelos descendentes de Jafé era antes uma vinculação original do lugar aos próprios espanhóis³⁰. Seja como for, já se encontrava mobilizada aqui uma retórica que procurava opor os Incas aos “naturais”, desnaturalizando assim seu domínio.

Seguir a narrativa do autor é um exercício de inventário dos variadíssimos epítetos negativos com os quais ele procurou caracterizar e desmerecer a “tirania” Inca sobre os legítimos povoadores originários das regiões por eles dominadas. Um dos primeiros alvos contra os quais a *Historia* se voltava eram as “fábulas” incaicas que teriam procurado legitimar aquele governo. Era com esse espírito que se procedia à negação de Viracocha como herói fundador de Cusco e da dinastia Inca. Pelo contrário, a inauguração dinástica teria ocorrido sob o signo dos múltiplos defeitos de Manco Capac e dos seus. Esse indelével pecado original estaria à base de uma ilegitimidade obstinadamente repostada pela dinastia Inca, que atentaria contra alguns fundamentos do direito natural. A própria constituição matrimonial da dinastia, marcada pela recorrência do incesto inaugurado desde a união entre Manco Capac e sua irmã, Mama Huaco, atentaria contra uma das leis mais elementares da natureza, passível de ser intuída pela simples razão³¹. Mas ao lado de práticas que violariam a lei natural, tais como o incesto, o concubinato e a poligamia, haveria ainda outro conjunto de maus costumes que Sarmiento de Gamboa mobilizava com particular interesse. Saltam aos olhos do leitor as quebras de pactos promovidas pelos Incas: extermínio de inimigos, traições entre parentes,

²⁷ Sobre a riqueza dessa e de outras obras, cf. MILLONES SANTAGADEA, Luis. op. cit. Para uma posição laudatória, cf. LEVILLIER, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso Argentino, 1942 [1935]. t. III.

²⁸ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 27-50. Acerca da posição do autor no interior das discussões quanto à origem do homem americano, cf. GLIOZZI, Giuliano. op. cit. pp. 160-168.

²⁹ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 50-51.

³⁰ GLIOZZI, Giuliano. op. cit. pp. 39-43.

³¹ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 54-61.

entronização de bastardos, desrespeito de acordos. Todos os governantes Incas, desde seu humilde cantão cusquenho até seu soberbo controle sobre todo o Peru, estariam maculados por tais crimes. Dessa constatação, o autor avança ainda mais na deslegitimação dos títulos do domínio Inca, que teria se baseado antes na força que no livre consentimento de seus súditos. Ora, a *Historia* foi pródiga em inventariar os diversos levantes dos povos submetidos, explicando-os como sintoma de um domínio baseado não na vontade, mas no medo e no interesse. É sintomática acerca da perspectiva do autor sua constatação de que a resposta dos governantes às rebeliões teriam variado entre o extermínio e o deslocamento de populações inteiras³². Mas nem o uso indiscriminado do terror teria dado aos Incas a estabilidade sobre suas conquistas, que tiveram que ser constantemente refeitas por cada governante recém-entronizado. E todo esse esforço teria por objetivo alimentar a soberba de um reduzido grupo que, desde Cusco, praticava uma política tributária de rapina para com seus governados. Com essas considerações, o autor eliminava ainda a possibilidade de legitimar o regime incaico sob a alegação do domínio voluntário, um dos títulos de conquista definidos como justos por parte de Vitoria³³.

Um comentário particular se faz necessário com relação ao capítulo L, intitulado *Tupac Inca Yupanqui va a conquistar y allanar los collas alzados*³⁴. Com esse item, Sarmiento de Gamboa procurava estender as críticas à pretensa legitimidade incaica às demais autoridades locais, que eram igualmente evocadas por aqueles que criticavam os títulos castelhanos. Ora, se o autor procurara demonstrar que o domínio incaico não era de modo algum originário, seria possível ainda concluir pela legitimidade das demais instâncias de mando, que preexistiram e teriam sobrevivido ao Tahuantinsuyo. Frente a isso, a *Historia* procederia a uma contestação da possível originalidade dos curacas. Isso porque estes seriam fruto da reforma administrativa realizada por Tupac Inca Yupanqui em seus domínios. O momento não poderia ser mais significativo: a constituição dos curacas teve lugar logo após a eliminação de mais uma revolta dos collas³⁵ e obedeceria a uma intenção do Inca de melhor controlar seus domínios. Com isso, o governante substituíra as autoridades tradicionais e originárias, os *sinchis*, pelos curacas, que eram por ele nomeados de modo a ser-lhe obedientes. Essa reforma de Tupac Inca Yupanqui teve por efeito eliminar a última figura que poderia reivindicar alguma legitimidade originária na região, o *sinchi*. Note-se, contudo, que mesmo antes de reportar sua extinção, Sarmiento de Gamboa também fizera referência aos costumes viciosos deles

³² Idem. op. cit. pp. 110-111.

³³ VITORIA, Francisco de. op. cit. p. 110.

³⁴ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 130-132.

³⁵ Palavra pela qual se definem, grosso modo, as populações aimarás em muitos documentos da época.

próprios³⁶. Essa precisão, que interrompia curiosamente o desenrolar da narrativa, é importante na medida em que eram diversas as autoridades menores a reivindicarem a originalidade de suas prerrogativas nos mais diversos pleitos jurídicos que então se travavam. Diga-se de passagem, a proliferação dos pleitos entre os índios era objeto de preocupação e de sanções por parte de Toledo, que procurou restringi-los de diversas maneiras³⁷. É interessante notar o contraste marcado desse posicionamento acerca do povoamento originário se analisadas as formulações já mencionadas de Acosta e de Murúa. Se as *behetrias* apareceram nesses como em outros autores enquanto elemento negativo a fundamentar o desvalor atribuído às populações originárias, a conquista Inca teria como consequência benéfica a civilização progressiva dos índios peruanos. Como se viu, tratar-se-ia de um processo análogo, em Acosta, àquele que teria se verificado na Nova Espanha, onde os mexicas teriam trazido consigo uma série de conquistas culturais ausentes entre os chichimecas. Ao mesmo tempo em que chichimecas (para Acosta) e urus (para Murúa) jogavam um papel de destaque na definição de uma *origem ainda presente a ser superada*, Sarmiento de Gamboa optou por trilhar um caminho inverso, que passava forçosamente pela afirmação da *impossibilidade de reivindicar uma continuidade entre origem e presente*.

Mas seria com a descrição da guerra ocasionada pela sucessão de Huayna Cápac, que opôs os irmãos Atahualpa e Huáscar Cápac, que a narrativa de Sarmiento de Gamboa chegaria ao seu ápice. Atahualpa era ligado à linhagem quitenha da descendência de Huayna Cápac; em oposição a ele, Huáscar Cápac representava a linhagem cusquenha. É importante que se faça referência nesse sentido à discussão acerca do papel estruturante representado pelas disputas sucessórias que opunham, ritualmente, as parcialidades *hanan* e *hurin* que orientavam a visão de mundo andina³⁸. Seja como for, o eixo “cuscocêntrico” da *Historia Indica* guiaria também aqui as formulações de seu autor. Isso porque a vitória obtida pelo pretendente “bastardo”, Atahualpa, acabaria com qualquer legitimidade jurídica passível de ser reivindicada para justificar os títulos incaicos, mesmo após toda a negação sistemática desenvolvida ao longo do livro. Com esse espírito, Atahualpa sequer seria inserido na linhagem apresentada na *Historia*, que se encerrava com Huáscar Cápac quando de seu assassinato pelos enviados de seu meio-irmão. Se a dinastia Inca se iniciara com um incesto, seu fecho ocorreria através de um fratricídio. Mas restaria ainda uma última possibilidade dinástica que fez com que Sarmiento de Gamboa acrescentasse, logo em seguida, que Huáscar, ao contrário de todos seus

³⁶ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 103-106.

³⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 491-500.

³⁸ MILLONES SANTAGADEA, Luis. op. cit. pp. 143-149.

antecessores, não teria deixado herdeiros legítimos³⁹. Por outro lado, o autor não encontrava qualquer problema em recuperar com tintas positivas a figura de Pizarro, que era por ele absolvido pela execução de Atahualpa, legítima segundo o autor⁴⁰. Nesse ponto, a *Historia Indica* se aproximava das obras de Diego de Trujillo e de Pedro Pizarro, autores que recuperaram uma tradição positiva da conquista, num projeto bibliográfico que gozava da simpatia de Toledo⁴¹. Esse governante, aliás, mostrou-se particularmente benévolo nos favores concedidos aos veteranos da conquista, figuras outrora controversas que ganhavam agora um inédito amparo oficial.

Tal fato ficaria evidenciado no capítulo LXX, em que se procurava dar um fecho à narrativa da história dos Incas⁴². Em síntese, o entrevero entre Atahualpa e Huáscar Cápac era ali recuperado sob o signo da autodestruição. Nesse sentido, os Incas não teriam sido apenas tiranos contra os “naturais”, mas contra si próprios, como o atestavam as sucessivas quebras de pactos e as traições que foram narradas na *Historia*. A introdução da figura de Pizarro a essa altura adquiria contornos providenciais, o conquistador funcionando como instrumento da punição divina contra os pecados cometidos pelos índios⁴³. Esse fato seria corroborado pelo espetáculo que teria sido a improvável vitória militar lograda pelos poucos conquistadores espanhóis contra o vasto e poderoso Tahuantinsuyo⁴⁴. E com isso a conclusão não se fazia esperar: não haveria, segundo Sarmiento de Gamboa, qualquer direito legítimo nativo, pois os Incas não eram os “naturais” de seus domínios, pelo contrário, atentavam contra o direito natural, eram tiranos contra si próprios e não possuíam herdeiros legítimos; Huáscar Cápac não deixara linhagem, sendo que os que ainda pleiteavam algo nesse sentido seriam antes bastardos. Interessante notar que o critério para definição da bastardia é a patrilinearidade, incompatível com o sistema de parentesco andino. Observe-se que algumas disposições de Toledo acerca dos costumes nativos procuram, na mesma época, impor a patrilinearidade aos índios⁴⁵. Foi nesse exato ponto que o autor da *Historia* introduziu finalmente o tema dos Incas de Vilcabamba. Ora, após terem fechadas todas as vias de acesso à legitimidade de seu regime, Manco Inca Yupanqui, o Inca-fantoches estabelecido pelos espanhóis em 1534, que havia se

³⁹ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 165-167.

⁴⁰ Idem. pp. 165-167.

⁴¹ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 137-139. PORRAS BARRENECHEA, Raúl. “Prólogo – Una relación inedita de la conquista del Peru: la cronica de Diego Tujillo, soldado de Pizarro em Cajamarca.” Em: TRUJILLO, Diego de. *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*. Sevilha: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1948 [1935]. pp. 13-42.

⁴² SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 167-170.

⁴³ Idem. pp. 167-170.

⁴⁴ A esse respeito, cf. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit. pp. 491-538.

⁴⁵ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 217-266. A respeito dos sistemas de parentesco andinos, cf. MILLONES SANTAGADEA, Luis. op. cit. pp. 137-143.

rebelado contra estes no ano seguinte, bem como seus sucessores, viam legitimada qualquer ação unilateral por parte do vice-rei, que ainda era adicionalmente justificada dado o estado de revolta em que se encontravam aqueles índios.

Isto posto, é interessante retomar a discussão sobre a justiça dos títulos de domínio castelhano sobre o Peru. Sarmiento de Gamboa pretendia que tais títulos residissem sobre a justa guerra empreendida contra a revolta Inca. As boas relações entre os revoltosos de Vilcabamba e as autoridades espanholas, finalmente estabelecidas na década de 1560 começaram a se degradar por conta da atuação em moldes extirpadores dos agostinianos na região⁴⁶. É nesse sentido que se deve ler o suplício do frei Diego Ortiz, que fora acusado de envenenar Titu Cusi Yupanqui. O endurecimento promovido por seu sucessor, Tupac Amaru, manifestou-se na execução de um enviado de Toledo, o que teria dado ensejo ao início das hostilidades por parte do vice-rei. Ora não é de modo algum accidental o fato de 1572, ano de conclusão da *Historia Indica*, coincidir com a data da execução de Tupac Amaru. É importante mesmo lembrar que, por essa ocasião, Toledo e Sarmiento de Gamboa encontravam-se precisamente em Cusco. Por esse motivo, a questão dos títulos de domínio parecia estar, aos olhos das autoridades locais, na ordem do dia, donde a segunda parte do projeto editorial de Sarmiento de Gamboa ter sido adiantada com relação às demais. Em última instância, o principal intento desse livro era dar subsídios factuais à atitude belicosa e unilateral de Toledo frente aos índios revoltados. Se o elogio a Francisco Pizarro era o outro lado da deslegitimação da dinastia de Atahualpa, essa personagem oferecia um precedente importante à execução do último Inca de Vilcabamba. Toledo deveria ser objeto de um julgamento análogo ao dispensado a Pizarro, que aparece na *Historia* como instrumento divino. O regicídio promovido pelo vice-rei não poderia ser criticado na medida em que não haveria rei constituído.

É interessante ainda observar que Sarmiento de Gamboa mobilizava o próprio Francisco de Vitoria para corroborar seu posicionamento, declaradamente antilascasiano. Isso porque o autor situava a ação espanhola nos quadros da introdução e da salvaguarda da lei natural, na hipótese de que os demais títulos Incas fossem legítimos, o que, como se viu, não se verificaria sob nenhuma circunstância. Note-se, contudo, que a leitura de Vitoria realizada por Sarmiento de Gamboa era bastante seletiva, na medida em que a defesa da lei natural era objeto de sérias ressalvas, ainda que ambíguas, por parte do dominicano⁴⁷. Seja como for, o autor da *Historia Indica* mobilizou os mais variados argumentos no sentido de cumprir a contento a missão que lhe fora destinada por Toledo. E, de fato, uma série de medidas levadas a cabo por este foi consequente no intuito de amplificar o impacto daquela obra. Por essa

⁴⁶ WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 267-269.

⁴⁷ VITORIA, Francisco de. op. cit. pp. 93-96.

época, o governante deu início a uma grande campanha de recolhimento e de eliminação de livros favoráveis à posição lascasiana, fato que impediu ou restringiu a circulação de várias obras no Peru. Muitos dos escritos de Las Casas foram então apreendidos e destruídos, ao passo que foram diversas as crônicas do período cujo título é o único indício que resta nos dias de hoje. Embora não seja possível atribuir com certeza a Toledo o desaparecimento de tais volumes, seus nomes são bastante sugestivos quanto a um conteúdo possivelmente indesejável por parte do governante⁴⁸. Em realidade, é possível verificar um movimento generalizado de restrição aos cronistas que se dedicaram ao estudo do passado indígena, o que não ocorreu apenas no Peru, mas que se expressou no silenciamento de autores tais como Bernardino de Sahagún ou Agustín de Zárate⁴⁹.

Mas o fato de a *Historia Indica* não ter sido publicada impunha uma limitação importante às ações de Francisco de Toledo, que via obstado um dos elementos centrais de sua política reformadora. Ora, é possível aventar que a obra de Sarmiento de Gamboa não veio à luz em razão de seu descompasso perante as questões que eram discutidas à época na Espanha, onde se deu sua censura. Isso porque a forma direta com que o soldado tratava do assunto dos justos títulos, sem dúvida candente no Peru sob a polêmica aberta pela execução de Tupac Amaru, contrastava com a discrição de autores, tais como Acosta, que se dedicaram ao tema de forma rápida, tendo como pressuposto, e não como objetivo, a legitimidade do domínio castelhano. Ora, a obra de um autor como Matienzo, que demonstrava uma preocupação semelhante à de Sarmiento de Gamboa, tivera uma sorte análoga à *Historia Indica*⁵⁰. Acosta se declarava mesmo aborrecido por ter que escrever sobre um tema aparentemente já resolvido em proveito da Coroa⁵¹. Assim, se por um lado Sarmiento de Gamboa cumpria o objetivo a que se propunha, talvez acender a polêmica acerca dos justos títulos em plena década de 1570 não fosse algo desejável para a Coroa, às voltas com uma campanha de grandes proporções de difamação na Europa. Efetivamente, é preciso notar o caráter particularmente peruano da discussão tardia dos justos títulos⁵². Nesse sentido, o silenciamento imposto a Sarmiento de Gamboa, bem como a condenação de Toledo no processo de residência que teve lugar logo após sua volta à Europa, podem ser compreendidos dentro de um movimento análogo ao silenciamento imposto a Las Casas e aos seus partidários. Ao mesmo tempo, o sucesso de uma posição média tal como aquela assumida por Acosta

⁴⁸ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 137-139.

⁴⁹ Idem. pp. 137-139.

⁵⁰ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 6-16.

⁵¹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 302-311.

⁵² HANKE, Lewis. op. cit. pp. 273-289.

adquiriria significado nesse contexto⁵³. De modo análogo, ganha relevo ainda o contraste entre a defesa realizada por parte de Sarmiento de Gamboa da desacreditada tese neoplatônica acerca da origem atlântida e bíblica dos povos americanos, em contraposição à franca ironia adotada por Acosta, que declara mesmo “rir-se” de Platão a esse respeito⁵⁴. Se o próprio Sarmiento de Gamboa pressentia a fragilidade dessa teoria⁵⁵, o jesuíta avançava a tese da origem recente do povoamento americano, num projeto radicalmente impiedoso com relação às tentativas prévias de defesa do monogenismo, sendo que o único postulado respeitado que restava de pé era o da origem adâmica do homem americano. A essas posições antagônicas corresponde uma tentativa de justificação do domínio castelhano que correu de maneira bastante diversa por parte desses autores: com base principalmente nas desacreditadas bulas de doação papal por parte da *Historia Indica*⁵⁶; através do apelo direto, por Acosta, ao “direito de gentes” para justificar o duplo domínio, da Igreja e da Coroa, sobre a América⁵⁷. Como não poderia deixar de ser num soldado que aspirava à nobreza, a *genealogia* e a *origem* eram conceitos chave para a compreensão da história dos índios segundo Sarmiento de Gamboa.

2. A vontade de saber de Polo de Ondegardo.

A trajetória e os escritos de Polo de Ondegardo apresentariam um contraste significativo com relação àquilo que foi dito anteriormente a respeito de Sarmiento de Gamboa. Este, uma figura constitutivamente ambígua em sua condição de soldado, não teve a oportunidade de fazer circular as ideias contidas em sua *Historia Indica*. Como se viu, mesmo entre os aliados de Toledo, o apoio radical dado aos seus atos por Sarmiento de Gamboa representava um obstáculo à nova agenda política estabelecida com a consolidação das instituições imperiais na América, de modo que o autor soava como uma voz dissonante no consenso pretendido pela Coroa. Perante o ostracismo a que foi relegada sua principal obra, seria significativo o contraste representado pela ampla divulgação dada aos manuscritos de Ondegardo. Ao contrário daquele, este se tornou uma verdadeira autoridade no que tangia aos costumes dos índios peruanos. O próprio Sarmiento de Gamboa o mencionaria de forma insistente em sua *Historia Indica*, apresentando-o como principal promotor da descoberta e da eliminação das múmias incaicas⁵⁸. Ondegardo também seria objeto de repetidas citações por

⁵³ PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 201-202.

⁵⁴ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 65-67.

⁵⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 29-32.

⁵⁶ Sobre as discussões a respeito da validade das bulas papais, cf. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria*. op. cit. pp. 62-66.

⁵⁷ GLIOZZI, Giuliano. op. cit. pp. 311-317.

⁵⁸ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 61-69, 125-127, 136-137 e 147-150.

parte de autores tão importantes quanto Acosta ou Matienzo⁵⁹. No caso do jesuíta, essa citação seria tanto mais relevante na medida em que o autor era bastante econômico nas referências a autores contemporâneos; mais que citá-lo, Acosta chegaria mesmo a atribuir a Ondegardo a condição de autoridade fundamental para a escrita do capítulo da *Historia* dedicado às tradições peruanas.

Para compreender a contento o significado da obra e da trajetória de Ondegardo, é importante levar em consideração que se trata de uma figura oriunda de uma geração ligeiramente anterior àquela à qual pertenceram os demais autores analisados até aqui. O contexto ao qual responde essa personagem era, portanto, diverso daquele que conformou as trajetórias de Toledo, de Acosta ou de Toribio de Mogrovejo. Contudo, Ondegardo cumpriu um papel de suma importância para a reorientação missionária e política sofrida na região a partir da década de 1560, o que traria consequências fundamentais para os autores que o sucederam. Sua trajetória é mesmo passível de ser confundida com traços originários da nova agenda política esposada a partir de então pela Igreja e pelas instituições civis do vice-reino. Contudo, mesmo toda essa carga de significados não impediu que a maior parte dos escritos desse funcionário permanecesse inédita até inícios do século XX⁶⁰. Ainda assim, restaria uma pequena exceção que deve ser mencionada a esse respeito, posto que significativa. Já em 1585, um pequeno texto de Ondegardo, intitulado *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*, seria incluído no material publicado pela oficina de Antonio Ricardo por ordem do III Concílio Provincial de Lima⁶¹. Mas embora essa publicação póstuma (o autor morrera em 1575) sugerisse uma sintomática associação desse autor com um dos grandes marcos da virada ortodoxa ocorrida na região, é impossível extrair apenas desse fato uma ideia correta acerca da trajetória que alimentou suas considerações a respeito da problemática indígena.

Em verdade, todo o percurso inicial do autor na região distou bastante de sua imagem posteriormente difundida, que não sem razão seria associada à ortodoxia religiosa e à autoridade imperial. Ora, em contraste com essa personagem, a relação travada inicialmente por Ondegardo junto às diversas autoridades que lutavam pelo poder na região pode ser considerada vacilante. E se o ano de 1548 ficaria marcado na história local por conta da derrota maior sofrida pelos *encomenderos* frente a Pedro de la Gasca, essa viragem teria um significado especial para a trajetória daquele funcionário. Não é secundário a esse respeito que a potência

⁵⁹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 119-122 e 176-177. ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 247, 254-255, 287, 297, 314, 339, 343-346 e 415.

⁶⁰ Sobre a dificuldade de publicação das obras de Ondegardo, inclusive devido à incerteza da autoria de muitas delas, cf. ALONSO, Alicia e GONZÁLEZ, Laura. op. cit. pp. 7-25.

⁶¹ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit. pp. 182-201.

dos *vecinos* rebelados fosse uma das tônicas dominantes da *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada em 1555 por Agustín de Zárate, tio de Ondegardo⁶². Esse fato confere inteligibilidade àquela fidelidade vacilante acima mencionada. Dada a incerteza representada pelo equilíbrio de forças existente entre moradores e representantes da Coroa, tornava-se compreensível a oscilação dessa personagem entre o vice-rei Blasco Nuñez Vela e aqueles que levaram à sua execução, agrupados no partido dos irmãos Pizarro. A prisão de Ondegardo por parte das forças de la Gasca, ocorrida em 1546, precipitou seu engajamento definitivo na defesa da autoridade da Coroa no Peru. Em consequência, sua trajetória posterior a essa conversão à causa realista corresponderia a uma defesa sistemática das prerrogativas da Coroa frente aos anseios autonomistas acariciados por muitos *vecinos*. Mesmo sua posterior identificação com a política levada a cabo por Toledo pode ser compreendida nesses quadros. Mas antes mesmo da chegada desse governante à região, Ondegardo assumiria algumas funções militares por ocasião das diversas revoltas que teimaram em eclodir entre moradores insatisfeitos. Essa personagem atuaria não apenas na repressão do partido de seu ex-aliado Gonzalo Pizarro, mas também ajudaria a dismantelar a revolta encabeçada em 1553 por Francisco Hernández Girón, que pôs em questão o controle das instituições imperiais sobre Cusco. Comprovada sua fidelidade à causa realista, essa figura seria recompensada com *encomiendas* e com minas, o que conferiu à sua trajetória um caráter bastante diverso daquela representada por soldados como Lope de Aguirre ou Sarmiento de Gamboa. Ao mesmo tempo em que este último seria agraciado com o título tão marginal quanto duvidoso de governador do estreito de Magalhães, Ondegardo construiria uma carreira mais sólida e menos espetacular, amealhando postos que levariam até sua nomeação, em 1558, como corregedor da cidade de Cusco. É possível afirmar que a cessão de favores oficiais corresponderia a uma aceitação facilitada de seus escritos na região.

Mas se o final da década de 1540 marcaria a opção definitiva dessa personagem pela autoridade real, os últimos anos da década seguinte teriam também um papel central para a constituição de suas reflexões acerca das tradições indígenas. Como se viu, Ondegardo ocupava então o cargo de corregedor em Cusco, o que lhe proporcionava um ponto de vista privilegiado com relação aos índios, posto que se lhe facultavam diversas informações a respeito destes. Foi munido desse conjunto de dados que o funcionário pôde apresentar aos olhos dos demais espanhóis a “descoberta” que ficaria por muito tempo associada ao seu nome: tratava-se da reconstituição da verdadeira “teia idolátrica” representada pelas huacas que permaneceram

⁶² MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 66-100. Sobre a obra de Zárate, cf. PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 161-190.

discretamente presentes em torno das quatro coordenadas do Tahuantinsuyo⁶³. Essa descoberta não poderia deixar de ter grande impacto, posto que sua localização, o coração administrativo da Coroa nos Andes centrais, evidenciava as dissimulações indígenas que medravam no próprio quintal dos espanhóis. Na verdade, essa descoberta deu azo a inúmeras denúncias de teor semelhante, sendo Cusco o epicentro a partir do qual se estenderia uma geografia idolátrica de amplo alcance. A aplicação do mesmo princípio usado por Ondegardo em Cusco permitiu-lhe descobrir um sem-número de huacas escondidas em outras localidades. Foi nesse momento que se deu a descoberta dos túmulos e das múmias dos Incas, tida por Sarmiento de Gamboa, como se viu, enquanto um dos principais feitos daquele funcionário. Essa nova ferramenta, utilizada de forma exemplar pelo corregedor cusquenho, daria subsídios imprescindíveis à atividade iconoclasta levada a cabo a partir de então por missionários e por outros funcionários reais, que reproduziriam com relativo sucesso nos diversos povoados pré-hispânicos o modelo empregado inicialmente por Ondegardo na antiga capital do Tahuantinsuyo⁶⁴.

Num texto muito comentado pela historiografia peruanista, o estudioso Guillermo Lohmann Villena caracterizou a realidade peruana da década de 1560 sob o signo da “incerteza” e da “expectativa”⁶⁵. A perspectiva de estabilização alcançada pelo governo de Hurtado de Mendoza, entre 1556 e 1560, logo seria rompida sob a dúvida sistemática levantada ao mesmo tempo por diversos autores. Tomada de consciência e prurido reformista tornaram-se as palavras de ordem de uma geração que se via às voltas com problemas tão grandes quanto variados. Do declínio da produção de prata à fragilidade das instituições imperiais sobre uma região pródiga em revoltas, passando pela suspeita já mencionada acerca de uma vasta articulação (indígena e protestante) contra o domínio espanhol no Peru, tudo concorreu para alimentar uma inquietação que viria a deixar fartos desdobramentos documentais⁶⁶. Nesse contexto, a descoberta realizada pelo corregedor no final da década de 1550 alimentaria num outro sentido as angústias que se propagaram nos anos seguintes. Como se viu, a atitude imediatamente posterior à descoberta das huacas não se fez esperar e tomou a forma de sua eliminação. Mas essa destruição física dos signos idolátricos não apagava da

⁶³ Sobre a importância simbólica dessa divisão espacial do “Império dos quatro cantos”, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 122-124.

⁶⁴ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 99-107. Sobre a relação entre os modelos de organização urbana espanhola e indígena, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 101-136.

⁶⁵ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Étude préliminaire.” Em: MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. I-LXIX.

⁶⁶ A respeito da riqueza documental desse período, veja-se a periodização proposta por Franklin Pease. PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 15-63. Sobre as variações a produção de prata no Alto Peru, cf. BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, GUERRA, Maria, LADURIE, Emmanuel Le Roy e MORRISSON, Cécile. “Sur les traces de l’argent du Potosí.” Em: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v. 45, n. 2, 1990. pp. 483-505.

consciência dos espanhóis a percepção de sua onipresença no vice-reino. Fossem pequenos objetos, fossem elementos inescapáveis da paisagem, tudo poderia servir aos índios para manter viva sua “religião” anterior à chegada dos espanhóis. O próprio Ondegardo parecia se dar conta desse fato tão desanimador à prática missionária ao mencionar o caráter sagrado atribuído à própria terra que se pisava em Cusco, objeto que fora sob o domínio incaico de transposição desde regiões longínquas do império⁶⁷.

É importante recordar a essa altura que a nova consciência que então despontava acerca da precária penetração do cristianismo entre os índios não teve nos missionários seu núcleo inicial. O próprio fato de a denúncia de Polo de Ondegardo ter formado um modo de proceder que se tornaria típico nos futuros extirpadores, a começar por Francisco de Ávila, é por si só revelador⁶⁸. E se aquela figura pode ser considerada prototípica, o fato é que foram os funcionários reais o grupo responsável pela primeira difusão da tese da insuficiência evangelizadora e da consequente onipresença idolátrica. Apenas com o passar do tempo essa posição fincaria suas raízes no interior do clero peruano. Mas mesmo após instaurar-se entre os religiosos, o tema idolátrico ainda conheceria um percurso bastante atribulado até tomar de assalto o topo da hierarquia eclesiástica local. Basta comparar as disposições tomadas no II e no III Concílio de Lima para constatar o crescente peso dessa temática; em contraste com sua institucionalização na década de 1580, o II Concílio Limenho optara por manter, em linhas gerais, a abordagem instituída pela primeira evangelização a respeito dos costumes indígenas⁶⁹. Não era estranha, portanto, a partir desse ponto de vista, a proximidade finalmente cultivada por Ondegardo, nos últimos anos de sua vida, perante Toledo. Embora não encontrasse naquele funcionário um patrocinador direto, fica evidente a convergência de suas considerações com a tese da “idolatria insurreccional”, advogada num nível institucional pelo vice-rei. Para compreender essa convergência é preciso atentar à importância que a constatação da deficiência missionária adquiriria, ainda que num contexto discursivo estranho a Ondegardo, na medida em que acenava com a possibilidade de estabelecer “idólatras” e “rebeldes” num mesmo campo semântico. Mas ao mesmo tempo em que se prestava às extrapolações mais radicais, representadas por Toledo e por Sarmiento de Gamboa, as considerações de Ondegardo serviram igualmente àquelas figuras, tais como Acosta, que não partilhavam dessas consequências conspiratórias. Não era de modo algum inocente, portanto, que o já mencionado *Tratado* tenha sido veiculado junto com o material produzido a mando do

⁶⁷ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 97-106. Sobre o caráter simbólico atribuído pelos índios à paisagem, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 29-65.

⁶⁸ Sobre a forma como ocorreu a denúncia de Ávila, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 148-154.

⁶⁹ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 167-178.

III Concílio Limenho, que cristalizava o revés sofrido nas últimas décadas do século XVI pelos representantes da primeira evangelização. Da mesma forma, seria sintomática a receptividade demonstrada por Toledo com relação à figura do funcionário, o qual se encontraria engajado até sua morte na visita geral que o governante realizava nas suas jurisdições.

Mas as boas relações cultivadas entre Ondegardo e Toledo devem ser matizadas para que se compreenda com mais precisão o sentido de seus escritos. Ora, à diferença do que ocorreu com Sarmiento de Gamboa, o funcionário não poderia ser contado entre os colaboradores mais estreitos do vice-rei; sua obra prestava-se ao uso por parte do governante, mas de forma alguma reivindicava de forma explícita sua agenda política, com a qual Ondegardo dificilmente concordaria em seus pontos mais extremados. Sendo assim, entre os posicionamentos encampados na *Historia Indica* e as considerações avançadas pelo funcionário havia uma grande distância. Essa discrepância merece ser relevada para que se compreenda melhor o alcance das considerações tecidas por Ondegardo, bem como sua aceitação por parte de um conjunto mais amplo de autores. Ainda que exista uma inegável convergência de fundo entre ambas as personagens, a análise de suas particularidades confere uma maior riqueza para a compreensão do panorama relativamente heterogêneo que se delineava no Peru entre as décadas de 1560 e de 1580. Nesse sentido, parece pertinente colocar em perspectiva com a *Historia Indica* a análise da obra de Ondegardo intitulada *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*. Diga-se de passagem, a opção pela leitura da *Relación* e não do *Tratado* ou da *Instrucción sobre las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su gentilidad* se deve exclusivamente à dificuldade do acesso à edição da *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, aparecida em 1916. Certamente que a leitura de Polo aqui empreendida ressona-se dessa lacuna, embora a obra analisada propicie algumas discussões muito a propósito das questões que vem sendo analisadas até o momento. Trata-se de um manuscrito aparecido em 1571, data que corresponde ao contexto marcado pelos primeiros anos do governo de Toledo. Aliás, a possível utilização posterior da *Relación* por parte do extirpador Francisco de Ávila apenas reforça a tese da importância adquirida por Ondegardo na paulatina constituição de um dispositivo institucional de extirpação da idolatria⁷⁰.

Assim como ocorre na *Historia* elaborada por Sarmiento de Gamboa, é notória a riqueza da *Relación* em termos de dados etnográficos acerca das populações peruanas. Ambos os autores, aliás, são fartamente utilizados nos estudos contemporâneos acerca das populações indígenas. Mas já a partir da leitura do título do manuscrito de Ondegardo é

⁷⁰ ALONSO, Alicia e GONZÁLEZ, Laura. op. cit. pp. 7-9.

possível ter uma ideia acerca da distância que sua obra carrega com relação ao livro do soldado. Assim como na *Historia Indica*, o ano de seu aparecimento é central para compreender a *Relación*. Lembre-se que por essa época já era franca a deterioração das relações com o Inca resistente, que redundaria em sua morte no ano seguinte. Tendo em vista esse acontecimento⁷¹, é possível mesmo sustentar que o autor procurava expressar naquela altura uma objeção importante à política de ruptura com o passado incaico proposta pelo conjunto das medidas patrocinadas por Toledo. Nesse sentido, discorrer sobre “o notável dano que resulta de não guardar aos índios seus foros”⁷² era um gesto carregado de significado profundo na época da redação do manuscrito, municiando mesmo aqueles que criticavam a pretensão de derrocar os costumes indígenas em proveito de uma nova ordem, em tudo distinta da anterior. A esse propósito deve-se lembrar que o próprio Toledo teve que transigir com uma série de costumes nativos, fosse de bom grado, fosse pela constatação da impossibilidade de eliminar num horizonte imediato tradições tão arraigadas. Um exemplo disto pode ser encontrado em suas disposições no que tange à escolha da língua em que estas seriam apregoadas; era notório nesse sentido o contraste existente entre a defesa inicial do emprego exclusivo do castelhano e a utilização das línguas nativas como meio necessário para a divulgação das ordenações ulteriores. Mesmo assim, essas mesmas disposições deixam claro que a ruptura desejada por Toledo com relação ao passado indígena era substancialmente mais radical que aquela advogada por outras personagens, tais como Ondegardo ou Acosta⁷³.

Essa contraposição certamente não colocava o autor da *Relación* num campo integralmente oposto ao do vice-rei, havendo entre ambos, como se viu, uma convergência de fundo entre suas formulações. Ainda assim, as questões específicas levantadas por Ondegardo tornavam ainda mais clara sua distância perante a política oficial. Isso adquiria um sentido tanto mais relevante na medida em que o funcionário escolheu como objeto central para a *Relación* um tema particularmente sensível ao vice-rei: o funcionamento do sistema tributário⁷⁴. A tributação foi um dos principais temas a inquietar as autoridades e os cronistas das décadas de 1560 e de 1570. E isso não era para menos, posto que tal problema dizia respeito à própria viabilidade das instituições imperiais no Peru, ao fundamento material da soberania. Sempre premidos pela perspectiva de redução das receitas advindas da extração de prata, diversos autores deram-se com o tema fiscal anos antes das medidas postas em prática

⁷¹ Sobre a relação entre ontologia e acontecimento, cf. BADIOU, Alain. op. cit.

⁷² ONDEGARDO, Polo de. op. cit.

⁷³ TOLEDO, Francisco de. op cit. v. 1. pp. 61-64. v. 2. p. 31.

⁷⁴ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. Sobre o tema da tributação num contexto minerador, cf. GRESPAN, Jorge L. da S. “Urbanização e economia mineradora na América: o caso de Potosi.” Em: AZEVEDO, Francisca L. N. de e MONTEIRO, John M. (orgs.). *Raízes da América Latina*. São Paulo; Rio de Janeiro: Edusp; Expressão e Cultura, 1996. pp. 303-316.

nesse campo por Toledo. Juan de Matienzo fornece um exemplo de particular interesse, posto que lidava cotidianamente, desde sua província de Charcas, onde se localizava Potosi, com o tema. Em seu *Gobierno del Perú*, esse autor propôs uma reforma integral do sistema de arrecadação de impostos instituído inicialmente pela Coroa, tendo em vista o desarranjo que diagnosticava nesse domínio⁷⁵. Ora, de modo semelhante a Matienzo e a Toledo, Ondegardo era um intransigente defensor das prerrogativas imperiais no Peru. Sua discordância com relação ao vice-rei tinha início quando da definição do grau a que deveriam chegar as reformas a serem instituídas no sistema tributário peruano.

Já na *Introducción da Relación*, seu autor afirmava que os costumes indígenas que não se demonstrassem contrários à lei natural seriam legítimos e deveriam ser respeitados pelos espanhóis⁷⁶. Esse ponto de partida o aproximava ainda mais daquilo que seria formulado, anos depois, nos escritos de Acosta⁷⁷. Seria uma tônica comum a ambos, portanto, a preocupação com as deletérias consequências advindas do desmanche das instituições nativas por parte das autoridades castelhanas. Ao menos em potência, então, os costumes indígenas seriam passíveis de demonstrar um valor positivo. A partir dessa constatação, Ondegardo empreenderia uma descrição minuciosa da ordem que se guardava sob o governo Inca no que se refere ao domínio particular dos tributos. Mas essa descrição tinha de se haver, na *Relación*, com uma discussão mais ampla e anterior acerca do próprio valor do direito, ou melhor, do *foro*⁷⁸. Isso porque o autor procurava reivindicar, em marcado contraste com Toledo, que o direito só possuía valor na medida em que era objeto de reconhecimento por parte de seus sujeitos. Daí a necessidade de “guardar aos índios seus foros”, conforme a fórmula adotada no próprio título da *Relación*. Em decorrência desse fato, seria ilegítima qualquer tentativa de fazer com que os nativos obedecessem a um corpo legal que lhes fosse estranho. É importante notar que mesmo as disposições de Toledo conheceriam uma marcada mudança de tom a partir de meados da década de 1570. Isso talvez tenha ocorrido devido à impossibilidade de efetivar de modo integral suas medidas hispanizantes, o que pode ser inferido por sua contínua retificação. A partir de então, a ênfase das disposições do vice-rei pareceria recair antes na legitimidade das decisões baseadas nos costumes locais, de modo a deixar de lado a anterior insistência na justeza de seu conteúdo⁷⁹. Em verdade, a inflexão dada por Toledo em suas disposições ancorava-se na importância que o tema dos costumes adquiria no pensamento jurídico da época, o que viria a se cristalizar na obra do jesuíta espanhol Francisco Suárez,

⁷⁵ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 44-47.

⁷⁶ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 35-39.

⁷⁷ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 30-37.

⁷⁸ Para uma discussão acerca do foro, cf. PRODI, Paolo. op. cit.

⁷⁹ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Introducción.” Em. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 1-5.

especialmente em seu *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, publicado em 1612⁸⁰. Essa discussão não era indiferente ao contexto peruano. Anos antes, em 1604, o franciscano Miguel de Agia, atuante na região no final do século XVI, publicava seu *Tratado que contiene tres pareceres graves en derecho sobre servicios personales y repartimientos de indios*, onde insistia nos poderes locais como espaço por excelência de legitimação das leis⁸¹.

Nesse sentido, Ondegardo não pode ser lido de forma alguma como uma voz isolada a reclamar a validade parcial dos foros locais, ainda que em sua versão indígena. Mesmo sua ação iconoclasta com relação às huacas deve ser lida a partir dessas questões. Embora Sarmiento de Gamboa apresentasse o zeloso corregedor de Cusco como o campeão da ortodoxia, o soldado não tinha nenhum interesse em apresentar ao leitor as motivações dadas por Ondegardo para suas atitudes, que caminhavam num sentido diverso daquelas esposadas pela *Historia Indica*. Como foi mencionado anteriormente, Sarmiento de Gamboa pode ser contraposto a autores como Acosta, Vitoria e Ondegardo ao fundamentar sua defesa das prerrogativas da Coroa numa narrativa de ordem cronológica; ao contrário, a *Relación*, assim como a *Historia natural y moral de las Indias*, fazia intervir o direito natural, cujo universal acesso pela simples razão marcaria o limite após o qual seria legítima toda e qualquer derrogação dos costumes que se demonstrassem contrários à natureza. Claro que o próprio Sarmiento de Gamboa apresentava, com o intuito de reforçar sua posição, o argumento da recorrente quebra da lei natural por parte dos índios. A diferença reside aqui no fato de a economia de sua *Historia Indica* privilegiar argumentos de natureza histórica, ao contrário do que ocorre nos demais autores citados. Essas considerações permitem identificar as gradações e objetos diversos que tinham em Toledo e em Ondegardo seu interesse demonstrado no que toca aos costumes nativos. Isto teria desdobramentos importantes quando se pensa no objeto da *Relación*, o campo tributário. Ora, enquanto a esse respeito o vice-rei procederá a uma reforma radical em seus princípios, que incluiria a realocação de grandes contingentes populacionais, o veterano funcionário chamava a atenção, ao contrário, para a necessidade de estabelecer uma continuidade entre os costumes seguidos sob o regime incaico e as novas disposições a serem adotadas pelo governo dos espanhóis.

Essas considerações com relação a Ondegardo pressupõem uma sua posição com relação ao passado incaico que dista bastante daquilo que seria avançado anos depois por Sarmiento de Gamboa. À diferença da *Historia Indica*, a *Relación* fazia diversas referências à lei inca nas quais transparece um reconhecimento de sua relativa legitimidade. Em que pesem os abusos pontuais perpetrados pelos antigos governantes do Peru, a verdadeira tradição jurídica

⁸⁰ A esse respeito, cf. ZERON, Carlos A. de M. R. op. cit.

⁸¹ RUIZ, Rafael. "A interpretação das leis reais." op. cit.

por eles constituída teria o mérito maior de ter sido responsável pela ruptura com um estado anterior de completa anomia⁸². A tese do papel civilizatório do regime incaico perante um estado anterior de penúria civilizacional tornar-se-ia uma importante vertente teórica que ganharia sua máxima expressão nos *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega. Note-se que a publicação dessa obra em Lisboa, isto é, fora dos laços mais estreitos nutridos entre autoridades imperiais e o mundo editorial, sugere que a mensagem pró-indígena de um autor que denominava a si próprio como “Inca” não era tão bem vista pelo Estado castelhano. De fato, nada poderia estar mais distante da campanha difamatória levada a cabo por Toledo e por Sarmiento de Gamboa. Mas ao conferir legitimidade às instituições jurídicas e políticas nativas, Ondegardo não se colocava em defesa de sua manutenção integral. Se a avaliação negativa característica da *Historia Indica* procurou fornecer o fundamento ideológico da ruptura radical proposta pelas reformas toledanas perante os costumes indígenas, o reconhecimento de sua validade não fazia de Ondegardo um defensor de sua preservação integral. O respeito aos costumes era não apenas uma posição de princípios, desde que estes não ferissem a lei natural, mas também um tópico estratégico: apenas a apropriação das tradições poderia garantir, nessa perspectiva, que as reformas pretendidas se enraizassem de modo efetivo entre os nativos. Antes, portanto, de passar à ação, um passo necessário seria a constituição de um conhecimento acerca dos costumes locais, procedimento em muito semelhante ao sistema de adaptação cultivado pelos jesuítas. Em última instância, a própria denúncia de Ondegardo a respeito das huacas dissimuladas na paisagem de Cusco pode ser lida nesses termos. O respeito às tradições indígenas deve ser qualificado pelo conhecimento, não sendo de modo algum estranho ao procedimento denunciatório, mas reforçando-o inclusive. Sendo assim, o autor esforçou-se no sentido de reconstituir, ainda que brevemente, as origens da história peruana, donde a referência ao estado de anomia política que teria antecedido a ordem instituída com os Incas. Diga-se de passagem, a exemplo do que ocorreu com muitas das obras anteriormente citadas, a *Relación* também recorreria à tradição narrativa estabelecida em Cusco, ponto central da carreira administrativa percorrida por Ondegardo. Esse fato é significativo quando se aprecia o peso que tem para o autor o período incaico, fundamento da legitimidade da tradição política local. É possível objetar esse argumento ao lembrar que Sarmiento de Gamboa partiu da mesma tradição cusquenha para chegar a uma desvalorização da memória oficial Inca. Mas é importante notar que o gesto através do qual esse autor inverteria a hierarquia de valores atribuídos ao passado nativo preservaria, ainda que sob o signo do desvalor, a centralidade do governo incaico que, efetivamente, representou um

⁸² ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 35-39.

período relativamente curto da história andina⁸³. Assim como viria ocorrer em Acosta e em Murúa, eram as *behetrias* que assumiam, na *Relación*, um caráter antinatural; ao contrário, seria através das guerras travadas antes da chegada dos espanhóis que as populações conquistadas pelos Incas teriam sido convertidas a uma vida de costumes policiados. Ainda que esse processo histórico fosse reconhecido como insuficiente, donde a necessidade de retificações parciais, Ondegardo distava bastante da leitura absolutamente negativa cultivada por Sarmiento de Gamboa a respeito da expansão incaica. Ora, as considerações avançadas por este autor em sua *Historia Indica* faziam figurar no mesmo campo semântico as *behetrias* e o governo “natural”, contra os quais teriam se oposto as guerras levadas a cabo pelos Incas, sempre fundamentadas em motivos ilegítimos. É verdade que Ondegardo não deixava de identificar diversas manifestações de abusos cometidos por parte dos governantes Incas. Mas mesmo esses elementos terminam por conviver, ainda que de maneira confusa, com uma *pax incaica* devidamente instituída e salutar ao bem comum da região. É interessante lembrar o que foi dito anteriormente a respeito de Acosta, que em sua *Historia* representaria os governantes incaicos como “tiranos”, reconhecendo com esse termo ao mesmo tempo a existência de alguma ordem política, ainda que excessiva em seus métodos. Com relação a Ondegardo, enfim, sua apreciação semelhante à do jesuíta redundaria num posicionamento segundo o qual caberia aos governantes espanhóis eliminar essa ambígua solução de continuidade entre tirania e ordem, de modo a separar aquilo que era legítimo daquilo que representasse uma afronta à lei natural⁸⁴.

Também no que se referia ao tema específico tratado pela *Relación*, os tributos, o elogio de seu autor à ordem deixada pelo Inca não representava uma voz solitária no Peru. Embora a um primeiro olhar pareça estranha ao tema, a valorização dos quipos empreendida por Acosta confluiria com a opinião apresentada a esse respeito por Ondegardo⁸⁵. Isso porque a forma escolhida pelo jesuíta para apresentar esse sistema de registros pressupunha sua íntima articulação com os procedimentos administrativos do governo incaico. De modo mais preciso, essa conexão dar-se-ia justamente no que tangia ao controle contabilístico dos tributos. Essas considerações presentes na *Historia* indicam que se tratava de uma tradição narrativa que se alimentava fartamente das pontuações feitas por Ondegardo, embora não pudesse ser considerada sua exclusividade. Ainda assim, muito do sucesso dessa tradição residia na caracterização avançada pelo funcionário. Ao contrário de autores como Sarmiento

⁸³ Para uma periodização da história peruana anterior à presença europeia, cf. MURRA, John V. op. cit.

⁸⁴ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 45-46.

⁸⁵ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 324-326.

de Gamboa e Juan de Matienzo⁸⁶, que destacavam a exploração abusiva instituída pelos Incas com respeito aos tributos, a *Relación* reivindicava o caráter justo da arrecadação incaica. Um exemplo dessa apreciação ficava por conta da referência feita ao tratamento diferenciado dispensado pela administração indígena aos velhos, aos doentes e às viúvas, que eram dispensados de pagar impostos⁸⁷. Mesmo naqueles pontos em que revelaria traços tirânicos, e em profunda consonância com aquilo que seria defendido anos depois por Acosta, o governo incaico conteria um significado fundamentalmente positivo. Exemplo sintomático nesse sentido era o elogio feito por Ondegardo à restrição adotada antes da chegada dos espanhóis à circulação dos índios, o que teria permitido aos mesmos desenvolver uma ligação com a terra particularmente benéfica à sua estabilização política⁸⁸. Frente ao inegável acerto das disposições deixadas pelo Inca aos seus sucessores, seria forçoso por parte das autoridades espanholas manterem essa ordem tão salutar.

Esse seria um dos pontos centrais do projeto de reforma esposado por Ondegardo. Isso porque, aos seus olhos, o grande erro das autoridades coloniais residiria na sua insistência em instituir uma ordem integralmente nova no Peru. Essa verdadeira obsessão reformista teria eliminado do horizonte dessas autoridades o caminho, mais fácil, de aperfeiçoamento da ordem pré-hispânica. Na contramão da reabilitação dos conquistadores operada por Toledo e por Sarmiento de Gamboa, Ondegardo reputava àqueles, bem como às primeiras autoridades coloniais, muitos dos problemas que atormentavam a região ainda na década de 1570. O autor insistia na tese de que o desconhecimento a respeito de muitos costumes favoráveis à nova ordem castelhana teria atrasado ou mesmo obstado a tarefa evangélica e civilizadora dos recém-chegados. Mas essa crítica não adquiria na *Relación* a coloração radical impressa na mesma época pelos defensores das ideias de Las Casas. Nesse sentido, é importante evocar a breve biografia do funcionário, acima mencionada: seria temerário atribuir a esse defensor sistemático das prerrogativas imperiais da Coroa castelhana uma crítica em bloco a essa mesma autoridade. Pelo contrário, Ondegardo assumia uma posição prudente ao elogiar os representantes locais da Coroa, tais como Hurtado de Mendoza e ainda Diego López de Zuñiga y Velasco (conde de Nieva, vice-rei entre 1561 e 1564)⁸⁹. Aliás, mesmo a escolha do objeto a ser elogiado não era secundária quando se percebe que se tratava dos vice-reis que mais se aproximaram do ideal concretizado com Toledo de instituição de uma soberania da Coroa no Peru⁹⁰. É importante, pois, fazer uma precisão a esse respeito. Em marcada diferença do que

⁸⁶ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 130-132. MATIENZO, Juan de. op. cit. p. 7.

⁸⁷ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 46-50.

⁸⁸ Idem. pp. 71-78. Sobre o tema da circulação no Tahuantinsuyo, cf. MURRA, John V. op. cit.

⁸⁹ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 35-39.

⁹⁰ LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Introducción." op. cit. v. 1.

ocorrera, por exemplo, nos escritos de Las Casas, a *Relación* empregava uma ordem narrativa que inseria os erros cometidos pelos espanhóis fora do plano da intencionalidade. Eliminado qualquer traço de dolo, era possível prosseguir com a crítica à prática engendrada pelas autoridades com relação aos índios sem tantas preocupações quanto à reação oficial. Dessa forma, Ondegardo procurava evitar qualquer interpretação de sua obra com fins de criticar os títulos castelhanos de domínio, exatamente o que havia sido feito com as obras do dominicano. A “ignorância invencível” na qual se encontrava a figura real e, no limite, todos os espanhóis preocupados com o problema indígena, desencarregaria suas consciências de qualquer imputação que porventura lhes fosse endereçada.

Ao mesmo tempo em que realizava essa discreta defesa da autoridade castelhana sobre o Peru, o funcionário real se dava com a tarefa de abrir caminho no conhecimento dos costumes indígenas. É verdade que o conhecimento adequado da realidade na qual se pretendia intervir era uma preocupação comum a várias das propostas reformadoras surgidas na década de 1560⁹¹. Mas coube a Ondegardo o singular trabalho de tematizar antes o próprio conhecimento que as reformas a serem empreendidas com base nele. Ao mesmo tempo, ao retirar sua argumentação do campo da disputa política, a *Relación* colocava como objeto de crítica a própria ignorância. Se é evidente que o autor propunha uma série de reformas, estas ficavam obliteradas por uma posição francamente pedagógica. Com relação ao tema da tributação, tratava-se de demonstrar, ou melhor, de ensinar que o imposto por cabeça seria daninho ao governo dos índios. A esse respeito, Ondegardo procura criticar a tese, segundo ele equivocada, que fundamentara tal posicionamento. Esse gesto não era gratuito. Na mesma época era possível assistir a autores como Matienzo justificarem essa modalidade tributária como forma de conceder liberdade individual aos índios, tradicionalmente vitimados por seus curacas⁹². Contudo, observava Ondegardo, a introdução dessa modalidade tributária teria se mostrado profundamente daninha à estruturação das comunidades em torno dos *ayllus*, onde o chefe de família desempenharia um papel determinante na divisão do trabalho individual⁹³. Outro ponto em que fica clara a disposição pedagógica da *Relación* dizia respeito à denúncia da incompreensão espanhola acerca da estrutura de propriedade tripartite adotada no Tahuantinsuyo, onde se dividida as terras entre o Inca, o sol e a comunidade. Mais uma vez a ignorância intervinha para explicar as verdadeiras aberrações administrativas criadas com a chegada dos espanhóis, que teriam transigido com situações tão absurdas como a *encomienda*

⁹¹ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Étude préliminaire.” op. cit. pp. VI-XXI.

⁹² MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 44-47.

⁹³ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 164-165.

de terras das comunidades⁹⁴. O conhecimento dessa realidade anterior à chegada dos espanhóis, tão necessário às medidas a serem implementadas por eles, era ainda complicado pela miríade de particularidades herdada do Inca. Os *mitimaes*, populações conquistadas que haviam sido deslocadas territorialmente pelas autoridades incaicas devido à iminência de sua revolta, seriam um exemplo a evidenciar a impropriedade com que os espanhóis agiram no Peru: a ignorância a respeito dessa condição levou as novas autoridades a misturarem de modo irremediável populações nativas e adventícias por ocasião da concessão de *encomiendas*⁹⁵. Note-se que a própria existência desse fenômeno fundamentou, em Sarmiento de Gamboa, apreciações negativas com relação aos abusos perpetrados pelos Incas, que teriam levado a cabo seu projeto tirânico ao preço do deslocamento forçado de populações inteiras⁹⁶. Seja como for, no que toca a Ondegardo, a incompreensão mútua das instituições tributárias e fundiárias por ele denunciada teria levado ao fenômeno da profusão de pleitos jurídicos entre índios e espanhóis. Essa hipertrofia das causas judiciais também seria, como se viu, um objeto tratado de forma atenta por Toledo⁹⁷. O trato constante nos tribunais seria identificado pelo governante como um dos elementos mais nocivos ao bom andamento das atividades produtivas peruanas, na medida em que uma grande quantidade de trabalho em potencial seria desviada por conta da “obsessão” indígena pelas disputas nos tribunais. É interessante notar que Ondegardo tinha plena consciência por essa época do declínio da produção de prata pela qual passava o Peru, consciência essa que parecia compartilhada pelo vice-rei, uma vez que muitos dos seus esforços direcionaram-se para recuperar a pujança mineradora, ameaçada com o esgotamento dos veios de superfície⁹⁸. Se, por um lado, respondeu-se a essa crise de produção com a introdução de uma série de técnicas que permitiram a exploração dos veios mais profundos, urgia igualmente resolver o problema cada vez mais grave da mão de obra, que se ressentia ainda da variação demográfica negativa sofrida pela população indígena⁹⁹. Muitas propostas surgiram com o intuito de aperfeiçoar a utilização dessa mão de obra, sendo que o combate aos pleitos indígenas deve ser lido nesses quadros. Novamente, o saber aparecia como objetivo maior a fundamentar qualquer reforma consequente na administração peruana: por um lado, a aquisição de conhecimento sobre os costumes nativos permitiria dar subsídios às decisões tomadas pelos juízes a respeito das disputas já iniciadas; por outro lado, a atenção dispensada a esses costumes tornaria vinculante a obediência dos índios às decisões

⁹⁴ Idem. pp. 52-63.

⁹⁵ Idem, ibidem. pp. 65-71. Acerca dos *mitimaes*, cf. MURRA, John V. op. cit.

⁹⁶ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 110-111.

⁹⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 491-500.

⁹⁸ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 114-171. BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, GUERRA, Maria, LADURIE, Emmanuel Le Roy e MORRISSON, Cécile. op. cit.

⁹⁹ A esse respeito, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 135-152.

tomadas pelas justiças espanholas, de modo a viabilizar o encerramento desses tratos.

Como se viu, as considerações feitas por personalidades do mundo laico não eram de modo algum estranhas ao problema religioso no Peru. Isso se aplicava de forma particular à figura de Ondegardo, que teve um papel ímpar na constituição da tese da onipresença idolátrica. Mesmo em seu comentário ao campo tributário, a princípio tão distante de qualquer preocupação evangélica, o autor destacava importantes desdobramentos para o problema missionário. Embora a *Relación* não fosse o escrito em que o autor desenvolveu sistematicamente suas considerações sobre a tarefa evangelizadora, algumas observações pontuais permitem que se precise, em linhas gerais, sua posição relativa nas disputas que se travavam a esse respeito. E foi com um capítulo aparentemente estranho ao tema que Ondegardo introduziu o tema do batismo. Logo após identificar os perigos resultantes da atribuição de *mitimaes* a *encomenderos*, o autor atentava para o perigo análogo de dar aos índios o batismo de modo leviano¹⁰⁰. Isso porque, segundo o autor, os índios acreditariam na compatibilidade de suas crenças com o cristianismo. Frente a isso, o batismo não seria suficiente para marcar uma renúncia definitiva com relação às múltiplas e complementares “religiões” nativas¹⁰¹. Acosta também não seria indiferente a esse tema e notaria, anos mais tarde, em termos muito semelhantes, que a grande dificuldade do trabalho missionário na América não era converter os índios ao cristianismo, mas instituir sua exclusividade perante as demais crenças nativas¹⁰². Essa convergência tornaria ainda mais significativa a inserção do *Tratado* de Ondegardo no material do III Concílio Limenho. Diga-se de passagem, não é secundário observar a aproximação entre a família de Ondegardo e a Companhia de Jesus, onde militariam alguns de seus descendentes¹⁰³. Seja como for, fato que já se observou anteriormente, é importante ressaltar que também esse diagnóstico partiu de uma autoridade civil, ou melhor, de um conjunto de autoridades civis. Aliás, não é secundário que esse problema seja relacionado com um problema tributário através do uso da *analogia*¹⁰⁴. Outro elemento significativo que pode ser observado na obra de Ondegardo diz respeito à figura diabólica. Também nesse campo o autor jogou um papel de suma importância no deslocamento sofrido pelo demônio, que, a diferença do que ocorria na obra de um Domingo de Santo Tomás, passou a conhecer na narrativa daquele funcionário real um papel central

¹⁰⁰ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 65-71.

¹⁰¹ Idem. Com relação ao tema, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 335-349.

¹⁰² ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 245-247.

¹⁰³ ALONSO, Alicia e GONZÁLEZ, Laura. op. cit. pp. 9-17.

¹⁰⁴ A respeito da analogia, embora a cronologia trabalhada pelo autor centre-se no século XVII, cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1966]. Trad. Salma T. Muchail. pp. 37-39.

como responsável último pela difusão das idolatrias no Peru¹⁰⁵. A esse respeito, Acosta nada mais faria que uma recolha e sistematização de uma tradição narrativa prévia que atribuía ao demônio um papel central na discussão sobre a evangelização.

Mas havia um entrecruzamento fundamental que fez com que o interesse missionário se implicasse com o objeto do livro, o problema tributário. Isto é possível posto que todo o elogio contido na *Relación* residisse em grande parte na utilidade que poderiam ter as instituições Incas para a evangelização. A “tirania” desses governantes teria realizado um serviço aos missionários ao fixar os índios em suas terras. De sua parte, o diagnóstico do problema missionário coincidia em parte, para o autor, com algumas das preocupações caras a Acosta e ao III Concílio Limenho, que sublinhariam igualmente a fragilidade da presença missionária junto aos índios. Mas se estes tinham os olhos postos sobre a frágil estrutura eclesiástica no Peru, eles não eram indiferentes à necessidade de fixação dos catecúmenos como condição necessária ao bom andamento da missão. Ao chamar a atenção para o saudável costume incaico de ater os índios à terra, Ondegardo acenava justamente para essa questão. Manter esse estado de coisas recebido pelos espanhóis, zelar pelo controle da circulação dos índios, seria uma medida extremamente benéfica à catequese, posto que proporcionaria ao cura de paróquia a possibilidade de estabelecer uma relação sedimentada junto aos seus fiéis. A própria reiteração indevida do batismo e do matrimônio, criticada em Ondegardo como em Acosta, seria uma manifestação de um impossível controle das autoridades eclesiásticas sobre populações flutuantes, entre as quais seria difícil distinguir os índios nativos daqueles forâneos com o objetivo de controlar sua vida pregressa. A fixação dos índios em suas terras, portanto, não obedecia na *Relación* a um critério estritamente econômico, mas era igualmente alimentado por uma preocupação de cunho missionário. Ou ainda: administração econômica e economia missionária diziam respeito a um mesmo campo discursivo. Isto explica em parte porque, nesse ponto específico, Ondegardo revelava uma afinidade tanto com as disposições do III Concílio Limenho, quanto com as ordenações de Toledo.

Ainda esse ponto, contudo, subordina-se à estratégia narrativa adotada pelo autor em toda a sua *Relación*. Isso porque essa obra se desenvolveu em torno da difícil conciliação entre dois extremos, enunciados ao final do texto: se é fato que os índios se encontravam em profunda ignorância acerca da verdade revelada trazida pelos espanhóis, também estes errariam em função de seu desconhecimento das salutare instituições nativas¹⁰⁶. O conhecimento, portanto, seria não apenas um pressuposto de sua proposta reformista, mas o

¹⁰⁵ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 79-83 e 97-106.

¹⁰⁶ Idem. pp. 114-171.

próprio objeto de qualquer reforma. E Ondegardo se apresentava como portador privilegiado desse saber, no que foi em grande medida reconhecido. É sem dúvida uma posição diferente daquela adotada por Sarmiento de Gamboa, que procuraria recuperar o passado indígena com vistas ao seu inerente desvalor, que estaria à base de sua necessária e completa suplantação por parte das instituições político-religiosas do Ocidente. Em contraste com essa posição, Ondegardo procuraria compor uma solução de parcial continuidade entre as distintas tradições jurídicas, de modo a constatar que o investimento nos costumes locais seria uma condição fundamental para as mudanças necessárias entre os índios, para o aperfeiçoamento de seu governo. Da mesma forma como o discurso missionário enquadrava as tradições indígenas no interior do código religioso, também o campo jurídico passava a abrigar determinados aspectos dos costumes locais.

Essa defesa da legitimidade do costume perante a legislação espanhola pode ainda ser associada às disputas jurisdicionais que se travavam na região quando da chegada do autor ao Peru. Sendo assim, não deve surpreender a essa altura o fato de a defesa dos costumes locais advir de uma figura que teve um papel de relevo no âmbito da repressão militar aos conquistadores. Isso porque sua obra narrativa deve ser inserida no conjunto das medidas tomadas por este funcionário em defesa da soberania castelhana sobre a região. Ao adotar uma solução de continuidade, Ondegardo reivindicava a lei natural como guarda-chuva jurídico da administração espanhola na região, retirando-se do terreno das justificativas de ordem histórica que, como se viu, seriam defendidas algo anacronicamente por Sarmiento de Gamboa. Mas a *vontade de saber* que dava força ao argumento de Ondegardo deve ser compreendida em sua íntima solidariedade com essa mesma soberania. Se o argumento da ignorância mútua retirava da discussão a atribuição de culpas tão cara à *História Indica* e, com sinal inverso, aos autores lascasianos, a habilidade dessa fórmula residia na implícita justificação que dela decorria acerca da autoridade. A esta nada mais restava que *agir* de modo consequente perante os diversos objetos identificados por Ondegardo e que teriam um sucesso tão grande nas décadas seguintes: a idolatria, o diabo, a dissimulação. Esse saber responderia, enfim, ao gesto de instituição de uma soberania jurídica e religiosa, no qual se gerava o próprio excesso que ela se empenhava em conter¹⁰⁷.

3. Juan de Matienzo e o bem comum das repúblicas.

A trajetória da mais conhecida obra de Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, foi algo semelhante à da *Historia Indica*. Embora por motivos diversos, esse zeloso funcionário real também viu seu projeto editorial cair no olvido. Submetido em 1567 ao Conselho das Índias, o

¹⁰⁷ cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*. op. cit.

manuscrito jamais voltaria às mãos de seu autor, sendo publicado apenas no século XX¹⁰⁸. Mas apesar desse fracasso, as considerações presentes no *Gobierno* conheceriam uma difusão considerável ainda durante a vida de Matienzo. Mesmo o fato de circular em forma manuscrita não impediu que essa obra se tornasse uma referência inescapável para quem se desse com os problemas administrativos peruanos nas décadas de 1560 e de 1570. Ainda assim, pairou sobre Matienzo o fato de não ter sido publicado, de ter-lhe sido vetada qualquer possibilidade de se firmar como autoridade reconhecida; pelo contrário, sua defesa intransigente da realização de reformas radicais, bem como sua tentativa de colocá-las em prática por sua conta e risco, fizeram desse funcionário uma personalidade bastante controversa no vice-reino. Mesmo aqueles, como Toledo, que tiveram em Matienzo um aliado, não deixaram de ressaltar sua teimosia¹⁰⁹. É possível inclusive associar a essa posição inflexível o descompasso existente entre a promissora trajetória inicial do funcionário e a ulterior estagnação por ele sofrida em sua carreira. Ora, a atuação do magistrado na Chancelaria de Valladolid lhe conferiu uma reputação considerável levando-se em conta sua pouca idade. Esse reconhecimento teria seu emblema no campo do direito, com a publicação, em 1558, de sua obra *Dialogvs Relatoris et Advocati Pinciani Senatvs*. Essa publicação foi acompanhada pela nomeação de Matienzo como ouvidor da Audiência de Charcas, gesto que parecia prenunciar uma carreira de sucesso. Mas a trajetória ascendente dessa personagem pararia nesse ponto. Desde então, até sua morte em 1579, Matienzo jamais veria concretizada suas aspirações à promoção para postos de maior prestígio. Seus escritos não foram estranhos a essa situação de contínuo fracasso que marcou sua carreira; em várias ocasiões manifestava-se nesses documentos a profunda desilusão por parte de um zeloso funcionário frente à sua prolongada manutenção num posto subalterno¹¹⁰.

Mesmo para os parâmetros coevos, considerava-se a região de Charcas bastante isolada com relação ao restante do Império¹¹¹. Se os circuitos marítimo-comerciais que ligavam Lima à metrópole eram já muito mais dilatados numa comparação com a Nova Espanha, a região do Alto Peru acrescentava obstáculos suplementares apenas vencidos graças à descoberta de prata em Potosi. Com o fim de agilizar o escoamento desse produto articulou-se uma rede comercial que ligava as vilas do altiplano boliviano, como Potosi, La Plata e La Paz, a Arequipa, de onde partiam as embarcações rumo a Callao, vila que fazia as vezes de porto para Lima. Dessa forma, evitava-se percorrer o dificultoso caminho através dos Andes centrais ao mesmo tempo em que se vinculavam as riquezas minerais diretamente ao centro da

¹⁰⁸ Sobre o percurso do manuscrito até suas publicações, cf. LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Étude préliminaire.” op. cit. pp. LXIII-LXIX.

¹⁰⁹ Idem. p. XXXVIII.

¹¹⁰ Idem, ibidem. pp. XXX-XLVII.

¹¹¹ A respeito das rotas e das distâncias no Império espanhol, cf. MACLEOD, Murdo J. op. cit.

administração castelhana, acentuando assim o processo de marginalização de Cusco no vice-reino. Essa modificação no panorama urbano do Peru não estava de modo algum dissociada da consolidação do domínio espanhol sobre a região. E é nesse contexto que deve ser compreendida a criação da Audiência de Charcas, empreendida em 1559 por Felipe II. Sua instituição significava a divisão da jurisdição sobre o vice-reino peruano, até então concentrada na Audiência de Lima. Mas mesmo um gesto aparentemente descentralizador adquire outro significado quando se recorda que Cusco, até então a vila mais populosa da região serrana, permanecia subordinada às autoridades limenhas¹¹². Tratava-se, portanto, de instituir uma administração mais presente numa das regiões mais ricas do Império. Mesmo a escolha da sede administrativa da nova Audiência concorria para favorecer os desígnios da Coroa: diante de uma incontável situação gerada na cidade de Potosi, a vila de La Plata parecia oferecer condições mais vantajosas ao trabalho fiscalizador das autoridades reais¹¹³. Ao mesmo tempo em que zelava pelo bom andamento da arrecadação, a nova estrutura administrativa de Charcas deveria dar suporte e disciplinar as frentes de expansão colonial em direção aos espaços amazônico e platino¹¹⁴. Não à toa, aliás, localidades como Santa Cruz de la Sierra e Tucumán viriam a ser utilizadas como trampolim para as novas razias missionárias promovidas pelos jesuítas na década de 1580¹¹⁵.

Na condição de ouvidor da Audiência de Charcas, Matienzo não poderia ficar indiferente a essas transformações. Até por conta de sua implicação pessoal no assunto, o funcionário não se cansava de insistir na ampliação de suas próprias competências. Foi com esse espírito que propôs, na segunda parte do *Gobierno*, a inclusão de Cusco na jurisdição de Charcas, bem como a transferência da capital peruana para essa vila¹¹⁶. É importante lembrar que a despeito do papel emergente desempenhado por La Plata na administração local, Matienzo insistiu reiteradamente em sua transferência para Cusco, o que atesta a importância dessa localidade aos olhos do ouvidor¹¹⁷. Sensível ao desterro a que fora submetido no Alto Peru, o autor tinha como coincidentes em seu horizonte seu próprio deslocamento para o centro de gravidade da política peruana e a reorganização administrativa do vice-reino. Sequer faltava no *Gobierno* a sugestão de que seu autor seria a figura mais inclinada para desempenhar cargos de relevo na nova paisagem administrativa ali proposta. Nada poderia ser

¹¹² Com relação às trajetórias simétricas e inversas de Cusco e de Lima, numa perspectiva comparativa com México-Tenochtitlán, cf. SANTOS, Eduardo N. dos. "As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América." op. cit.

¹¹³ Sobre a rivalidade entre La Plata e Potosi, cf. PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 83-92.

¹¹⁴ Para uma discussão sobre a fronteira, em especial a amazônica, cf. SCOTT, Heidi V. op. cit.

¹¹⁵ EGAÑA, Antonio de. op. cit. pp. 7*-26*.

¹¹⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 207-216.

¹¹⁷ LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." op. cit. pp. XXX-XLVII.

mais favorável à imagem de teimosia que Matienzo cultivava nos círculos burocráticos locais; ao reivindicar o rebaixamento radical das competências da Audiência de Lima, que deixaria de se constituir como intermediária entre Charcas e a metrópole, o ouvidor trazia para si a inimizade da poderosa burocracia limenha. É claro que essa contraposição não foi definitiva. Ainda que não assumisse muitas de suas propostas, Toledo dispensaria uma atenção especial às opiniões do ouvidor no que tangia à administração do Alto Peru. Embora seja discutível a possibilidade de o vice-rei ter lido o *Gobierno* ainda na Espanha, onde o manuscrito se encontrava, é certo que o governante teve acesso a cópias da obra quando de sua chegada a Lima. Mas essa afinidade era alimentada ainda pela relação pessoal travada entre ambos, iniciada por ocasião da visita geral levada a cabo por Toledo em suas jurisdições. Entre 1573 e 1575 o vice-rei percorrera a região de Charcas, o que denota sua preocupação com a situação crítica do local, denunciada há tempos por diversos cronistas. Nesse contexto, Matienzo adquiriu certa preeminência aos olhos do governante. Por um lado, foi encarregado de uma série de missões relevantes, como a fiscalização das minas de Potosi. Por outro lado, é possível ler em algumas das disposições de Toledo pontos que já haviam sido antecipados anos antes pelo *Gobierno*. Mesmo na *Instrucción general para los visitadores*, documento basilar da política levada a cabo por esse vice-rei, encontrar-se-iam muitíssimos ecos das proposições de Matienzo¹¹⁸. Além de ter inspirado essa e outras medidas, o ouvidor de Charcas pode mesmo ser considerado responsável direto pela redação de algumas disposições de Toledo¹¹⁹. Enfim, sequer pode ser considerado indiferente o fato de que o eclipse político do vice-rei tenha sido seguido pelas crescentes dificuldades enfrentadas por seu predileto em La Plata¹²⁰.

O comentador clássico da obra de Matienzo, Lohmann Villena, destacou o aspecto “emblemático” do *Gobierno*, que articularia a “inquietação” da década de 1560 à proposta integral de reforma daí resultante¹²¹. O caráter global da reforma aventada pelo ouvidor permitiria inclusive sublinhar-se de forma adequada o peso relativo que o tema estritamente religioso tinha no conjunto das preocupações de um funcionário real. Como não poderia deixar de ser, é possível perceber uma onipresença do tema evangelizador ao longo do livro. Contudo, os capítulos exclusivamente dedicados a esse tema apontam para uma sua consideração relativamente restrita no *Gobierno*¹²². Salta aos olhos, em marcado contraste, o fato de o livro dedicar-se, primeiro, a temas tão mundanos quanto a justificação dos títulos de domínio da Coroa sobre o Peru, a necessidade de uma reforma tributária, a reativação das várias atividades

¹¹⁸ Idem. pp. XXXVI-XLIII.

¹¹⁹ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Introducción.” op. cit. v. 2. pp. 1-7.

¹²⁰ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Étude préliminaire.” op. cit. p. XLIII.

¹²¹ Idem. pp. XXI-XXII.

¹²² MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 114-128.

produtivas então em dificuldade etc. Ao mesmo tempo, é decisivo levar em consideração que todas essas temáticas foram abordadas na primeira parte do livro, dedicada à reforma da “república dos índios”. Essa associação temática era tanto mais curiosa na medida em que as revoltas indígenas apareciam apenas na segunda parte do *Gobierno*, dedicada por seu turno à “república dos espanhóis”. Revelava-se a esse propósito outro ponto de contato entre Toledo e o ouvidor, o qual se constituiria num dos mais prematuros propagandistas das ameaças advindas de uma possível conjuração indígena que reunisse, acrescentava este, os chiriguanos, os diaguitas e os Incas de Vilcabamba¹²³. Desse modo, não apenas Cusco, mas também o Alto Peru estariam cercados de inimigos pontuais na iminência de multiplicar seu poderio através de uma confederação. É interessante observar que o contexto da expedição diplomática liderada por Matienzo junto ao Inca Titu Cusi Yupanqui, estava marcado por questões alheias a esse problema. Isso porque as tratativas junto ao governante rebelde, patrocinadas pelo governador Lope García de Castro, foram concebidas pelo ouvidor de Charcas como parte de suas atividades desenvolvidas por ocasião do processo de residência por ele levado a cabo contra o corregedor de Cusco, Gregorio González de Cuenca. Este era acusado, entre outras coisas, de provocar de forma unilateral os índios resistentes de Vilcabamba¹²⁴. Ironicamente, González de Cuenca contava-se entre os autores laicos, tais como Ondegardo e o próprio Matienzo, que levaram a cabo uma crítica sistemática das tradições indígenas locais. Seja como for, é importante perceber que mesmo um fato corriqueiro do ponto de vista administrativo, como uma visita de residência, servia ao autor do *Gobierno* para reiterar o tema da ameaça indígena. Mas se a preocupação de Matienzo a esse respeito era análoga à de Toledo, sua atuação se encaminharia num sentido inverso: o funcionário reivindicava para si a responsabilidade pelas tratativas diplomáticas que teriam assentado as bases para uma paz duradoura junto ao Inca, ao mesmo tempo em que teriam aberto Vilcabamba à atividade missionária dos agostinianos¹²⁵. Diversa, contudo, seria sua atitude com relação ao perigo representado por chiriguanos e diaguitas. Se Vilcabamba representava uma ameaça instalada nas proximidades de Cusco, essas outras populações indígenas punham em risco a própria Audiência de Charcas, sendo objeto do trato cotidiano de Matienzo. No caso dos chiriguanos, acrescenta-se ainda que aquilo que se encontrava em questão nesse caso era o próprio escoamento da prata extraída no Alto Peru¹²⁶. Com relação aos diaguitas, tratava-se de uma população que pôs muitos entraves ao domínio espanhol em Tucumán, cidade governada por

¹²³ Idem. pp. 294-310.

¹²⁴ Idem, ibidem. pp. 294-297.

¹²⁵ Sobre os diversos cenários atravessados pela resistência Inca de Vilcabamba, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 255-263.

¹²⁶ cf. WACHTEL, Nathan. “Os índios e a conquista espanhola.” op. cit. pp. 231-234.

uma personagem muito cara a Matienzo, Francisco de Aguirre, a quem aquele seria posteriormente ligado pelo casamento de seus filhos¹²⁷. Mas independentemente da variedade das respostas propugnadas para as diferentes ameaças indígenas, resta significativo o fato de esse tema ter sido inserido na parte do *Gobierno* dedicada à discussão sobre a “república dos espanhóis”. Qual seria o sentido dessa inversão?

Talvez essa questão possa ser recolocada em perspectiva com o posicionamento de Matienzo no que toca ao passado indígena. A esse respeito o autor guardava importantes convergências com aquilo que seria afirmado anos depois por Sarmiento de Gamboa. O trecho do *Gobierno*, já mencionado, onde o ouvidor narrava as tratativas diplomáticas junto ao Inca rebelde de Vilcabamba é revelador nesse sentido. O caminho percorrido por Matienzo foi, no entanto, algo mais tortuoso que a simples condenação característica da *Historia Indica*. Isso porque, logo de início, Matienzo apresentava a figura do Inca com tintas extremamente favoráveis, de maneira a insistir em suas virtudes. Dessa forma, o autor reforçava a tese da impropriedade da política belicosa levada a cabo por González de Cuenca com respeito aos índios. Ora, este seria condenado por ter feito ouvidos moucos a uma autoridade, o Inca, que se revelava, quando abordado de modo consequente, extremamente correta do ponto de vista civil e mesmo religioso¹²⁸. É nesse litígio jurídico que adquire sentido a apresentação dada no *Gobierno* a Titu Cusi Yupanqui, retratado ali como um governante cioso de sair de seu exílio em Vilcabamba, desejoso mesmo de integrar-se à sociedade europeia e à sua religião. O modelo dessa conversão, aliás, já existia na figura do meio-irmão desse Inca, Sayri Tupac, que anos antes havia trilhado esse mesmo caminho¹²⁹. O acordo estabelecido entre esse governante e os espanhóis, sob o governo de Hurtado de Mendoza, aliás, era um exemplo significativo das concessões que estavam em jogo entre as duas partes. Particularmente interessante nesse caso foi a dispensa dada pelo papa Júlio III ao casamento desse governante com sua irmã, Cusi Huarca. Sua morte repentina e suspeita ocasionou um novo influxo da revolta de Vilcabamba, liderada agora por Titu Cusi. Acalmados os ânimos, a virtude desse Inca poderia garantir, segundo Matienzo, o sucesso das negociações por ele encabeçadas. A própria possibilidade de instituir um pacto com os índios rebelados negaria este que foi um dos elementos básicos da crítica realizada por Sarmiento de Gamboa: a impossibilidade de respeitar acordos. Mas essa aparente discrepância entre o ponto de vista desses autores parava por aí. Tal diferença era inclusive matizada ao notar-se que o otimismo revelado pelo ouvidor com respeito a Titu Cusi não supunha uma valorização geral dos Incas. Ao contrário, aquele governante era apresentado

¹²⁷ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Étude préliminaire.” op. cit. pp. XLVII-XLIX.

¹²⁸ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 294-310.

¹²⁹ cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 255-282.

antes como uma exceção que negava a ordem tradicional nativa, donde residiam as condições excepcionais, posto que inéditas, da negociação negligenciada por González de Cuenca. Ao contrário, as referências feitas ao longo do *Gobierno* a respeito do passado incaico seriam em geral acompanhadas pela menção à atitude opressora adotada pelos governantes com relação aos seus súditos¹³⁰. Aos Incas eram reputadas as opressões que teriam deixado os naturais num estado de prostração invencível, o que era mesmo lido pelo autor como resultado de um castigo divino contra seus pecados. A partir de considerações semelhantes é possível inserir Matienzo entre aqueles autores que teriam esvaziado a ação Inca de qualquer caracterização política, contrapondo-se àqueles que a liam nos quadros de uma positiva centralização “tirânica” frente às *behetrias* de outros povos sul-americanos, posição observada em autores tão influentes quanto Cieza de León, Santo Tomás, Ondegardo, Acosta, Murúa, Garcilaso de la Vega e Antonio de la Calancha¹³¹.

Atentar a essas considerações é fundamental para que se situe o campo de autores com os quais Matienzo procurava dialogar, bem como os alvos por ele elegidos. De fato, nas pouquíssimas vezes em que foram endereçadas a alguém, suas críticas voltaram-se para autores identificados com uma posição lascasiana, quando não contra o próprio Las Casas. É preciso, contudo, guardar distância com relação ao contexto em que se davam as críticas análogas de Sarmiento de Gamboa. Isso porque, à diferença do que viria a ocorrer depois, a década de 1560 era um período no qual as publicações do dominicano ainda não tinham sido objeto de recolhimento sistemático pelas autoridades. Em sua *Historia Indica*, Sarmiento de Gamboa se limitava a mencionar o nome de seu antagonista, ligando-o a críticas genéricas, sem entrar no mérito de seus escritos. No *Gobierno*, ao contrário, é possível encontrar críticas que diziam respeito ao mérito dos temas tratados por Las Casas em alguns livros. Na verdade, essa afirmação merece uma restrição parcial na medida em que a única obra questionada possuía um objeto bastante restrito, embora premente no Peru: dizia respeito à apropriação dos tesouros escondidos nas huacas indígenas. Contrário à condenação dessa prática ali alardeada por Las Casas, Matienzo esforçava-se para legitimar a exploração dessas riquezas nos quadros de uma atividade “paramineradora”¹³². Em convergência com o ponto de vista do ouvidor, anos depois seria Toledo a estabelecer medidas no sentido de incentivar essa mesma atividade, em sua *Provisión para dar cumplimiento a los dispositivos reales tocantes a los tesoros, huacas y adoratorios que se descubrieren*¹³³. Mas se a crítica endereçada por Matienzo

¹³⁰ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 6-10.

¹³¹ MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 66-100.

¹³² MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 128-131.

¹³³ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 285-288. Sobre a exploração econômica dos tesouros dedicados às huacas cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 299-309.

ao dominicano limitava-se a uma sua obra marginal, mais duros e recorrentes foram os questionamentos avançados contra o representante por excelência do pensamento lascasiano no Peru, Santo Tomás¹³⁴. É possível ler nas referências negativas feitas a esse religioso as marcas de uma problemática relação cotidiana, dado que o dominicano exercia a função de bispo de La Plata na mesma época e no mesmo local em que Matienzo desempenhava o cargo de ouvidor de Charcas e trabalhava na redação de seu *Gobierno*. Suas diferenças não se restringiam, portanto, aos destinos do vice-reino, mas incluíam ainda questões de ordem paroquial. O ouvidor acusava o bispo, por exemplo, de acobertar as recorrentes denúncias de corrupção feitas contra o clérigo Julián Martínez. Mas esse acobertamento estaria na origem de um delito ainda mais grave na medida em que o referido padre, às voltas com uma disputa pelo vicariato da província de Tucumán, teria sido um dos artífices da deposição, pelos moradores, de um governante tão caro a Matienzo como o era Francisco de Aguirre¹³⁵. Mas a importância adquirida por essas e outras questões de natureza pessoal não chegava a apagar as discordâncias de fundo entre essas figuras no que tangia à situação peruana como um todo. Ora, a posição adotada por Matienzo a respeito dos índios, que seria replicada em seus fundamentos por Sarmiento de Gamboa e por Toledo, encontrava-se no cerne de suas reservas perante a prática missionária da primeira evangelização, simbolizada por Santo Tomás.

De modo semelhante ao que ocorreria em Sarmiento de Gamboa, o tema dos justos títulos de domínio desempenhava um papel estratégico no *Gobierno*. Mas é importante notar que os defensores da posição lascasiana não foram envolvidos nessa discussão específica. Ao distanciar-se, já na década de 1560, da posição hegemônica estabelecida a partir das formulações de Francisco de Vitoria, Matienzo sentara as bases para uma justificativa do domínio espanhol que viria a ser empregada, anos mais tarde, por Toledo e por Sarmiento de Gamboa. De modo a antecipar um tema que viria a ser de extrema importância na *Historia Indica*, o autor do *Gobierno* afirmava enxergar na figura do “usurpador” Atahualpa o protótipo da tirania incaica¹³⁶. Tratar-se-ia de um governante que não teria visado o bem comum, mas, ao contrário, que teria se preocupado de maneira quase que obsessiva com o enfraquecimento de seus súditos com o fito de controlá-los. A extensão desse controle seria de tal monta que mesmo os casamentos tinham de passar pelo crivo do Inca para serem aprovados¹³⁷. O controle dos súditos, vistos por seus chefes como rebeldes em potencial, apontava, assim como ocorre em Sarmiento de Gamboa, para uma situação em que o temor recíproco entre

¹³⁴ MATIENZO, Juan de. op. cit. p. 120.

¹³⁵ Idem. pp. 320-323.

¹³⁶ Idem, ibidem. p. 7.

¹³⁷ Idem, ibidem. p. 8.

governantes e governados seria a manifestação de uma autoridade espúria, apenas sustentada pela força. Tão grande era a preocupação dos Incas com sua posição que mesmo seus parentes eram objeto de estrita vigilância¹³⁸. Ora, esse temor não careceria de conteúdo quando se leva em consideração o sem-número de traições ocorridas no interior da dinastia incaica, posteriormente inventariadas na *Historia Indica*. Frente a essa situação de temor generalizado, o governo do Inca voltar-se-ia prioritariamente para a tarefa de garantir seu domínio sobre seus súditos, o que se manifestaria no uso indiscriminado da violência e da intimidação, facilmente verificáveis no caso já referido dos *mitimaes* ou no emprego de populações estrangeiras com o objetivo de submeter os “nacionais”¹³⁹. Como se viu, esses mesmos temas seriam objeto da análise de Sarmiento de Gamboa¹⁴⁰. E esse diagnóstico comum aos dois autores levaria ambos a conclusões análogas: daquela instabilidade inerente ao ilegítimo domínio incaico sobre seus súditos teria derivado a inexistência de leis fixas que dessem qualquer segurança jurídica a estes, que sempre se encontrariam à mercê dos caprichos do governante.

Mas essas poucas formulações acerca do período pré-hispânico, que não foram o objeto prioritário de Matienzo, seriam complementadas pela descrição da presença espanhola na América. Ora, é sintomático que aquele tema fosse introduzido com referência à chegada dos europeus, abordada como consequência natural das viagens de descobrimento e como acontecimento providencial em vista dos pecados nativos¹⁴¹. Mas essa observação era apenas um entre os demais pontos que serviam para defender a tese da justiça dos títulos de domínio castelhano sobre a região. Outro ponto em que se verificava um afastamento entre Matienzo e Vitoria era a reivindicação, por parte daquele, das bulas papais de doação americana. Fato já referido, esse mesmo argumento seria um dos elementos centrais da defesa análoga tentada por Sarmiento de Gamboa, anos mais tarde. Contudo, esse não foi o título principal alegado no *Gobierno*, havendo ali elementos priorizados pelo autor que o encaminham no sentido de distanciá-lo ainda mais de Vitoria: a condição de “imperador” atribuída ao monarca espanhol, a resistência dos índios à pregação e a tirania praticada pelo Inca contra seus súditos¹⁴². Junto com as bulas papais, tratava-se de títulos expressamente negados por Vitoria. No caso dos atentados contra o direito natural, é fato que se tratava de um título que fora inicialmente negado e depois parcialmente legitimado pelo dominicano¹⁴³. Mas apesar desse

¹³⁸ Idem, *ibidem*. p. 9.

¹³⁹ Idem, *ibidem*. pp. 9-10.

¹⁴⁰ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 110-111.

¹⁴¹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 10-14.

¹⁴² Idem. pp. 6-14.

¹⁴³ VITORIA, Francisco de. op. cit. p. 109.

distanciamento de suas proposições, note-se que a força de sua autoridade levava a uma reivindicação de Vitoria para corroborar o posicionamento de Matienzo, análoga, como se viu, ao que se verificaria na *Historia Indica*. Assim como Sarmiento de Gamboa, o ouvidor procuraria apontar para a profusão dos títulos possíveis para evitar qualquer possibilidade de contestação do domínio castelhano sobre o Peru. Com isso, o autor procurou abrir caminho à apresentação da conquista como castigo divino perante os atentados dos índios contra a lei natural¹⁴⁴. Vitoria, a propósito, também negara validade ao elemento providencial como título legítimo de domínio, o que tornava ainda mais significativo seu uso por parte de Matienzo¹⁴⁵. Seja como for, é importante destacar que, também nesse nível, estabeleceu-se uma convergência básica entre o posicionamento adotado por esse autor e a política que seria levada a cabo por Toledo, que se desdobraria, como se viu, numa tradição narrativa articulada por figuras como Sarmiento de Gamboa, Diego de Trujillo e Pedro Pizarro. Mas há uma diferença importante nesse sentido. Isso porque o fato de os conquistadores serem apresentados por Matienzo como instrumentos divinos remete à justificação evangelizadora como principal fundamento do domínio castelhano, fato que seria relegado por aqueles autores a uma posição marginal. O próprio autor do *Gobierno* lembrava que a narrativa bíblica associava a dominação estrangeira ao castigo divino¹⁴⁶. De resto, os desígnios de deus poderiam voltar-se contra os próprios europeus: se abusos foram cometidos por ocasião da expedição de Pizarro, a desgraça coletiva advinda com a guerra civil seria ela também uma manifestação da ira divina que teria purificado o domínio espanhol de suas máculas, justificando-o¹⁴⁷.

De acordo com o ouvidor, portanto, a justeza do domínio castelhano se articularia forçosamente com o projeto missionário. Foi com esse espírito que o autor apresentou, ao longo da primeira parte do *Gobierno*, o conjunto de medidas necessárias para alcançar esse intento. Nesse sentido, e de modo semelhante ao que seria defendido por Acosta, a civilização dos índios estaria em íntima relação com sua conversão ao cristianismo. Dessa forma, Matienzo considerava o domínio espanhol como sendo a antítese da ausência de uma vida política sob a tirania dos Incas. Em contraposição à ilegitimidade do governo incaico, o autor já assegurara a legitimidade dos títulos de domínio espanhol sobre a América. Mas, além disso, também eram contrapostas as leis santas e justas trazidas pelos conquistadores, à instabilidade legislativa que teria marcado a tirania nativa. Contudo, a crítica à tradição política nativa não retirava, a seus

¹⁴⁴ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 10-14.

¹⁴⁵ VITORIA, Francisco de. op. cit. pp. 96-97.

¹⁴⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. p. 13.

¹⁴⁷ Idem. p. 14.

olhos, a legitimidade de todas as posições hierárquicas de mando. De modo diverso àquilo que seria sustentado por Sarmiento de Gamboa, o domínio espanhol também deveria restituir aqui os curacas como legítimos senhores dos índios, ainda que controlados para evitar seus abusos, aprendidos através do exemplo incaico. Com relação ao momento em que escreve, Matienzo relatava que existiria inclusive uma embrionária vida política entre aqueles índios (habitantes das cidades, *yanaconas* ou mineiros) que viviam em contato mais próximo com os espanhóis¹⁴⁸. Porém, esse valor positivo atribuído à presença espanhola era ainda reforçado por uma hipótese contrafactual avançada no *Gobierno*: no caso da saída dos espanhóis da região todos esses benefícios civilizacionais poderiam ver-se ameaçados num momento em que mal haviam deitado raízes¹⁴⁹.

Mas não seriam os índios os únicos que deveriam se adequar. Os esforços empreendidos pelos espanhóis, na ótica do *Gobierno*, voltar-se-iam justamente para adequar-se, eles também, à “natureza” dos índios. Os epítetos utilizados pelo autor são praticamente autoexplicativos: seriam eles tímidos, dados a acessos de melancolia e de cólera, propensos ao suicídio¹⁵⁰, pusilânimes, sujos, crédulos, volúveis e vagarosos¹⁵¹. Todos esses epítetos concorriam para inserir uma das principais discussões empreendidas no início dessa obra: o tema da servidão natural. Não era à toa, aliás, que a instituição do trabalho pago e o ensino dos ofícios mecânicos fossem contados pelo autor entre os benefícios introduzidos na América pelos espanhóis¹⁵². Ora, toda aquela caracterização contribuía para alimentar a contraposição, de tom aristotélico, entre força corpórea (Matienzo citava a destreza dos índios para carregar cargas, tema muito sensível na região¹⁵³), passional e imprudente, e razão¹⁵⁴. E outros epítetos foram mobilizados para amparar esse tema: seriam os índios preguiçosos, dados à bebedeira, idólatras, egoístas, traidores e cruéis para com os espanhóis, habilitados para os ofícios¹⁵⁵. Essa problemática natureza indígena colocaria aos espanhóis a “inevitável” tarefa de amoldá-la segundo a disciplina de trabalho própria de uma vida civilizada. Embora com posições pontualmente diversas de Acosta, da distância entre servidão natural e tutela, ambos os autores concordavam que o trabalho era um aspecto prévio e necessário ao ensino da doutrina, donde uma defesa comum do trabalho forçado pago¹⁵⁶. Note-se que o jesuíta faria

¹⁴⁸ Idem, ibidem. pp. 14-16.

¹⁴⁹ Idem, ibidem. pp. 15-16.

¹⁵⁰ Com relação ao tema dos suicídios, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 145-152.

¹⁵¹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 16-18.

¹⁵² Idem. pp. 19-20.

¹⁵³ Idem, ibidem. p. 17. A esse mesmo respeito, cf. ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 516-519. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 151-152.

¹⁵⁴ cf. ARISTÓTELES. op. cit. pp. 13-22. VITORIA, Francisco de. op. cit. pp. 63-64.

¹⁵⁵ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 16-18.

¹⁵⁶ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 516-519.

referências às mesmíssimas passagens do texto aristotélico, trilhando um percurso teórico muito semelhante ao do ouvidor. Contudo, como não poderia deixar de ser num missionário, a hierarquia de temas fez do problema econômico um tema anexo às preocupações missionárias, e não o contrário, como ocorre no *Gobierno*. Mas, em que pesem as diferenças, ao apresentar a ociosidade como “mãe de todos os vícios”, nada mais consequente na opinião de ambos os autores que compelir os índios preguiçosos ao trabalho.

A partir dessa constatação, contudo, o ouvidor partia para alguns desdobramentos que conferiram aos seus escritos um caráter particular com relação a Acosta e a Toledo. Essa diferenciação ficaria evidenciada nos capítulos seguintes do *Gobierno*, em que seu autor procurava dar conta de cada um dos “estados” de índios que se encontravam no Peru. É importante ressaltar essa abordagem na medida em que ela permitia introduzir um elemento adicional na compreensão desse e dos demais autores analisados, todos os quais partiram da existência de diversas qualidades jurídicas a dividir a população em “estados”. Se essa apreciação tinha consequências importantes para a população europeia, também os índios eram objeto dessa verdadeira taxonomia social. Mesmo que partisse de um fundamento jurídico comum, a insistência de Matienzo em desenvolver as especificações particulares no interior dos índios peruanos distava bastante da classificação avançada por Acosta, que pretendia dar conta de toda uma humanidade. A especificação promovida pelo funcionário real adquire significado quando se percebe que a cada categoria populacional (*yanaconas*, *hatunrunas*, *mitayos*, *urus* etc.) corresponderia um tipo de trabalho adequado às suas “inclinações naturais”. Mas essa precisão qualitativa encontrada no *Gobierno* associava-se a outro ponto que tornava o posicionamento de Matienzo bastante singular no universo dos autores analisados. Fato estendido para toda a população indígena peruana, a defesa da propriedade privada foi uma das tônicas dominantes de sua obra, de modo a adquirir ali uma força ausente nos demais cronistas¹⁵⁷. O tema teria profundas implicações para o arranjo narrativo organizado pelo ouvidor. Mesmo a tirania incaica teria uma de suas manifestações nesse campo, dado que a hipertrofia do poder cusquenho teria impedido o desenvolvimento da propriedade privada no Peru ao vincular todas as terras ao Inca ou às comunidades. A importância da propriedade privada seria sublinhada por Matienzo também quando o autor encaminhava sua proposta de reforma tributária. Ora, um dos fundamentos desse rearranjo fiscal se assentaria justamente numa mudança da mentalidade indígena. Sem esconder o desejo de incrementar as atividades produtivas levadas a cabo pelos índios, o autor vinculava

¹⁵⁷ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 19-20.

esse objetivo com o enraizar-se de um senso de ganho individual entre eles¹⁵⁸.

A partir, portanto, de um horizonte comum a Ondegardo – a salvaguarda do ciclo de acumulação então ameaçado no Peru – Matienzo colocava-se nos antípodas deste ao defender uma reforma tributária que rompesse com a tradição comunitária andina. Também com relação à política levada a cabo por Toledo é importante observar a distância guardada pelas proposições do *Gobierno*. Isso porque o vice-rei procuraria definir as instituições imperiais como os espaços por excelência da vida social, compreendida nos seus mais variados aspectos. Com isso, terminava-se por estreitar ao limite a margem possível dos empreendimentos de cunho individual. Essa diferença importante com relação a uma política mais identificada com as posições da Coroa era complementada, no *Gobierno*, pela defesa das *encomiendas*. É interessante observar o desembaraço com que o funcionário real realizava uma defesa dos *encomenderos*, grupo social implicado até a medula com o traumático histórico peruano de levantes contra os representantes da Coroa. Ao propugnar a reforma dessa instituição, Matienzo sequer cogitava colocá-la em questão. Ao contrário, as mudanças propostas para as *encomiendas* deveriam levar à realização de sua *natural vocação evangelizadora*¹⁵⁹. Note-se que a defesa desse posicionamento não teve lugar apenas no *Gobierno*; por ocasião do envio de juristas ao Peru para informar a Coroa a respeito dessa questão, o ouvidor de Charcas teria defendido, contra o parecer dado por aqueles especialistas, a perpetuidade das *encomiendas*. As consequências desse posicionamento para a questão fundiária eram importantes. À diferença de Ondegardo, que reivindicava a passagem das terras do Inca e do sol ao domínio direto da Coroa, Matienzo pregava a continuidade da prática de cessão desses lotes aos *encomenderos*. Já no que toca às terras pertencentes às comunidades, estas deveriam passar paulatinamente da posse coletiva à posse individual de cada um dos membros do *ayllu*¹⁶⁰. Aliás, outro elemento que indica que a posição do ouvidor se coadunava com os anseios dos *vecinos* peruanos era o incentivo por ele dado à convivência entre índios e espanhóis nos mesmos povoados, fato criticado por autores como Acosta e Toledo dado os reiterados abusos cometidos contra os naturais¹⁶¹.

Todas essas considerações tinham como ponto de chegada a evangelização. Era ela que estava em vista quando se mencionavam os aspectos econômicos implicados na reforma pretendida por Matienzo. A conversão era tida como uma condição necessária à consecução do “bem comum” entre os peruanos. E a esse respeito o ouvidor partia da constatação cada

¹⁵⁸ Idem. pp. 44-47.

¹⁵⁹ Idem, ibidem. pp. 93-113.

¹⁶⁰ Idem, ibidem. pp. 82-86.

¹⁶¹ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 536-543. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 298-297.

vez mais difundida das deficiências da evangelização praticada até então entre os índios. Como se viu anteriormente, essa atitude crítica perante a primeira evangelização foi comum a uma série de autores cujas formulações e práticas levariam a uma modificação profunda das orientações missionárias peruanas. Como também já foi referido, os autores de extração laica foram os primeiros a estabelecer uma crítica sistemática da situação local, em termos que seriam rechaçados por ocasião do II Concílio Limenho¹⁶². Seja como for, a própria forma como Matienzo introduzia o tema é bastante significativa a respeito de seu posicionamento no que tange ao problema religioso. Também com respeito ao tema, o ouvidor demonstrava uma preocupação burocrática e jurisdicional ao centrar-se na necessidade de constituição de curados perpétuos nos povoados indígenas. Só assim, afirmava o autor, seria possível acabar com a praga do absenteísmo clerical, de modo a criar as condições para que se aprofundassem as relações entre os padres e seus paroquianos¹⁶³. O tom administrativo dado à questão não fugia, contudo, a muitas das reformas instituídas no III Concílio de Lima, que insistiria amiúde na importância da paróquia como célula fundamental do edifício eclesiástico. Mas as considerações de Matienzo se espraiavam por um campo muito mais mundano que aquele abordado pelas autoridades limenhas. No *Gobierno*, os ministros espirituais eram enfocados numa ótica que explicitava o vínculo entre economia e religião, na medida em que a fixação daqueles era considerada um remédio aos que viam na condição de cura uma oportunidade de acumular recursos com vistas a uma futura vida remediada na Espanha. Embora pareça anedótica e individual, essa preocupação respondia à ativa participação do clero pré-tridentino nas atividades econômicas, sendo possível arrolar mesmo um Las Casas a esse propósito¹⁶⁴. Embora propugnada pelo Concílio de Trento e replicada nas terras de missão pelos concílios provinciais, a dissociação entre temporal e espiritual encontrava no próprio Estado pontifício uma impossibilidade estrutural¹⁶⁵.

Na verdade, Matienzo centrava suas críticas ao clero local sobre um aspecto específico de sua atuação, a saber, o desrespeito aos limites da jurisdição eclesiástica. Esse ponto não devia surpreender numa obra como o *Gobierno*, que propunha um ajuste e uma precisão dos níveis de atuação das variadas instituições atuantes no vice-reino. Eliminar superposições de competências era o panorama ideal que o ouvidor tinha em mente. No que se refere aos curas, estes eram denunciados posto que teriam assumido de forma indevida o papel de julgar os índios de suas paróquias¹⁶⁶. Segundo Matienzo, os únicos temas que seriam objeto de legítima

¹⁶² ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 172-178.

¹⁶³ Sobre o problema do absenteísmo, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 229-231.

¹⁶⁴ BATAILLON, Marcel. op. cit. pp. 46-48.

¹⁶⁵ cf. PROSPERI, Adriano. *Tribunali dela coscienza*. op. cit. PRODI, Paolo. op. cit.

¹⁶⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 116-118.

intervenção dos religiosos seriam a bigamia e a feitiçaria. Com relação a esse intento de circunscrever a área de atuação do clero, aliás, é importante notar que também Toledo se esforçou no sentido de abrir os campos tradicionalmente deixados às autoridades eclesiásticas à intervenção das justiças civis¹⁶⁷. Em verdade, a crítica do ouvidor à atividade paroquial até então levada a cabo, voltava-se mais precisamente contra a aplicação indevida de penas pecuniárias. Assim como Toledo, e em alguma medida como o próprio Acosta, Matienzo enxergava nessa prática um dos problemas centrais da evangelização, na medida em que o exemplo que devia ser dado pelos ministros espirituais seria manchado pelo seu imiscuir-se em assuntos terrenos¹⁶⁸.

Mas esse problema teria desdobramentos em domínios a princípio tão distintos quanto o dos sacramentos. Acuados diante da possibilidade de sair do confessional encarregados com a obrigação de pagarem em espécie seu perdão, muitos índios teriam tomado a via da dissimulação por ocasião da penitência. Essa falta de sinceridade era tanto mais grave na medida em que representava uma ameaça frontal à validade da confissão. Com tais considerações, Matienzo se colocava ainda mais próximo de elementos caros à virada ortodoxa que acometeria o clero peruano nos anos seguintes. De modo semelhante ao que ocorreria em figuras como Acosta, o ouvidor fundava na penitência o edifício sobre o qual deveria repousar a ação catequética. É muito significativo, aliás, que apenas a penitência e a eucaristia fossem citados nesse trecho do *Gobierno*, dada a crescente valorização desses sacramentos no Peru. Outro tópos comum aos detratores da primeira evangelização, a crítica à liberalidade do clero perante as festas indígenas, encontrava seu lugar naquela obra por ocasião de uma referência velada a Domingo de Santo Tomás¹⁶⁹. A crítica e seu alvo não poderiam ser mais coerentes. O termo das considerações tecidas a esse respeito por parte de Matienzo se dava em termos muito semelhantes aos que mais tarde seriam adotados por Acosta: o misto de omissão (o absenteísmo) e de abuso (de jurisdição) que caracterizaria a desmedida atuação dos clérigos de paróquia teria como consequência a realização corrente de conversões forçadas, o que bastaria para retirar qualquer legitimidade da presença espanhola na América. A justa medida que deveria marcar a ação prioritariamente persuasória dos curas ainda possuía implicações no que tange à língua a ser usada pelos missionários. Ora, Matienzo não apenas defendia o uso da língua-geral nativa como advogava mesmo a criação de colégios de ensino desses idiomas aos clérigos, de modo a criar um corpo de ministros apto a encaminhar conversões enraizadas no

¹⁶⁷ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 211-212.

¹⁶⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39. ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 134-143.

¹⁶⁹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 79-82.

convencimento e numa decisão voluntária¹⁷⁰. Mas sua posição era muito mais hispanizante que aquela esposada por Acosta. Se para este o tema do ensino do espanhol aparecia relegado a um futuro distante, Matienzo se demonstrava algo mais próximo à posição que seria adotada por Toledo, na medida em que defendia no *Gobierno* que o ensino do castelhano fosse adotado de maneira sistemática e imediata junto às crianças. Ao assegurar o domínio de uma comunicação possível, fosse no espanhol, fosse nas línguas indígenas, o ouvidor de Charcas encaminhava ao mesmo tempo a “civilização” dos índios (sua hispanização) e seu convencimento (através do uso das línguas nativas).

No que se refere aos conteúdos doutrinários mínimos que Matienzo sugeria que fossem inculcados nos nativos, encontravam-se conjugados os temas da exclusividade divina e do respeito às autoridades constituídas¹⁷¹. Mas é importante levar em consideração as observações precisas que o autor fez a respeito da indissociabilidade de ação temporal e ação espiritual, que o situavam numa posição muito particular. Isso porque Matienzo tratava explicitamente do padroado, defendendo não apenas sua legitimidade, como ainda a possibilidade de delegação dessa responsabilidade aos *encomenderos*¹⁷². Com isso, a presença da Coroa nos domínios peruanos encontraria sua forma mais acabada de legitimação, dada sua implicação direta e indireta no processo de evangelização. Mas se a primeira parte da formulação de Matienzo, o padroado régio, dividiu grandemente o clero peruano, sendo mesmo uma das polêmicas mais acerbadas por ocasião da promulgação do III Concílio Limenho¹⁷³, a conclusão que se seguia seria defendida por Matienzo quase que de forma isolada. Como é facilmente perceptível na legislação de Toledo, a redução do poder dos *encomenderos* seria a tônica dominante, à qual se contrapunham de maneira frontal as posições do ouvidor. Tratava-se, da parte deste, de advogar a existência de uma nobreza local que tivesse sua reprodução garantida pela hereditariedade¹⁷⁴. É nesses quadros que adquire sentido a defesa da perpetuidade das *encomiendas*, realizada por Matienzo. Mas mesmo com relação a essa importante distinção, ou mesmo oposição, a respeito do edifício jurídico centralizador que seria construído por Toledo, é possível reivindicar uma continuidade anterior entre ambas essas personagens. Isso porque ambas as visões se alimentavam, antes, de uma concepção de sociedade fundada na cisão entre as categorias jurídicas de “índios” e de “espanhóis”. É sintomático a esse respeito que os mestiços, grupo populacional de crescente importância no Peru, fossem os grandes ausentes na concepção de “bem comum” projetado

¹⁷⁰ Idem. pp. 119-122.

¹⁷¹ Idem, ibidem. pp. 119-122.

¹⁷² Idem, ibidem. pp. 123-125.

¹⁷³ LISI, Francesco L. op. cit. pp. 31-37.

¹⁷⁴ A esse respeito, cf. ELLIOTT, John H. “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII.” op. cit.

por Matienzo em seu *Gobierno*¹⁷⁵. Isso porque toda a obra, e de resto toda a proposta reformista do ouvidor, foi construída com base na identificação especular entre índios e espanhóis que, no limite, fundamentaria a própria justificação do domínio destes sobre a região. Era sobre tal fundamento que se assentava o cambiante panorama peruano, onde se verificou uma contínua remarcação das fronteiras (jurídicas, religiosas, linguísticas etc.) por parte dos cronistas¹⁷⁶. Nesse sentido, em que pesem as diferenças quanto ao valor relativo a ser atribuído aos “naturais”, a existência de uma diferença insuperável num horizonte próximo era uma constatação comum a todos os autores aqui analisados. A cristalização dos “índios” como categoria dotada de vigência jurídica significou, ao mesmo tempo, a reificação do domínio espanhol sobre a região. Ao atacar a situação crítica em que se encontrava o vice-reino com um projeto integral de reforma, o ouvidor da distante audiência de Charcas tornou-se, sem o saber, uma peça fundamental na constituição de um conceito que teria uma importância decisiva ao longo do tempo, inclusive para a historiografia contemporânea.

4. *As verdades de Pedro de Quiroga.*

Em que pesem suas diferenças, todas as personagens analisadas até o momento tinham como denominador comum sua associação ao governo de Francisco de Toledo. Mas o fato de gravitarem em torno de um mesmo núcleo político não deve servir para minimizar as divergências que, como se viu, manifestavam-se com relação aos mais variados assuntos. Ao contrário, o inventário das diferenças internas a esse grupo revela a riqueza de propostas de reforma da sociedade peruana que alimentaram, em maior ou menor, grau a política daquele governante. Em última instância, a *decisão* que teve lugar sob Toledo opunha-se e ao mesmo tempo supunha a existência das opções políticas abertas pela situação crítica posta em evidência na década de 1560. Ainda assim não é excessivo insistir na convergência de fundo que reuniu autores como Sarmiento de Gamboa, Ondegardo e Matienzo, a despeito de suas incontáveis divergências. Toledo seria apenas a personificação dessa proximidade, mas esta não coincidia de forma integral com seu governo. Tendo isto em vista, talvez seja interessante deslocar a análise rumo às margens, às situações-limite que puseram em xeque a própria vigência desse grupo e que, por isso mesmo, permite com que este seja delimitado. Parece ser este o caso de Pedro de Quiroga.

É possível afirmar que esse clérigo levou ao seu limite a possibilidade de divergência no interior da concertada produção de escritos analisada até o momento. Em sua obra mais

¹⁷⁵ Sobre os mestiços, cf. COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús.” op. cit. SILVA, Patrícia F. op. cit.

¹⁷⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. “O símio de Deus.” op. cit.

conhecida, os *Coloquios de la verdad*, é possível entrever alguns dos elementos que dariam pertinência a semelhante afirmação. Basta comparar esse escrito com a *Historia Indica* para notar o quão radical era a distância que separava Quiroga do núcleo duro da política de Toledo; ao passo que Sarmiento de Gamboa proscovia a existência de toda e qualquer tradição pré-hispânica, a economia narrativa adotada nos *Coloquios* não poderia ser mais oposta ao fazer coincidir, em alguns momentos, a voz do autor com as afirmações de uma personagem indígena¹⁷⁷. A esse respeito, portanto, soldado e clérigo encontravam-se nos antípodas. E se da parte do primeiro estão claros os motivos que o levaram a assumir tal posicionamento, resta por analisar em que sentido a trajetória de Quiroga encontrava-se implicada nas suas formulações. Para começar, uma breve reflexão biográfica a respeito do clérigo permite que se evidencie o caráter ao mesmo tempo exemplar e marginal dessa figura no intrincado panorama político e intelectual peruano das décadas de 1560 e de 1570. A esse respeito é importante levar em consideração o grande contraste existente entre seus primeiros anos no Peru e sua atuação política ao longo desse período posterior. Embora as informações a seu respeito sejam cheias de lacunas, sabe-se que o autor dedicou seus primeiros anos na região ao paciente trabalho de missão junto aos índios. À diferença, portanto, de todos os demais autores aqui analisados, Quiroga participou diretamente daquilo que viria a ser conhecido como “primeira evangelização”. Esse percurso é tanto mais significativo quando colocado em perspectiva com o ulterior engajamento político do clérigo nas discussões travadas na década de 1560. Os *Coloquios* também podem ser lidos, nessa perspectiva, como um projeto de reforma análogo àquele de autores como Matienzo ou Ondegardo. Por esse mesmo motivo é necessário vincular tal obra, escrita apenas na década de 1560, à longa trajetória missionária iniciada com a chegada do autor no Peru, na década de 1540. Mas ao mesmo tempo em que seu aparecimento remontava à atividade de campo desse veterano missionário, os *Coloquios* simbolizavam também sua renúncia a essa atividade. A partir de então, Quiroga acercar-se-ia cada vez mais de postos relativamente elevados na estrutura eclesiástica peruana, chegando a desempenhar a função de canônico de Cusco. Essa mudança tem um sentido especial com relação ao que foi dito até o momento. Isso porque a análise da trajetória do clérigo sob o governo de Toledo permite que se mensure, enfim, sua proximidade com relação à política desse vice-rei. Mesmo que se possa observar uma crítica a pontos centrais da agenda que seria implementada pelo governante, é importante observar que se tratava ainda de uma crítica interna, realizada por uma figura que compartilhava de alguns dos elementos fundamentais esposados por Toledo e pelos demais autores analisados. Nesse mesmo sentido, é importante

¹⁷⁷ QUIROGA, Pedro de. op. cit. p. 150.

mentonar a presença do religioso em alguns trechos da visita geral promovida pelo vice-rei ou ainda sua nomeação como visitador eclesiástico para a vila de Arequipa; outro indício, este indireto, da proximidade de Quiroga com o governante era sua atuação como comissário da Inquisição, a partir de 1573. Aliás, foi essa proximidade com o grupo associado a Toledo que daria sentido à possível apropriação que Acosta teria realizado dos *Coloquios*¹⁷⁸. E a mencionada proximidade com o vice-rei concorreria para tornar ainda mais significativa sua opção por vincular suas opiniões a uma personagem indígena. Qual seria o sentido de uma escolha tão curiosa?

Para responder a essa pergunta talvez seja necessário mencionar um conjunto de questões que não diziam respeito apenas à figura em questão, mas que eram tipificadas em seu percurso individual. Isso porque a cisão acima mencionada intervinha a essa altura para articular o indivíduo ao contexto que o circundava. Lembre-se a esse respeito que seu engajamento missionário inicial teve lugar num período particularmente turbulento da história local, encerrado em 1548 sob os auspícios de la Gasca. Por seu turno, também a escrita dos *Coloquios* e, depois, a circulação de Quiroga no circuito de funcionários próximos a Toledo seria de extremo interesse para compreender a passagem da turbulenta década de 1560 à política institucionalizada na década seguinte. Isto é, o encadeamento de situações pelas quais passou o clérigo permite ler na sua trajetória a distância existente entre o ambiente instável (e, portanto, aberto) que caracterizara a década de 1560 e o fechamento em torno (ou contra) as posições de Toledo a partir de 1569. Por ocasião da redação dos *Coloquios* observava-se a inexistência de uma política delimitada em termos claros por parte das instituições imperiais no Peru. A incapacidade, então, de fazer valer a agenda desejada pela Coroa para seus domínios podia ser lida na própria existência daquele livro, que atestava a possibilidade de seu autor de se associar a posições que dificilmente seriam defensáveis alguns anos depois, sob a batuta de Toledo. Isso concorre para explicar a discrepância do tom adotado nos *Coloquios* perante a *Historia Indica*. Ao contrário do que faria mais tarde um Sarmiento de Gamboa, que teria em Las Casas um oponente inescapável, Quiroga teve a possibilidade de incluir em sua obra pontos de vista até mesmo contraditórios, sem a obsessiva preocupação com a coerência tão marcante no soldado. A década de 1570 era marcada por um panorama muito simplificado a respeito das antitéticas posições possíveis, ao passo que os anos anteriores foram, por sua situação crítica, abertos a um questionamento radical dos próprios pressupostos sobre os quais se assentava o domínio castelhano na região¹⁷⁹. Uma análise sobre as personagens que

¹⁷⁸ RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy. op. cit. pp. 43-50.

¹⁷⁹ Sobre o conceito de “crise”, cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1961]. Trad. Mauro W. Barbosa. p. 223.

apareciam ao longo do diálogo elaborado por Quiroga é útil para esclarecer alguns pontos específicos a esse respeito.

Das quatro personagens que intervêm ao longo dos *Coloquios*, duas podem ser tidas como predominantes: o índio Tito e o espanhol Barchillón. As demais figuras apresentadas, a do espanhol Justino e a do índio Caio, têm uma participação restrita ao longo do diálogo, encontrando-se mesmo ausentes na maior parte dele. A análise de Tito e de Barchillón adquire interesse na medida em que ambos são passíveis de ser identificados com tipos clássicos da realidade peruana da época. No que se refere ao espanhol, por exemplo, não há ali qualquer tentativa de dissimular sua identificação com Pedro Hernández Barchillón. E o modelo escolhido para inspirar a personagem não poderia ser mais significativo. Isso porque se trata de uma figura publicamente conhecida, que participara da conquista e depois se aliara ao partido de Gonzalo Pizarro. É possível observar a esse propósito a importância da experiência pessoal de Quiroga, inclusive quando se lembra que Barchillón teria sido preso e condenado por la Gasca por participar da rebelião contra os representantes da Coroa. Mas foram incontáveis as figuras que tiveram a mesma sorte desse conquistador. Mesmo Ondegardo, como se viu, teve sua lealdade à Coroa forjada após sua detenção pelo mesmíssimo la Gasca. Mas há um ponto singular que faria de Barchillón uma figura particularmente interessante aos olhos do autor dos *Coloquios*. Ao contrário de Ondegardo, que passaria para o lado dos realistas quando estava sob sua custódia, o conquistador referido por Quiroga fugiu da prisão onde se encontrava, após o quê, sem sofrer qualquer tipo de pressão direta, retirou-se para o interior, onde passou a dedicar-se à evangelização dos índios. O caráter voluntário dessa conversão à “verdadeira” causa missionária, ignorada pelos conquistadores, seria o signo distintivo a atribuir uma virtude a Barchillón. Mesmo as autoridades que representavam a Coroa teriam reconhecido esse fato, concedendo ao revoltoso arrependido seu perdão. Após esse favor oficial, essa figura passou a dedicar-se à obra pia por excelência da época, como servidor do hospital de Huamanga¹⁸⁰. Ora, de modo análogo à pessoa que a inspirara, a personagem de Quiroga era apresentada ao leitor como um eremita que teria adquirido tal condição após arrepender-se dos crimes que perpetrara no momento da conquista. Mais sintomático ainda era a reação que esse arrependimento teria provocado: na condição de eremita, Barchillón fora alvo do escárnio de todos os que o rodeavam, o que reforçava ainda mais o valor de sua conversão¹⁸¹. Como essas observações tornam evidente, a escolha por atribuir uma caracterização tão singular à principal personagem de extração europeia manifestava a preocupação de um autor que chegara ao

¹⁸⁰ Para um exemplo, aquele jesuítico, de atuação nos hospitais, cf. O'MALLEY, John W. op. cit. pp. 268-273.

¹⁸¹ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 73-87.

Peru na década de 1540 e, portanto, vivenciara em parte os acontecimentos que marcaram o estado de guerra civil pela qual a região então passara. Esse tema, aliás, não aparecia apenas por ocasião da construção dessa personagem, mas irrompia nos *Coloquios* em diversas ocasiões. As próprias características de Barchillón eram mesmo acentuadas no primeiro colóquio, onde este discute com Justino. Os termos usados pelo eremita para contestar o otimismo de seu amigo, fazendo contrastar sua experiência com a condição forasteira deste, apenas reforçava o desvalor parcial sob o qual a conquista deveria ser encarada por quem, em plena década de 1560, porventura lesse a obra de Quiroga¹⁸². Nada mais distante da reabilitação, que seria promovida poucos anos depois por Sarmiento de Gamboa e Toledo, dos conquistadores que teriam servido, enfim, à derrota do inimigo indígena. Pizarro segundo a *Historia Indica* encontrar-se-ia no campo oposto ao de Barchillón.

Quanto à figura de Tito, a apresentação desse índio ocorria em termos muito diversos em comparação com o espanhol. Como se viu, esta figura fora composta por Quiroga a partir de uma imagem localizável da história peruana; quando se mencionava o nome de Barchillón o autor mobilizava o senso comum dos leitores, que já possuíam uma visão predeterminada a respeito do conquistador arrependido. Embora Tito também possa ser considerado uma figura ideal, foi outro o caminho percorrido pelo clérigo na composição de sua personagem indígena. Como já foi referido, a forma como se deu a presença desse natural nos *Coloquios* revelava uma aproximação muito maior de seu autor com relação aos nativos do que acontecia, por exemplo, em Matienzo. A veiculação de Tito como figura ideal era, portanto, objeto de interesse semelhante àquele revelado com relação a Barchillón. Mas o caminho trilhado por Quiroga para apresentar sua personagem continha algumas opções que lhe conferiam ainda mais significado. Ora, quando tem início o segundo colóquio, em que são introduzidas as duas personagens indígenas, o tom adotado pelo texto é francamente adverso a estas. Isso porque os índios entram em cena no curso de um ritual idolátrico assistido em segredo por Barchillón e Justino¹⁸³. Apenas dissimulados os espanhóis tinham acesso à “verdadeira” face da cultura nativa, que não poderia ser apresentada de modo mais sintonizado com a denúncia feita poucos anos antes por Ondegardo. Aliás, é possível pensar que essa passagem tinha por objeto não apenas a idolatria, mas sua própria denúncia por parte de espanhóis tão zelosos quanto Barchillón, o que de fato ocorreria logo em seguida na narrativa. O momento em que estes irrompem em meio ao ritual indígena não poderia ser mais significativo: apropriando-se de uma temática amplamente tratada, como se viu, por autores que vão de Matienzo a Acosta, Quiroga fazia coincidir o ápice da cerimônia idolátrica com a tentativa de suicídio de Tito. Mas

¹⁸² Idem. pp. 73-87.

¹⁸³ Idem, ibidem. pp. 87-135.

se a intervenção dos europeus delineava um cenário moral dividido entre duas escolhas possíveis, o prosseguimento do texto fazia com que o leitor se deparasse com um panorama muito mais complexo. A exemplo do que ocorre com Barchillón, é possível perceber logo de início a singular posição ocupada por Tito que, ao contrário de seu companheiro Caio, não foge dos espanhóis. Sua reação inesperada ao flagrante que lhe fora dado era seguida por uma conversa travada com Barchillón, em que o índio se apresenta como interlocutor extremamente qualificado. Na verdade, Tito praticamente monopoliza a discussão com o espanhol, o que o coloca mesmo numa situação superior aos olhos do leitor. Mesmo assim, resta como marca indelével o ato idolátrico em que esse índio ladino fora inicialmente apresentado. É interessante a esse respeito lembrar as suspeitas levantadas com relação a mestiços e ladinos por parte de figuras como Toledo e Acosta¹⁸⁴. Mas ainda que Tito não seja um cristão exemplar, Quiroga faz dele o detentor da maior parte das referências bíblicas feitas ao longo dos *Coloquios*. Em seu conjunto, esse panorama valorizador traçado pelo clérigo em torno de sua principal personagem indígena concorre para associá-la à elite cusquenha da década de 1560. “Descoberta” nesses anos por autores tão significativos quanto Juan de Betanzos¹⁸⁵, essa elite de extração incaica, que mais tarde seria glorificada por Garcilaso de la Vega, era estratégica para Quiroga na medida em que lidava perfeitamente a esta altura com os códigos culturais ocidentais. Esse ponto oferece uma interligação entre a forma dialógica dos *Coloquios* e a caracterização das personagens. Não apenas Tito, mas também Barchillón compunham um singular conjunto de figuras onde a comunicação entre índios e espanhóis seria possível. O contraste era oferecido tanto pelo fugitivo índio Caio, quanto por Justino, que logo se oferece para persegui-lo e puni-lo.

Basta atinar para a composição das personagens para notar a distância existente entre os *Coloquios* e as proposições lascasianas. Estava ausente dali a linha moral, traçada pelo dominicano, mas também por seus seguidores e detratores, que dividia os campos possíveis de atuação entre duas posições antagônicas¹⁸⁶. A facilidade com que muitos se apegavam à contraposição entre “bem” e “mal” não podia se fazer presente numa obra que punha em questão seus próprios fundamentos. Muitas gradações se escondiam no amplo espectro de casos manifestos entre a bondade e a maldade, os quais por seu turno teriam pouco a acrescentar sobre a realidade peruana. Mesmo nos momentos em que Quiroga parecia entregar-se de todo à crítica ou ao elogio, observa-se seu cuidado em temperar suas próprias

¹⁸⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 430-433. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 367-420.

¹⁸⁵ A respeito de Juan de Betanzos, cf. PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 227-243.

¹⁸⁶ Sobre o conceito de “moral”, cf. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença, 1993 [1990]. Trad. António Guerreiro. pp. 18-20.

afirmações. A forma como a conquista foi tratada no primeiro colóquio é bastante instrutiva a esse respeito. Já vimos que Quiroga tinha sobre esse tema uma opinião muito diversa, ou até mesmo oposta, com relação àqueles que defendiam a forma como se constituiu o domínio castelhano sobre o Peru. Mas mesmo quando fez do respeitável Barchillón a prova viva, com referente concreto, dos erros cometidos pelos espanhóis, isto não chegava para que o leitor concluísse pelo desvalor absoluto da conquista. Afinal, Justino também se encontrava munido de argumentos convincentes em favor de seu partido. Ora, se é fácil para o arrependido Barchillón mencionar casos incontestáveis e mesmo numerosos de abusos perpetrados pelos adventícios, seu interlocutor procura conter essa crítica no campo da exceção. Como norma, a conquista teria ocorrido sob o signo da honradez; em vez de voltar-se contra o todo, os detratores da Coroa deveriam voltar-se para o grupo de figuras, restrito, que teria desrespeitado os justos títulos de domínio com o intuito privado de fazer guerra aos índios¹⁸⁷. Ao voltar suas baterias contra os interesses particulares de alguns conquistadores, Justino estava a criticar sua exacerbada autonomia perante a Coroa. Seu procedimento voltado para o ganho pessoal terminara por obstar uma ocupação fundada no bem comum de índios e de espanhóis. Não deixa de ser estranho que essa defesa da subordinação à autoridade do rei e do clero tivesse lugar na boca de um típico representante da ambiciosa soldadesca que depois seria tematizada por Matienzo. Esse posicionamento talvez não seja tão estranho quando concebido como resposta à inescapável condenação feita por Barchillón. Por um lado, tratava-se de reconhecer os abusos e de atribuí-los a um grupo isolado de conquistadores; por outro lado, tratava-se de reivindicar a possibilidade de uma atuação conquistadora sob as ordens das autoridades. Seria possível ler a conquista com outros olhos.

Embora constituísse a defesa de um grupo que seria adverso a Toledo, é possível reconhecer nesse posicionamento uma convergência parcial com relação à política que viria a ser adotada pelo vice-rei. A princípio, é fato que ambos defendiam a necessidade de constituir um domínio espanhol sobre o Peru com base na autoridade real. Mas essa formulação comum escondia motivações opostas. Se no governante esse ponto servia à consolidação do atrelamento do poder local às instituições imperiais, a posição de Justino nos *Coloquios* procurava salvaguardar a validade da ação dos conquistadores, mesmo que para tanto fosse necessário reconhecer, em alguma medida, a importância de colocar-se sob as autoridades constituídas. Há ainda outra diferença entre a personagem e o governante no que toca à jurisdição eclesiástica. Ao passo que Toledo, cioso de ampliar as prerrogativas das instituições imperiais, tolheria paulatinamente o campo de atuação do clero peruano, Justino caminhava

¹⁸⁷ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 73-87.

num sentido diverso. Sua intenção de absolver os conquistadores tinha na sua vinculação com a Igreja peruana um argumento de particular força perante as críticas à ação “pouco cristã” daqueles. Para tanto, nada mais coerente da parte de Justino que a defesa da autonomia e da extensão da jurisdição eclesiástica no Peru. Nada poderia estar mais distante disso que o panorama projetado por Toledo em sua já mencionada *Instrucción*, onde a autoridade da Igreja local seria reconhecida como uma das “justiças” que reconduziriam sempre, através de instrumentos como o padroado, à Coroa¹⁸⁸.

No seu conjunto, portanto, o papel desempenhado por Justino nos *Coloquios* apresenta de modo exemplar o quão distante se está ali de denúncias com um matiz lascasiano. À diferença do que fizera Francisco López de Gómara em sua *Historia general de las Indias*, Quiroga não partiu para o encômio direto da conquista¹⁸⁹. Isso sequer seria possível na medida em que no seu caminho encontrava-se uma consciência já sedimentada acerca dos abusos cometidos pelos conquistadores quando de sua chegada ao Peru, que já aparecera de forma precoce mesmo num Vitoria¹⁹⁰. Em última instância não cabe a Barchillón, mas sim a Justino, defensor da conquista, evidenciar essa consciência acerca dos abusos então perpetrados. Esse era o próprio elemento detonador de sua justificativa quanto ao proceder honrado que teria sido empregado pela maior parte dos conquistadores¹⁹¹. Procedimento este que só poderia ser defendido *em contraste* com os erros cometidos por alguns. Mesmo essas considerações ainda não dão conta da complexidade dos *Coloquios* quando se nota que, ao final do primeiro diálogo entre Barchillón e Justino este resulta parcialmente convencido pelo relato de seu experiente amigo, a despeito de toda sua relutância inicial em mudar de opinião¹⁹². Ainda aqui, contudo, não se alcançaria um compromisso, um convencimento pleno do soldado que apontasse para um fecho definitivo dado pelo autor ao tema da conquista. Na verdade, a contraposição entre as personagens não chegaria a qualquer conclusão definitiva, pois sua atenção seria logo desviada para a cerimônia idolátrica que alcançaria por acaso seus ouvidos. O caráter inconcluso dessa primeira parte dos *Coloquios* é sintomático a respeito da prevenção que o leitor deve ter com relação a qualquer declaração de Quiroga que inicialmente pareça conter uma pretensão de verdade.

Os abusos cometidos pelos espanhóis foram objeto de constantes menções também ao longo do segundo colóquio. Embora a conquista do Peru não fosse mais evocada, os maus tratos dispensados aos índios estavam na ordem do dia em plena década de 1560. Essa

¹⁸⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

¹⁸⁹ Com relação a Gómara, cf. GLIOZZI, Giuliano. op cit. pp. 26-30.

¹⁹⁰ VITORIA, Francisco de. op. cit. pp. 75-97.

¹⁹¹ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 73-87.

¹⁹² Idem. p. 81.

questão emerge com a própria cena que abre o diálogo, o suicídio ritual observado por Justino e Barchillón que está então prestes a ser realizado por Tito, com a assistência de Caio. Ora, não se trata de uma cena arbitrária. Como já foi referido com relação a Acosta e a Matienzo, o suicídio aparece na época como um tema recorrente no Peru. Por motivos vários, mas no mais das vezes associados às perspectivas negativas legadas aos índios pela conquista, uma verdadeira epidemia de suicídios grassou a região ao longo do século XVI. Embora a irrupção dos espanhóis na cena se dê de modo a apresentá-los como responsáveis pela salvação de Tito, no diálogo que se segue, ocorrido entre este e Barchillón, tem lugar uma progressiva imposição do ponto de vista do índio sobre as críticas do espanhol. O próprio suicídio não é indiferente a esse movimento realizado pelo segundo colóquio, sendo antes um ato instrumental na crítica à ação espanhola. Isso porque ao tomar contato com a história contada por Tito, o leitor é informado que o suicídio teria sido motivado justamente pelos maus tratos sofridos pela personagem por obra dos espanhóis¹⁹³. É importante notar a esse respeito que a crítica endereçada por Tito aos colonizadores nunca é feita de modo a atingir a figura do rei. Inclusive para reforçar o tom de denúncia do texto, este é sempre absolvido pela “ignorância invencível” a que fora submetido por conta da malícia de seus representantes no Peru¹⁹⁴. Essa difícil situação descrita pela personagem indígena elaborada por Quiroga confere significado até mesmo à forma através da qual as guerras civis locais foram vivenciadas e lidas pelo clérigo. Como se viu acima, sua experiência como missionário teve lugar na turbulenta década de 1540, o que deixaria marcas profundas em seus escritos. De modo análogo a Matienzo, mas com consequências bastante diversas, o autor dos *Coloquios* pensava os seguidos conflitos que então grassaram a região como o instrumento de um verdadeiro castigo divino contra os abusos cometidos anteriormente pelos conquistadores¹⁹⁵. Esse percurso seria apenas reforçado pela constituição de uma hierarquia bastante clara entre as personagens que tomam parte no segundo diálogo. Isto tem lugar num movimento, muito ao gosto de Montaigne, em que o excesso de erudição demonstrado por Tito faz parecerem patéticas as tentativas de Barchillón em atribuir o suicídio à ignorância inerente aos nativos.

Mas mesmo essa inversão, que faz de Tito o portador do bom-senso e da erudição mesmo perante o singular e arrependido conquistador, ainda não concorreria para dar ao texto uma modulação semelhante àquela dada por Las Casas em seus escritos. Nesse sentido é interessante observar as colocações presentes no terceiro colóquio, cujo tema específico dá margem a considerações muito amplas. Basta atentar ao objeto desse diálogo, as plantações de

¹⁹³ Idem, *ibidem*. pp. 87-100.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*. pp. 103-104.

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*. pp. 133-134. MATIENZO, Juan de. op. cit. p. 14.

coca, para ver o quanto a discussão era encaminhada por Quiroga por sobre o tema do trabalho indígena. Fato denunciado por muitos europeus, entre os quais se contavam Matienzo e Toledo, era grande a mortalidade observada entre os índios que se dedicavam ao cultivo dessa planta. O governante chegaria mesmo a congelar novas plantações no intuito de conter essa ameaça à já preocupante situação da mão de obra no Peru¹⁹⁶. Tal fato era interpretado de um modo diverso por Quiroga, de modo a oferecer um contraponto à guerra civil. Se esta teria cumprido um papel importante nos planos divinos enquanto castigo apropriado aos exageros perpetrados pelos espanhóis, também a dureza com que estes trataram os nativos teria desempenhado um papel instrumental no âmbito providencial, que dessa vez voltava-se contra estes¹⁹⁷. Enfim, essa ambígua posição dos espanhóis pode ainda ser reforçada quando se tem em mente que, em última instância, a salvação da vida de Tito fora realizada por obra de Barchillón.

Ao mesmo tempo, portanto, em que estabelece uma visão complexa com relação a eventos tão fundamentais à história local como a conquista ou as guerras civis, Quiroga não se furtava a tratar do passado indígena em sua obra. E o quadro por ele desenhado a esse respeito não era também de apoio incondicional ou de condenação absoluta. Mesmo assim, saltam à vista as tintas negativas usadas pelo clérigo. Ou melhor: a uma crítica apenas parcial do passado indígena se associava a exiguidade de informações sobre esse período. Não deixa de ser irônico o fato de que a ausência de uma condenação incondicional se alinhe a um “desinteresse etnográfico”, o que coloca Quiroga numa situação simétrica e inversa àquela de Sarmiento de Gamboa. É paradoxal notar que a posição repressora advogada pelo soldado tenha produzido mais saber que a coincidência de perspectivas entre o autor dos *Coloquios* e sua personagem indígena. Mas uma figura como Cortéz revela que o “desejo de saber” não foi propriedade exclusiva daqueles que se dispunham a “amar” a causa indígena, como bem revela o contraexemplo dado por Las Casas¹⁹⁸. Alguns rarefeitos traços políticos e culturais serviram a Quiroga para avaliar o passado indígena com traços bastante genéricos: como vários antes e depois dele, o autor reconhecia que a ordem política e religiosa mínima instituída pelos Incas teria representado um passo importante no combate à barbárie original das populações peruanas. Mas esse valor relativo atribuído ao regime incaico seria maculado pelos diversos abusos cometidos pelos novos governantes cusquenhos, que teriam substituído os desmandos

¹⁹⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 113-114.

¹⁹⁷ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 133-134.

¹⁹⁸ cf. TODOROV, Tzvetan. op. cit. pp. 149-219. Para o desenvolvimento das ideias desse autor com relação a outros cronistas, inclusive Guamán Poma de Ayala, cf. SILVA, Janice T. da. *América barroca: tema e variações*. São Paulo: Edusp; Nova Fronteira, 1992.

dos caciques locais pelos seus próprios caprichos¹⁹⁹. Não se estava a esse respeito, pois, muito distante da posição de Matienzo, que imputava ao exemplo incaico os abusos cometidos pelos chefetes locais²⁰⁰. Seja como for, também com relação a esse tema Quiroga não avançava qualquer consideração de natureza totalizante. Assim como seu contexto coevo de dominação hispânica, o passado incaico conjugaria, a seu ver, elementos positivos e negativos.

Essas observações concorrem para tornar ainda mais confusa a apreciação feita nos *Coloquios* a respeito da conquista. Isso porque a forma como os espanhóis procederam diante das tradições locais também era objeto de considerações por parte de Quiroga. E também aqui a cena do suicídio ritual de Tito possuía um significado especial. Ela indicava o quão incompleta se encontrava, ainda na década de 1560, a tarefa de extirpação de idolatrias, um dos fundamentos da presença espanhola no Peru. Embora agora tivessem que ser realizadas em segredo, o flagrante da cerimônia idolátrica denunciava menos o zelo evangélico dos espanhóis que a teimosia da “religião” indígena. O campo religioso não seria o único terreno em que a reação espanhola às tradições locais seria avaliada pelo clérigo. Assim como ocorreria nos demais autores analisados, Quiroga não se furtou à tarefa de discutir a apropriação espanhola do sistema tributário deixado pelos Incas. Ao contrário da preocupação comum, mesmo que muitas vezes superficial, quanto à necessidade de ruptura com um passado idolátrico, observa-se nos *Coloquios* que muito menos esforços teriam sido dispendidos para aliviar os índios do sobrepeso tributário ao qual foram submetidos por seus governantes²⁰¹. Mas mesmo observações como esta parecem reconduzir sempre ao circuito de mútua culpabilização instituído no diálogo entre Barchillón e Tito: em última instância as violências praticadas pelos recém-chegados seriam o resultado das próprias práticas idolátricas mantidas pelos nativos a despeito de todos os esforços missionários²⁰².

Uma observação de Tito colocava o problema missionário, contudo, num outro patamar, num outro nível de consciência acerca das dificuldades da missão. Por um lado, as formulações dessa personagem já contemplavam uma crítica contundente e aberta à primeira evangelização. Esse momento, em que o próprio Quiroga participara, era criticado por seu caráter frágil, economicamente interessado e insuficiente nos resultados. O número de batismos então realizados seria incompatível, desse ponto de vista, com o nível parco da doutrina exigida como contrapartida²⁰³. Ao mesmo tempo, a crítica de Tito residia fundamentalmente na constatação da incoerência, também denunciada por Acosta, entre a

¹⁹⁹ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 115-117.

²⁰⁰ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 22-24.

²⁰¹ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 118-124.

²⁰² Idem. pp. 133-134.

²⁰³ Idem, ibidem. pp. 130-132.

mensagem predicada e as práticas realizadas pelos espanhóis²⁰⁴. Mas esse imperfeito ensino da doutrina possuiria uma consequência ainda mais inesperada e difícil de constatar. Ora, é o próprio Tito que, de forma paradoxal, denunciava uma realidade em que a estreita convivência entre espanhóis e índios teria redundado numa recorrente insubmissão às escondidas, que estaria mesmo prestes a explodir²⁰⁵. Trata-se de um problema, já enfrentado pelos Incas, os quais ao menos souberam controlar seus súditos. A ameaça se mostrava tanto mais grave com relação ao domínio espanhol, na medida em que estes possuíam uma profunda ignorância acerca da dissimulação indígena. É difícil a essa altura deixar de associar essa observação às denúncias realizadas poucos anos antes por Ondegardo, a partir de sua descoberta acerca da geografia idolátrica de Cusco. Mas o período específico em que foram escritos os *Coloquios* acrescentaria um elemento contextual de suma importância. Ora, é necessário levar em consideração que a emergência dessa consciência da dissimulação indígena pode ser ligada ao clima imediatamente anterior ao aparecimento das denúncias relacionadas ao *Taki Onqoy*, que se baseariam em formulações muito semelhantes às de Ondegardo e de Quiroga²⁰⁶. Resulta interessante, nesse sentido, analisar comparativamente as trajetórias de Quiroga e do principal denunciante do *Taki Onqoy*, Cristóbal de Albornoz, que viria a ser igualmente nomeado por Toledo como visitador eclesiástico. Nem deixa de ser interessante observar, num autor tão distante de Toledo, uma preocupação análoga com a possibilidade de dissimulação e mesmo de conspiração dos índios. Seja como for, esse conjunto de autores reputava ao batismo uma incapacidade de lidar com a dissimulação tão arraigada entre os índios²⁰⁷. Um indício bastante significativo a esse respeito nos *Coloquios* era a variedade de nomes que portaria Tito, que só nos revela um, Pedro, signo do esvaziamento do sacramento batismal, cuja crítica seria cristalizada, como se viu, por ocasião do III Concílio Provincial de Lima²⁰⁸.

Mas seria no quarto colóquio que o autor avançaria, sempre por meio de Tito, a sugestão quanto aos remédios possíveis de serem empregados para reconduzir ao bom caminho a evangelização dos índios peruanos. E o fato de as reformas serem sugeridas por um nativo, objeto da evangelização, concorria para dar legitimidade à posição de Quiroga, que procurava com isso enraizar-se nos interesses dos índios. Assim, se Barchillón faria ainda um último esforço no sentido de demonstrar a resistência das idolatrias indígenas, Tito procuraria inverter esse juízo: as permanências idolátricas seriam a manifestação da incompetência

²⁰⁴ Idem, ibidem. p. 129. ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 128-133.

²⁰⁵ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 130-131.

²⁰⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 159-163.

²⁰⁷ QUIROGA, Pedro de. op. cit. p. 132. ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 65-71.

²⁰⁸ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 124-125. "Concilium Provinciale Limense." op. cit. pp. 132-133.

demonstrada pela primeira evangelização²⁰⁹. Mas à necessidade de conciliação entre doutrina e obras por parte dos espanhóis, Tito ainda avança formulações adicionais de sumo interesse. Se por um lado o cristianismo deveria operar por meio do convencimento, a ser realizado por ministros honestos e bem treinados na doutrina e nas línguas nativas, por outro lado reivindicava-se a necessidade de redução dos índios como forma de instituir uma vida civilizada que fosse útil à evangelização²¹⁰. Ao mesmo tempo, propunha-se a utilização de um catecismo breve para os índios, de modo a investir na catequese em oposição ao batismo. Todas essas observações revelam uma proximidade muito grande de Acosta para com esse autor, o que reforça grandemente a tese de sua apropriação por parte do jesuíta.

Essas informações adquirem ainda um novo sentido quando analisadas à luz da forma utilizada por Quiroga para avançar suas formulações²¹¹. A despeito do conteúdo pragmático dessa obra, que procurava prescrever um conjunto de reformas a serem instituídas para melhorar a prática missionária peruana, observa-se que essa intenção terminava por esfumar-se sob a forma do diálogo, o que talvez obedecesse ao público-alvo que Quiroga tinha em mente quando da elaboração dos *Coloquios*²¹². Mas essa perda dos conteúdos, distribuídos entre opiniões diversas e conflitantes, parece não escapar à consciência do próprio autor, que em sua epístola que antecede o restante da obra dá conta das dificuldades de sua posição perante a possibilidade de suas palavras serem mal interpretadas²¹³. Ao contrário da destinação bem temperada das palavras por parte de Acosta e de Sarmiento de Gamboa, Quiroga optava pelo formato ambivalente e humanisticamente clássico do diálogo, que institui a abertura de interpretação da mensagem por parte do leitor. O próprio tom tacitista emprestado à obra não é de modo algum secundário²¹⁴. Interessante a esse respeito ressaltar que a utilização de nomes romanos para as duas personagens indígenas dos *Coloquios*, Tito e Caio, parece sugerir a percepção de uma “república indígena”, associada à configuração de uma própria “analítica” (remetendo-se à figura de Tito Lívio)²¹⁵. No que diz respeito, portanto, ao modelo clássico do “colóquio” e ao tom tacitista da obra é importante notar que Quiroga lançava mão aqui do instrumento “Antigo” no intuito de estabelecer uma leitura do “selvagem”

²⁰⁹ QUIROGA, Pedro de. op. cit. p. 124.

²¹⁰ Idem. pp. 160-162.

²¹¹ cf. RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy. op. cit. pp. 37-43.

²¹² Idem. pp. 37-43.

²¹³ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 71-72.

²¹⁴ RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy. op. cit. pp. 37-43. Sobre a importância do tacitismo na Espanha, cf. MARAVALL, José A. op. cit. MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Trad. Paulo Neves. pp. 53-59.

²¹⁵ Sobre a circulação de imagens e temas clássicos entre os autores peruanos do período analisado, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit.

americano²¹⁶. É interessante notar que essa mesma estratégia seria empregada, anos mais tarde, na pena de um Montaigne, que em seu ensaio “Sobre os canibais” colocava na boca de um indígena uma severa crítica aos costumes europeus²¹⁷. Com relação aos *Coloquios*, apesar de, em suas palavras, “descrever o óbvio”, a própria univocidade de sua mensagem encontrava-se obstada pelo cruzamento de acusações e pelo reconhecimento mútuo de culpas e de defeitos, o que impedia, inclusive, uma identificação absoluta entre Quiroga e Tito. Ao que parece, a ambiguidade desse diálogo não passou despercebida pela censura, que teria condenado essa obra a um prolongado ineditismo que apenas seria quebrado no século XX.

Relações perigosas: poder e autoridade de Francisco de Toledo.

A análise acima empreendida da obra de quatro cronistas privilegiados das décadas de 1560 e de 1570 atesta a onipresença da figura de Francisco de Toledo, vice-rei do Peru entre 1569 e 1580. Essa afirmação parece óbvia quando se tem em mente figuras como Sarmiento de Gamboa ou ainda o autor anônimo do *Memorial de Yucay*. Mais difícil, senão impossível, seria atribuir uma vinculação análoga entre Matienzo, Ondegardo e Quiroga junto ao governante. É forçoso notar que seus principais escritos apareceram numa época em que o nome do futuro vice-rei sequer era cogitado pelo Conselho das Índias. Mais: os diagnósticos apresentados pelos dois últimos autores estavam inclusive marcados por questões atinentes a um período ainda mais recuado no tempo, aquele das guerras civis. Se Matienzo fora designado para atuar em Charcas dez anos após a viragem promovida por la Gasca, tanto Ondegardo quanto Quiroga tiveram seu campo de experiência profundamente marcado pelo conflito. Em que pesem, contudo, as diferenças advindas de seus percursos diferenciados, todos os três procuraram oferecer uma solução ao panorama crítico que se delineava na década de 1560. Quando Toledo desembarcou na região, portanto, encontrou já estabelecida toda uma tradição reformista. Mas o fato de essa literatura ter precedido as medidas levadas a cabo pelo novo governante não diminuiria a importância deste para os autores mencionados²¹⁸. Como se viu no caso destes, Toledo engajou a todos em seu projeto, fosse na condição de informantes (lembre-se de sua leitura “iniciática” do *Gobierno* e dos escritos de Ondegardo), fosse como executores de suas disposições. Ao mesmo tempo em que designava esse grupo determinado de figuras para cargos e encargos de maior relevo, o vice-rei alimentava-se de suas formulações para delinear sua política, fato particularmente sensível nos casos de Matienzo e de Sarmiento de Gamboa. Esse duplo caminho fez de Toledo o centro de

²¹⁶ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 475-495.

²¹⁷ MONTAIGNE, Michel E. de. op. cit. v. I. p. 307.

²¹⁸ A respeito dessa passagem dos anos 1560 à década seguinte, cf. LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Étude préliminaire.” op. cit. Idem. “Introducción.” op. cit. v. 1.

gravitação desse conjunto de formulações originadas como movimento sistemático no final da década de 1550.

É importante notar, antes de tudo, que se trata de um conjunto específico de autores, o que sem dúvida coloca limites à caracterização do governo de Toledo. De outra forma, existe o perigo de reificar discursos que, na verdade, remetem a um circuito restrito, determinado em termos históricos e sociais. Como já foi referido, as disposições tomadas por aquele governante foram tudo menos unânimes. Mesmo deixando de lado a vasta gama de autores que sempre se demonstraram críticos a seu respeito, de Luiz López a Guamán Poma de Ayala, é de se notar que mesmo entre seus colaboradores não faltou quem se indispusesse com Toledo. Este foi o caso de Acosta, cujas reticências acerca da abertura de novos colégios, a seu ver sem critérios que assegurassem a prudência dessas iniciativas, levaram a um congelamento das relações entre jesuítas e o vice-rei nos últimos anos de seu governo²¹⁹. O fato é que Toledo atraiu para si mesmo a atenção daqueles que se referiam às suas medidas com reservas, tornando-se um fato inescapável do cenário político peruano da época. Note-se que mesmo a historiografia produzida na primeira metade século XX ainda se ressentiria dessa polarização constituída em torno do governante, o que fica evidenciado na forma como Roberto Levillier municiou-se contra possíveis detratores para construir seu elogio, intitulado *Francisco de Toledo, supremo organizador do Peru*²²⁰.

Governo que se associou ao signo da polêmica já em seu gesto constitutivo²²¹. Fosse qual fosse seu grau hierárquico, a nomeação de qualquer representante da Coroa em terras americanas era necessariamente submetida ao rei pelo Conselho das Índias. Este era o espaço institucional em que se travavam as disputas pelo butim burocrático, dado àqueles que amalhavam uma teia de relações mais extensa entre os membros do Conselho. A nomeação de Matienzo como ouvidor de Charcas, por exemplo, parece ter cumprido de forma rigorosa todas as etapas nesse sentido, desde o apadrinhamento até a decisão submetida ao rei²²². Mas o mesmo procedimento valia para o topo da hierarquia administrativa americana, de modo que a indicação dos vice-reis de Peru e Nova Espanha deveria partir, numa situação normal, do Conselho. Contudo, o caminho percorrido por Toledo foi inverso. Num gesto pouco comum até então, Felipe II decidiu por esse nome sem prévia consulta àquela assembleia. Do ponto de vista do governante, esse gesto não era de forma alguma gratuito. Uma série de dificuldades na engenharia administrativa de seu pouco administrável império estava na ordem do dia em

²¹⁹ Para uma cronologia da abertura dos colégios, cf. VARGAS UGARTE, Rubén. op. cit. pp. 8-17.

²²⁰ LEVILLIER, Roberto. op. cit.

²²¹ cf. LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Introducción." op. cit. v. 1.

²²² LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." op. cit. pp. XXIV-XXVII.

meados dos anos 1560. A exemplo do que ocorria no Peru, mas de modo algum indiferente a esse contexto, a Espanha passava por um período crítico. Entre as dificuldades enfrentadas por Felipe II contavam-se especialmente a crise dinástica aberta pela morte do príncipe herdeiro, Carlos de Áustria, a eclosão da Rebelião das Alpujarras, iniciada pelos mouriscos de Granada, e a difícil condução da política imperial nos Países Baixos, perante as seguidas desobediências da nobreza local. Frente a esse delicado panorama, que punha em xeque não apenas a integridade física do Império, mas também sua continuidade temporal, Felipe II convocou em 1568 a Junta Magna, verdadeiro ponto de viragem de seu governo. Uma série de reformas foi então acordada, bem ao tom centralizador que o monarca pretendia imprimir em seus domínios. A ênfase dada por Felipe II aos territórios americanos, fato ausente em Carlos V, fez da América um dos pontos privilegiados no interior da Junta. Foi num contexto assim conturbado que se deu a nomeação de Toledo para o governo do Peru.

Mas o fato de ter sido objeto de nomeação direta por parte de Felipe II não fez do vice-rei uma unanimidade. Muito pelo contrário. A multiplicidade de jurisdições e de corredores burocráticos que estruturavam o império habsburgo era muitas vezes impermeável ao desejo centralista do rei. Ao ferir o costume instituído, que delegava ao Conselho das Índias a prerrogativa de definir os titulares do governo americano, o soberano entregava a Toledo não apenas o poder sobre o território peruano, mas também a oposição aberta daquela assembleia. Se a nomeação era um fato consumado, o Conselho mostrou-se bastante diligente na criação de entraves à política do novo governante. Essa diferença ficaria bastante evidente no que se refere ao tema das plantações de coca. Como se viu, o tema já fora tratado como especialmente problemático já na década de 1560. Autores como Quiroga e Matienzo denunciaram em suas obras a grande mortandade de índios ocorrida nessas unidades produtivas. Mas a solução proposta por Toledo a esse respeito distava muito daquilo que fora defendido, por exemplo, pelo ouvidor de Charcas. Este propunha uma reorganização produtiva que assegurasse lucros ao cocaleiros, de modo a dinamizar o comércio regional²²³. Na verdade, Matienzo replicava aqui uma tradição narrativa que remontava a Cieza de León, de quem extraía trechos inteiros do capítulo destinado ao tema. Mesmo Acosta, na *Historia*, não deixava de louvar as virtudes da coca, indispensável à vida nas altitudes andinas, ainda que via de regra associada aos cultos idolátricos²²⁴. Seja como for, é possível associar o posicionamento de Matienzo aos interesses dos fazendeiros de coca da região de Charcas, o que o colocava numa posição oposta àquela em que se situava, a esse respeito, Toledo. A partir de um ponto de vista antes de tudo metropolitano, que tinha por localidade privilegiada a cidade de Lima, o

²²³ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 161-166.

²²⁴ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 202-203.

vice-rei via com reservas a autonomia dessa atividade econômica. Analisar as disposições por ele baixadas para esse tema permite precisar o valor negativo a ele atribuído²²⁵. Dada a necessidade premente de se reativar e dinamizar a mineração da prata, as plantações eram vistas como um desvio inútil de recursos humanos, num contexto em que a falta de braços era vista como entrave central à mineração. Sendo assim, o governante propunha que se estabelecessem limites à concorrência por mão de obra por parte das demais atividades produtivas peruanas, o que ganhava contornos claros com seu primeiro gesto jurídico nesse sentido, a *Provisión para que no se planten más chacaras de coca*, de 1571. É certo que tal medida não foi bem recebida pelos moradores envolvidos com a produção cocaleira. Essa dissensão seria atestada pelas várias ordenanças e provisões dadas por Toledo com o objetivo de reiterar e fazer cumprir suas disposições iniciais. A esse respeito é bastante significativo consultar a *Aclaración de algunos capítulos de las nuevas ordenanzas de la coca*, de 1577. O período passado entre aquela primeira *Provisión* e esta última *Aclaración*, e até mesmo os títulos usados para apresentar essas medidas legais, são significativos acerca das mudanças de tom sofridas pelas disposições de Toledo. Da confiança inicial do reformador disposto a pôr nos eixos a crítica situação herdada, o tom defensivo testemunhado pela legislação tardia do governante dava conta dos limites encontrados por seu governo²²⁶. A aclaração é interessante ainda na medida em que esclarece alguns dos termos em que o debate era colocado por parte dos moradores, os quais não deixam de lembrar em alguma medida a política defendida por Matienzo a respeito da coca²²⁷. Embora reconhecesse a derrota sofrida no sentido de proibir novos plantios da erva, legitimados pela própria Coroa mediante petição direta feita pelos moradores, o vice-rei impunha uma série de restrições parciais para alcançar, ainda que em menor escala, seus desígnios iniciais.

O tema restrito da coca pode servir como observatório interessante a respeito do que foi dito anteriormente acerca do governo de Toledo. Em primeiro lugar porque permite entrever, ainda que em escala muito reduzida, o quão limitada era a margem de ação do “supremo organizador”. Além de vigiado, na metrópole, pelo poderoso Conselho das Índias, suas atitudes eram objeto de críticas, no Peru, por parte de moradores, clérigos, mestiços ou índios que se viam afetados em diversas medidas pelas reformas iniciadas na década de 1570. Nesse sentido, é importante associar as reformas empreendidas pelo vice-rei à existência de interesses políticos, econômicos e sociais em jogo. Apenas assim é possível compreender o fato de figuras tão afins quanto Toledo e Matienzo colocarem-se em lados opostos, por exemplo,

²²⁵ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 113-114, 142-147 e 231-244. v. 2. pp. 175-201 e 303-308.

²²⁶ LOHMANN VILLENA, Guillermo. “Introducción.” op. cit. v. 2.

²²⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 303-308.

com relação ao problema da coca. Mas a sequência de medidas jurídicas baixadas por Toledo para resolver, à sua maneira, esse imbróglio também se mostra interessante quando colocada numa perspectiva inversa: a *potência* do vice-rei tinha de se haver com os demais poderes, não sendo de modo algum *onipotência*; mas ao medir forças com os poderes locais, uma figura tão centralizadora quanto Toledo tinha de se ater a uma gramática fundamentalmente igual àquela empregada por aqueles. Quantificar a porção que cabe a cada um nas disputas políticas é sem dúvida fundamental; mas a compreensão da disposição compósita do poder no Império espanhol tem de se ver ainda com uma dimensão anterior, que diz respeito à própria linguagem soberana empregada de modo análogo e indistinto por moradores e pela Coroa. Figura extremada, parte interessada em um dos campos da disputa, Toledo fornece alguns elementos em sua legislação para a discussão do poder e do direito no Peru em finais do século XVI.

Trabalho, a produção de um horizonte reduzido.

Quando deixou o Peru, em 1580, a situação era bem diversa daquela encontrada por Toledo quando de sua chegada à região. O panorama crítico desenhado pelos mais destacados cronistas nos anos 1560 não aparecia mais como enquadramento adequado duas décadas depois. Isso não significa que o governo de Toledo tivesse promovido respostas eficazes aos vários problemas diagnosticados nos anos que precederam sua instalação. Ameaças graves ao domínio castelhano sobre sua colônia ainda pairavam no ar e em muitos casos mal haviam sido abordados por Toledo. Embora a eliminação física da dinastia Inca rebelada seja muito comentada, foram fracassadas as campanhas levadas a cabo, na mesma época, contra os índios chiriguano²²⁸. A impropriedade do aparato crítico anterior a Toledo para descrever o período inaugurado com seu governo não residiu, portanto, numa diferença substancial da realidade peruana. Mesmo assim, a “crítica” escrita por autores como Acosta, Murúa ou mesmo por Garcilaso, Guamán Poma e Antonio de la Calancha não atendia aos mesmos propósitos colocados aos reformadores da década de 1560. Embora a situação se mostrasse problemática em muitos aspectos, não havia mais a perspectiva aberta proporcionada por um momento de *crise generalizada*. Sem dúvida havia ainda muito por reformar, do que eram eloquentes testemunhos obras como o *De procuranda Indorum salute* ou ainda a *Nueva corónica y buen gobierno*²²⁹. Mas é importante notar, ainda assim, que as propostas passaram então a ter um horizonte muito mais restrito que aquele com os quais se deram autores como Matienzo, Quiroga ou Ondegardo. Aqueles pontos de vista perfeitamente conciliáveis nos *Coloquios de la*

²²⁸ WACHTEL, Nathan. “Os índios e a conquista espanhola.” op. cit. pp. 231-234.

²²⁹ Sobre esta última, cf. ADORNO, Rolena. op. cit.

verdad seriam vistos como contraditórios na medida em que se delineava (isto é, se limitava) um panorama que opunha, sem admitir meio-termo, as posições lascasianas aos defensores da ação espanhola junto aos índios. Claro está que o panorama não pode ser reduzido a uma antítese tão simples quanto esta. Mas é igualmente certo que a leitura dos *Coloquios* por parte de Acosta jamais poderia dar margem às ambiguidades provocadas por Quiroga. Nesse sentido, ainda, a figura de Toledo é indispensável para compreender essa verdadeira *redução discursiva*, que governantes como Hurtado de Mendoza, Zuñiga y Velasco e García de Castro jamais haviam logrado.

Ao mesmo tempo importa notar que verdadeiros campeões da ortodoxia, tais como Acosta, Ávila ou Arriaga, além do próprio Toledo, percorreram com muita frequência os textos produzidos na década de 1560. O corpo legislativo deixado pelo vice-rei, por exemplo, não estava imune a esse tipo de influência. Mesmo porque muitos problemas evidenciados anos antes de sua chegada estavam na ordem do dia nesse momento. Dentre as problemáticas que atormentavam as autoridades peruanas está fora de dúvida que a produção de prata atraía de modo particular a atenção de cronistas, funcionários e moradores. A descoberta do metal em Potosi foi sucedida de imediato por um crescimento vertiginoso no montante extraído²³⁰. Mas, numa dinâmica muito comum na América espanhola, esse rápido surto minerador deu lugar rapidamente a uma queda da produção a níveis muito baixos²³¹. Ocorre que haviam se esgotado as minas de superfície, de modo que a exploração da prata passou a depender cada vez mais de investimentos em busca do minério em veios subterrâneos e, portanto, de exploração mais onerosa.

As consequências desse declínio precoce da produção da prata foram sentidas, em escalas diferentes, em toda a rede espacial envolvida com o escoamento do metal desde Potosi até a Europa. Numa sociedade que ainda respeitava uma rigorosa etiqueta social, que ressaltava a cada momento a pertença de cada indivíduo ao seu estamento, a possibilidade de enriquecer rapidamente por meio da mineração atraiu um sem-número de pessoas que constituíram a população da desordenada vila de Potosi²³². Com o tempo, a localidade consolidou-se como um dos principais centros urbanos do vice-reino peruano, contando inclusive com uma população superior à de Cusco ou Lima. No plano local, a própria constituição de La Plata como centro administrativo da Audiência de Charcas não deixou de gerar insatisfações nos moradores de Potosi, localidade que não deixava de ser a verdadeira

²³⁰ Sobre as circunstâncias em que se deu a descoberta das minas, cf. PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 33-37.

²³¹ Com relação à dinâmica mineradora na América espanhola, cf. ELLIOTT, John H. "A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII." op. cit.

²³² A respeito da formação urbana de Potosi, cf. PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 52-57.

fonte de riqueza da região. Mesmo considerando-se o importante surto minerador ocorrido pouco depois no norte da Nova Espanha, em torno das minas de Zacatecas, Potosi não conheceu nenhum paralelo da mesma magnitude em todo o Império espanhol. Ora, o declínio produtivo enfrentado logo após o breve apogeu da região revelava o quanto havia de falso naquele fausto, que escapava tão rapidamente quanto aparecera. Mas esse processo não afetava apenas Potosi e a região de Charcas. Como se sabe, a dinâmica das relações coloniais engendrava um sem-número de redes comerciais que, no caso peruano, fazia com que regiões tão distantes quanto o Chile ou o Panamá sofressem com as consequências da recessão potosina²³³. Em Arequipa, porto principal da região de Charcas, em Lima, centro fundamental na articulação comercial entre o vice-reino e a metrópole, mas também em Sevilha, Madri ou Valladolid, era possível sentir algumas consequências desse declínio.

Convém, no entanto, não exagerar o peso relativo da prata no conjunto da economia do Império espanhol do século XVI. Embora fosse um item cada vez mais importante, é impossível reduzir a complexa conformação desse império à simples dependência com relação àquele metal. É certo que o acesso ao minério era fundamental à política belicosa jogada por Felipe II na Europa; se por um lado a arquitetura financeira para tal política era construída por meio do recurso a banqueiros alemães e italianos, era a prata o elemento a garantir os empréstimos assim obtidos. Ao mesmo tempo, quando se tem em mente a atitude distante cultivada por Carlos V a respeito de seus domínios americanos, é possível entrever o peso crescente atribuído à região por seu sucessor, o que confere inteligibilidade à “vontade de saber” sobre a região, cristalizada na forma das *Relaciones geograficas*²³⁴. Não é indiferente a esse propósito lembrar ainda a forma aberta com a qual o antecessor de Felipe II tratara a possibilidade de abandonar seus domínios americanos no intuito de descarregar sua consciência²³⁵. Tratava-se de um dos capítulos mais importantes da discussão sobre os justos títulos de domínio, que, num certo sentido, correspondia a uma percepção do Novo Mundo como espaço pouco vantajoso, fosse com relação à política europeia, fosse diante das riquezas orientais. Seja como for, a sucessiva percepção crescente acerca do fausto americano não pode ser restrita aos governantes. Um resultado dessa cristalização de uma consciência da riqueza mineral do Novo Mundo, ainda que restrita aos mais “habilitados”, pode ser encontrada nas *Novelas exemplares*, publicadas por Miguel de Cervantes em 1613, mas cuja redação se iniciou na última década do século XVI²³⁶. Ao mesmo tempo em que penetrava na consciência de

²³³ Sobre a articulação da economia colonial peruana, cf. GRESPAN, Jorge L. da S. op. cit.

²³⁴ cf. CLINE, Howard F. “The Relaciones Geograficas of the Spanish Indies, 1577-1586.” Em: *The Hispanic American Historical Review*. v. 14, n. 3, 1964. pp. 341-374.

²³⁵ RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria*. op. cit. pp. 106-110.

²³⁶ CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Novelas exemplares*. São Paulo: Abril Cultural, 1970 [1613]. Trad.

figuras como Cervantes, o influxo de metais preciosos americanos em direção à Europa causava uma modificação de suma importância para o cotidiano das pessoas de todo o continente. A inflação causada pela abundância de meios circulantes foi um fenômeno que afetou de forma progressiva todas as camadas da população, gravando em sua vida o significado da atividade mineradora americana²³⁷. De forma mais direta, é possível aferir também a presença da prata potosina, na Espanha e mesmo na França, quando se analisam as ligas que compunham as moedas cunhadas na época²³⁸.

Toda essa cadeia que enlaçava as minas peruanas aos destinos Europeus ressoava em particular no próprio vice-reino. Era ali que se encenavam os fatos mais dramáticos da decadência produtiva potosina. De modo mais específico, era da região de Charcas que partiam os apelos mais enfáticos pela solução da crise mineradora. Não surpreende, portanto, que fosse Matienzo a debruçar-se de forma mais consistente sobre o tema. Ainda na década de 1560, o funcionário seria enviado em visita às minas de Potosi e de Porco para inspecionar as condições em que se empregava o trabalho indígena nessas localidades²³⁹. Matienzo passaria mais uma vez de La Plata àquele centro mineiro por ocasião da visita geral de Toledo, sendo até nomeado de forma provisória para administrar a vila. Mas mesmo suas temporadas potosinas seriam dispensáveis, afora a experiência direta que assim lhe fora proporcionada, para incutir no ouvidor de Charcas a preocupação quanto ao destino das minas: o futuro da Audiência parecia estar atado aos sucessos da prata. É possível inclusive questionar os conhecimentos adquiridos por Matienzo: sua oposição ao uso do mercúrio no beneficiamento da prata não apenas se comprovaria equivocada anos depois, como lhe renderiam críticas da parte de Toledo²⁴⁰. Seja como for, Matienzo procurava propor em seu *Gobierno* uma reforma integral do sistema de produção de prata e de ouro, tocando nos variados problemas enfrentados a esse respeito: o descobrimento de novas minas, sua exploração, seu abandono, o uso da mão de obra indígena, as técnicas nativas de exploração (as *guayras*), a escassez de lenha, os pleitos jurídicos etc²⁴¹. Mas ainda que Matienzo fosse uma das vozes mais difundidas em sua época a reclamar uma reforma integral da mineração, não seria possível inseri-lo num movimento de ruptura. Em verdade, as mudanças por ele projetadas no tocante às minas inspiravam-se na

Darly N. Scornsienchi. pp. 67-68.

²³⁷ Para uma discussão acerca da Revolução dos Preços, cf. ELLIOTT, John H. *O Velho Mundo e o Novo*. op. cit. pp. 41-72.

²³⁸ BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, GUERRA, Maria, LADURIE, Emmanuel Le Roy e MORRISON, Cécile. op. cit.

²³⁹ LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." op. cit. pp. XXXI-XLVII.

²⁴⁰ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 138-156. LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." op. cit. pp. XLIII-XLVII.

²⁴¹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 138-161.

legislação anterior, em especial aquela deixada por la Gasca. Mesmo seu diagnóstico não deve ser tido como inovador: ainda que o *Tratado* de Polo de Ondegardo fosse posterior ao *Gobierno*, a preocupação ali expressa acerca do declínio produtivo da prata, que em última instância fundamentava sua proposta de respeito aos foros indígenas, fundava-se tanto em sua experiência administrativa anterior em Potosi, quanto em sua condição de proprietário de minas²⁴².

Não devem surpreender, dessa feita, os esforços empreendidos por Toledo na reconstituição da economia mineradora. Mas o governante tomou um caminho em muitos sentidos próprio na elaboração de suas reformas. Como se viu, sua preocupação com a recuperação de Potosi não poderia partilhar dos pontos de vista acima mencionados: imbuído de um espírito metropolitano, Toledo não se demonstrava tão sensível à questão regional de Charcas (como Matienzo) ou às solicitações dos proprietários (como Ondegardo). Lima, vila que servia de emblema ao poder real sobre a região, deveria permanecer em sua condição de cabeça do vice-reino. A despeito da assídua relação cultivada com Matienzo, Toledo faria ouvidos moucos ao novo desenho proposta no *Gobierno* para a região: Lima como capital, Charcas com a mesma jurisdição. Também não se cogitavam mudanças no que tange às rotas comerciais peruanas, de modo que o projeto de escoamento da prata pelo rio da Prata deveria ainda esperar muitas décadas para ganhar algum amparo institucional²⁴³. Se aos olhos do ouvidor de Charcas essa medida permitiria romper com o isolamento da região, para o vice-rei o caminho platino ameaçaria o controle sobre a região. Ainda que a interrupção dessa via fosse extremamente custosa aos mineradores, ela se mostrava salutar à política fiscalista do governante.

Embora o tema fosse mencionado em muitas das disposições de Toledo, um tratamento mais detido dele teria lugar nas *Ordenanzas para las minas de plata de Potosí y Porco*, dadas em La Plata, em 1574²⁴⁴. Nesse documento, escrito ao longo da visita geral levada a cabo pelo vice-rei, definiram-se os pontos cardeais de sua política mineradora, donde é possível sustentar sua particularidade com relação aos demais autores citados. Por um lado, há uma continuidade de fundo no que toca ao reconhecimento da extração de prata como atividade central do Peru. Mas enquanto Matienzo buscava associar a riqueza mineral a outras atividades, com destaque para a exploração da coca, as *Ordenanzas* de Toledo atribuíam à prata o posto de único produto vantajoso da região de Charcas²⁴⁵. Em verdade, a causa última

²⁴² ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 114-171. ALONSO, Alicia e GONZÁLEZ, Laura. op. cit. pp. 9-17.

²⁴³ LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." op. cit. pp. XXXI-XXXV.

²⁴⁴ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 299-360.

²⁴⁵ Idem. v. 1. pp. 299-300.

da queda produtiva dever-se-ia, segundo o mesmo documento, à superabundância do metal desejado. Esse paradoxo se explicaria pela exigência técnica mínima feita àqueles que se dedicavam à mineração. A facilidade com que se atingiam lucros de grande monta tornou dispensável qualquer investimento que garantisse a manutenção dos empreendimentos mineradores em longo prazo. Ora, como se viu, uma das principais causas do esgotamento das minas potosinas foi a progressiva escassez dos veios de superfície.

Caberia às autoridades, então, incentivar o uso de técnicas que maximizassem o aproveitamento da prata. Aqui residia uma das principais diferenças entre Toledo e Matienzo. Como já foi mencionado, o funcionário criticara o emprego do mercúrio para exploração do minério. Ora, Toledo não apenas se lhe demonstraria contrário a esse respeito, mas também seria um dos grandes responsáveis pela exploração das minas de mercúrio de Huancavelica, bem como da sua articulação ao circuito de produção de prata. As *Ordenanzas sobre el beneficio de las minas de Huamanga y Huancavelica y regimen laboral de los indigenas*, de 1571, época em que Toledo encontrava-se justamente na região, mencionavam justamente o potencial não aproveitado das minas de mercúrio locais e desenhavam medidas para seu pleno aproveitamento²⁴⁶. A partir de então o tema desapareceria nas disposições do vice-rei e só voltaria a ser mencionado exatamente nas *Ordenanzas para las minas de plata*, que corresponderiam a uma etapa subsequente da visita de Toledo. Sendo assim, é possível mensurar a importância que o emprego do mercúrio tinha aos olhos do governante para um melhor aproveitamento da prata peruana, o que, com efeito, viria a ocorrer. Se as péssimas condições em que se realizava a extração do mercúrio chamaria a atenção de autores como Acosta, sendo em parte reconhecida pelo próprio Toledo, isso não bastaria para interromper uma política em curso, que visava prioritariamente a alimentação do circuito da prata²⁴⁷.

Mas para relançar a atividade mineradora não bastava o melhor aproveitamento do material à disposição na superfície. Sua crescente escassez colocava na ordem do dia uma custosa operação de aproveitamento dos veios subterrâneos. A esse respeito, por fim, as medidas sugeridas no *Gobierno* foram replicadas de modo muito aproximado nas *Ordenanzas*²⁴⁸. Com o objetivo de garantir o acesso às riquezas subterrâneas, as novas normas dedicavam uma série de disposições para garantir a boa edificação e manutenção dos túneis, o que garantiria a duração dos empreendimentos mineiros, muitas vezes inviabilizados por desabamentos. Na outra ponta da cadeia produtiva, contudo, não se descurava do beneficiamento da prata. Por um lado, relegava-se às *guayras* indígenas um papel subsidiário,

²⁴⁶ Idem, ibidem. v. 1. pp. 77-100.

²⁴⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 182-185. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. p. 27.

²⁴⁸ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 138-156. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 301-360.

facultado apenas às pequenas porções de prata refinadas pelos próprios nativos²⁴⁹. Essa técnica tinha entrado então numa crise de grandes proporções devido ao seu uso intensivo de lenha, que há muito havia escasseado no entorno de Potosi, fato que não escapava aos intentos reformadores de Toledo, expresso nas *Ordenanzas para la ciudad de La Plata*²⁵⁰. Mas ao mesmo tempo em que regulamentava e procurava reativar as *guayras*, o vice-rei demonstrava-se preocupado com a reforma dos engenhos de beneficiamento da prata, que seriam objeto de várias disposições suas²⁵¹. Mesmo nas *Ordenanzas para las minas de plata*, os engenhos eram mencionados enquanto forma ordinária do beneficiamento da prata, ao passo que às *guayras* era delegado um espaço cada vez mais marginal, ainda que atestassem a permeabilidade do sistema produtivo instituído pelos europeus aos conhecimentos práticos indígenas. Tal fato teria sua principal expressão na *Arte de los metales*, publicada em 1640 pelo padre Álvaro Alonso Barba²⁵².

A retomada da produção não poderia, contudo, ser atribuída de forma exclusiva às inovações técnicas que passaram a ser empregadas na mineração peruana. Está fora de dúvida que o uso do mercúrio teve resultados significativos, mas todo esse esforço seria inócuo caso se negligenciasse o principal problema que então se delineava, a escassez de mão de obra. A falta de braços na mineração era um problema consciente da parte de Toledo. O vice-rei deu-se de forma tão precoce com o tema, que este já se encontrava presente nas *Glosas a la instrucción general a los visitadores para determinar las tasas*, de 1570²⁵³. Mas a situação por ele encontrada quando de sua chegada ao Peru não era conjuntural, remontando antes à queda demográfica sofrida pelas populações indígenas peruanas. Num panorama em que as doenças europeias e as diversas formas de violência compunham um cenário de franca decadência da população indígena, não faltaram autores a lamentar a perda dessa que seria a verdadeira “riqueza” do Novo Mundo. Cada um à sua maneira, Matienzo, Ondegardo e Acosta sempre enfatizaram a importância da preservação e do aumento dos naturais para o bem da “república dos espanhóis”. Uma percepção semelhante não faltaria a Toledo.

Matienzo já havia se dado com o problema do uso da mão de obra indígena nas minas em seu *Gobierno*²⁵⁴. Questionando-se sobre a conveniência de tirar os índios dos trabalhos nas minas, o funcionário concluía pela negativa. Uma série de argumentos eram por ele mobilizados para desmontar a crítica daqueles que apresentavam suas reservas com relação à

²⁴⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. p. 357.

²⁵⁰ Idem. v. 1. pp. 367-420. Sobre a percepção da escassez de lenha na paisagem peruana, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 101-136.

²⁵¹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 271-280. v. 2. pp. 19-22, 287-288 e 339-396.

²⁵² SALAZAR-SOLER, Carmen. op. cit.

²⁵³ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 43-60.

²⁵⁴ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 132-138.

prática. De fato, mesmo Acosta, um defensor do trabalho indígena nas minas, apresentava com tintas muito negativas o cotidiano do trabalho nos túneis²⁵⁵. Com vistas às denúncias que maculavam as pias intenções que, em última instância, presidiam o domínio castelhano sobre a região, Matienzo manejava um conjunto de justificativas que incluíam citações bíblicas e da jurisprudência sobre o tema, assim como a alegação do caráter civilizador do trabalho, do bem comum trazido por seus frutos e da sanidade do clima potosino²⁵⁶. Em perspectiva com essa defesa empreendida no *Gobierno*, a obra jurídica realizada por Toledo parece ir de encontro às proposições de Matienzo. Sua política a esse respeito foi profundamente marcada pelas formulações do ouvidor de Charcas.

Ainda antes de iniciada a visita geral, com a publicação da *Instrucción general para los visitadores*, o vice-rei dera início a um amplo conjunto de reformas destinadas a garantir o acesso à mão de obra indígena por parte das unidades produtivas dirigidas por *vecinos*. É possível observar nessa disposição o tom que seria seguido durante todo o seu governo no que tange à questão da mão de obra. Note-se, em primeiro lugar, que a distribuição do trabalho indígena não era tratada de forma diferenciada perante o tema da tributação. Uma abordagem assim indistinta já caracterizara as obras de Matienzo e de Ondegardo, ainda que seus pontos de vista fossem contrários a esse respeito, como se viu. Mas a despeito de suas diferenças ambos projetavam reformas tributárias com base na relação estreita entre tributo e *repartimientos* de trabalhadores. Este seria o ponto de partida para Toledo, que em sua *Instrucción general* procuraria colocar sob a sombra dos tributos o maior número possível de braços. Visitas periódicas e minuciosas, a começar por aquela empreendida pelo próprio vice-rei, deveriam ser empreendidas com o fito de levar a cabo tal intento. A partir dessa sistematização das informações por meio de um trabalho de campo, que replicaria em escala reduzida o esforço empreendido nas *Relaciones geograficas*, seria possível aos administradores reais tomar as rédeas do processo de distribuição da mão de obra, de modo a reforçar os laços que atavam a região à Coroa.

O controle da mão de obra indígena proporcionava ao seu detentor uma das condições necessárias à exploração das riquezas locais. De nada serviria a posse de minas ou de fazendas se a lida ficasse a cargo de seu proprietário, pois uma das condições básicas da presença espanhola na América era a existência de um grupo hierarquicamente inferior – os índios – a desempenhar tarefas consideradas subalternas. Mesmo quem exercesse atividades manuais na Europa dificilmente concordaria em assumir uma posição análoga na América, fato

²⁵⁵ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 173-176.

²⁵⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 132-138. Sobre o significado histórico do clima de Potosi, cf. PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 52-57.

testemunhado na novela de Cervantes acima mencionada²⁵⁷. Mas a promessa de enriquecimento fácil no Novo Mundo era muitas vezes estorvada pela impossibilidade de amearhar trabalhadores indígenas. Tal fato esteve na origem de uma clivagem social que teria grandes repercussões no Peru, onde ganhava corpo o antagonismo entre *vecinos* e *soldados*. Desprovidos de meios para aceder às riquezas, estes se encontravam volta e meia envolvidos com distúrbios sociais. Tal fato era particularmente sensível em Potosi, onde a proximidade com as riquezas minerais apenas exacerbava as rígidas limitações que se interpunham ao seu acesso²⁵⁸. Não surpreende que um cronista tão ligado às questões locais como Matienzo tenha se dado de forma minuciosa com o problema dos soldados²⁵⁹. Toledo também se demonstraria sensível ao tema, tratado de passagem em suas *Nuevas adiciones a la instrucción general para los visitadores*, de 1571, que determinava a imunidade de seus bens em execuções por dívidas, tema particularmente sensível a um grupo que mantinha um status incompatível com suas riquezas²⁶⁰.

O uso ou a posse (no caso de índios escravizados em guerra justa) da mão de obra nativa era, portanto, um dos objetivos individuais dos espanhóis que se instalaram na região. Nesses quadros, obter uma *encomienda* significava aceder a uma condição superior na escala social peruana, tornar-se um *vecino* com plenos direitos políticos nas instâncias de poder local. Mas se, no plano individual, a obtenção de trabalhadores era um meio para ascender socialmente, as possibilidades de atingir tal intento encontravam-se regulamentadas. Por ocasião da conquista do Peru, como já ocorrera nos casos mexicano e caribenho, a faculdade de conceder *encomiendas* passou às mãos dos organizadores da empresa. Cabia aos chefes dos partidos envolvidos na expedição, Pizarro e Almagro, decidir a quem caberia a exploração dos índios. Consolidada a conquista e confirmadas as suspeitas acerca da riqueza da região, a Coroa não tardou a incrementar seu controle e sua presença na região. Ora, o controle sobre a distribuição da mão de obra era um elemento fulcral para se atingir um pleno domínio sobre a colônia e seus habitantes. Esse foi o pano de fundo em que transcorreram as disputas acerca da perpetuidade das *encomiendas*. Aceitar o pleito dos *vecinos* pela hereditariedade dos benefícios concedidos significaria não apenas constituir e permitir a reprodução de uma “nobreza” local, mas também dotá-la de instrumentos para se afirmar em termos econômicos (pelo controle dos trabalhadores) e políticos (pelo controle das comunidades indígenas). Se Matienzo, representante nesse sentido dos interesses dos *vecinos*, advogava pela

²⁵⁷ CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. op. cit. pp. 67-96.

²⁵⁸ PRODANOV, Cleber Cristiano. op. cit. pp. 65-76.

²⁵⁹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 93-97, 173-176, 196-207 e 207-272.

²⁶⁰ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 135-141.

perpetuidade, sua pregação encontrava pouco eco nos demais funcionários peruanos, fato sobre o qual ele mesmo parecia ter consciência²⁶¹.

A *Instrucción general* de Toledo pode ser vista, portanto, como um instrumento basilar em sua política de reforço das prerrogativas da Coroa no Peru. Ao lado da preocupação com a ampliação da base tributária e com o consequente barateamento da mão de obra indígena a ser empregada nas atividades produtivas, sua política a esse respeito tinha por objetivo reforçar a relação direta entre instituições imperiais e comunidades indígenas. Nessa linha podem ser lidas as inúmeras medidas tomadas pelo governante contra os *encomenderos*. Já na *Instrucción general*, por exemplo, eram tomadas diversas medidas para coibir os abusos praticados por estes com relação aos índios encomendados, proporcionando-se as condições para eventuais denúncias por parte dos nativos²⁶². Também as ordenanças dadas para a administração das cidades seriam reveladoras a respeito da política de tolhimento das prerrogativas dos *encomenderos*. As *Ordenanzas para la ciudad de Huamanga*, por exemplo, anunciavam uma série de restrições à participação política dos *encomenderos*, sendo-lhes vedado o acesso à totalidade dos cargos da administração local²⁶³. Medidas semelhantes seriam replicadas para as *Ordenanzas* dadas nas cidades de Cusco, La Plata e Arequipa²⁶⁴. Ao mesmo tempo, reforçavam-se as prerrogativas dos corregedores, funcionários ligados às instituições reais, em detrimento de alcaides e de regedores, eleitos localmente. As *Ordenanzas para los oficiales reales de Huamanga* não deixava margem a dúvidas: tratava-se de ampliar as competências do vice-rei e de impedir com isso que a função de fiscalização do poder local, realizada por corregedores e por governadores, caísse nas mãos dos *encomenderos*²⁶⁵. Ao contrário dos soldados e dos mineiros, os portadores de *encomiendas* poderiam ter seus bens executados²⁶⁶; eram responsabilizados pela precariedade da evangelização²⁶⁷; eram chamados a pagar pela manutenção dos hospitais²⁶⁸; perdiam competências com a criação da figura do corregedor dos naturais²⁶⁹. Mas não foram apenas os *encomenderos* individuais os penalizados pela legislação de Toledo, que também restringia as competências de poder local em que eles encontravam-se representados enquanto grupo: a Audiência de La Plata perdia o poder de atribuir terras aos seus moradores²⁷⁰; o *Cabildo* de

²⁶¹ LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." op. cit. pp. XXX-XXXV.

²⁶² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 7-11.

²⁶³ Idem. v. 1. pp. 105-112.

²⁶⁴ Idem, ibidem. v. 1. pp. 153-221 e 367-420. v. 2. 125-174.

²⁶⁵ Idem, ibidem. v. 1. pp. 121-130.

²⁶⁶ Idem, ibidem. v. 1. pp. 135-141.

²⁶⁷ Idem, ibidem. v. 1. pp. 251-258.

²⁶⁸ Idem, ibidem. v. 2. pp. 303-308.

²⁶⁹ Idem, ibidem. v. 2. pp. 409-449.

²⁷⁰ Idem, ibidem. v. 1. pp. 367-420.

Arequipa ficava proibido de designar *encomiendas*²⁷¹; os *cabildos* em geral deixam de ter qualquer jurisdição sobre as visitas, que passavam a ser tocadas em segredo²⁷².

Em seu conjunto, o teor dessas medidas aponta de forma clara para a orientação impressa por Toledo no trato com os *encomenderos*, encadeando-se no ciclo centralizador inaugurado por Pedro de la Gasca. Em busca do controle sobre a distribuição da mão de obra, a legislação daquele governante procurava eliminar qualquer mediação que ameaçasse o acesso direto das autoridades reais às comunidades indígenas. No caminho não se encontravam apenas os *vecinos* dotados de *encomiendas*, mas também os curacas indígenas. Um documento exemplar a esse respeito, no interior da legislação baixada pelo vice-rei, é o *Nombramiento de don Hernando Pillohuanca como curaca de Carabuco*, de 1575²⁷³. Embora o objeto dessa legislação fosse bastante restrito – a nomeação de um novo chefe para a parcialidade *hurin* da localidade de Carabuco, às margens do Titicaca –, esse documento adotava um tom muito mais genérico que aquele pedido pela ocasião²⁷⁴. Apropriando-se do costume deixado pelo Inca, Toledo procurava combater qualquer pretensão de sucessão hereditária e fazia de si próprio a figura passível de conferir autoridade aos caciques por ele nomeados. É importante lembrar a essa altura que Sarmiento de Gamboa retratara pouco tempo antes esse costume como fonte da ilegitimidade dos curacas, posto que estes teriam se conformado em verdadeiros sátrapas a serviço da tirania incaica²⁷⁵. Na pluma de Toledo, contudo, esse mesmo desvalor se convertia no seu oposto tendo em vista a legitimidade encarnada por aquela figura na condição de representante do rei. Mas tal legislação de alcance particular seria complementada por outra disposição, esta com um tom geral, a *Instrucción y ordenanzas de los corregidores de los naturales*²⁷⁶. Além de instituir e regulamentar uma função que antes cabia aos *encomenderos*, esse documento é de suma importância por apontar para um esvaziamento análogo das funções da nobreza indígena. Ainda que sua autoridade fosse reconhecida e legitimada pela nova legislação, suas funções executivas eram transferidas para as “justiças menores”, isto é, os magistrados eleitos pelos índios para administrar a comunidade. Mais: a participação dos curacas nessas instâncias de poder local era vedada pela nova legislação, de modo que seu poder era necessariamente tolhido. Esse conjunto de medidas terminava por reforçar, assim, os vínculos diretos entre as comunidades e as autoridades espanholas, encarnadas no caso pelo

²⁷¹ Idem, ibidem. v. 2. pp. 125-174.

²⁷² Idem, ibidem. v. 1. p. 9. Sobre os procedimentos secretos que seriam adotados nas visitas de extirpação, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 201-211.

²⁷³ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 113-116.

²⁷⁴ Com relação à dualidade do mundo andino, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 122-124.

²⁷⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 130-132.

²⁷⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 409-449.

corregedor dos naturais.

Ao reforçar essa tendência centralista inaugurada por la Gasca, Toledo chegava a um ponto chave de suas disposições, o *repartimiento*. Também a esse respeito é possível encontrar em seu corpus legislativo um documento exemplar, o *Repartimiento general de los indios para trabajar en las minas e ingenios de Potosí*, de 1578²⁷⁷. Se por um lado tratava-se de garantir o acesso aos espanhóis da mão de obra indígena, tratava-se também de reforçar as prerrogativas do governo limenho sobre o tema. Por um lado, ressaltava-se que cabia ao vice-rei, e não aos moradores ou mesmo ao corregedor, dispor sobre o *repartimiento* dos índios *mitayos*. Assim as instituições reais tomavam o posto de interlocutores necessários para a obtenção do privilégio. E de fato Toledo não se furtou a fazê-lo. É sabido, por exemplo, que seu revisionismo com relação à conquista compreendeu ainda o favorecimento de todos os veteranos que ainda estavam vivos na década de 1570²⁷⁸. Mencione-se ainda o *Nombramiento e instrucción que se extendieron a Antonio Bello Gayoso para la administración de los bienes de comunidad del Valle de Jauja*, em que se premiava o referido conquistador, atuante na “pacificação” dos chiriguano e na fundação e na defesa de Santa Cruz de la Sierra, ponta de lança na expansão colonial para o leste. Esse caso é significativo na medida em que tornava evidentes os limites que se pretendiam colocar ao livre uso da força de trabalho indígena: a administração dos bens da comunidade não seria uma *encomienda*, sendo o beneficiário da nomeação obrigado a garantir o fluxo normal de trabalhadores indígenas para as minas de Huancavelica²⁷⁹. Essa legislação é preciosa, portanto, para avaliar a profunda mudança que se acelerava sob a égide de Toledo: a passagem da *encomienda* à mita como modelo principal de arregimentação da força de trabalho indígena.

O *Repartimiento general* acima mencionado mostrava-se claro a esse respeito: mesmo as comunidades encomendadas a espanhóis estavam obrigadas a enviar anualmente um número de índios para pagar a mita²⁸⁰. Toledo atendia nesse ponto às proposições de Matienzo, que clamava pela extensão desse mecanismo com o fito de retomar o conjunto das atividades produtivas peruanas²⁸¹. Mas se essa legislação apareceria apenas nos últimos anos do governo de Toledo, um documento tão prematuro quanto a *Instrucción general* já permitia entrever esse deslocamento. Isso porque a constituição de uma base tributária estendida para todo o vice-reino se processava de forma concomitante, ali, à marginalização da *encomienda*; a atuação dos visitantes centrar-se-ia antes na instituição de uma figura que teria uma

²⁷⁷ Idem. v. 2. pp. 359-396.

²⁷⁸ PORRAS BARRENECHEA, Raúl. op. cit.

²⁷⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 59-62.

²⁸⁰ Idem. v. 2. pp. 339-396.

²⁸¹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 145-149.

importância fundamental na sociedade peruana, a redução²⁸². A política de agrupar comunidades indígenas dispersas em povoados não era nova. Em verdade, as ilhas caribenhas ofereceram um primeiro laboratório para esta que se tornaria uma prática básica das autoridades espanholas nos seus domínios americanos. No Peru, antes de Toledo já se haviam adotado medidas nesse sentido, não sendo novidade alguma a inclusão do tema num detalhado capítulo do *Gobierno*²⁸³. Também Ondegardo elogiava a “prudente” decisão do vice-rei Hurtado de Mendoza de proceder à redução dos índios em comunidades estáveis e adequadas à sua vida²⁸⁴. Mesmo Quiroga colocara na boca da personagem Tito um elogio da redução dos índios dispersos em povoados que lhes dessem “polícia”²⁸⁵. Toda essa “tradição reducionista” seria recolhida por Toledo como elemento central de sua primeira legislação. O mecanismo da redução ainda não havia atingido o alcance que teria décadas mais tarde, na região platina. O significante passava por um processo de deslocamento morfológico que retiraria seu caráter verbal cristalizando-o como substantivo: *reducción*. Mas na época de Toledo, de Acosta e de Matienzo ainda se davam os primeiros passos nesse sentido. Os índios ainda eram “reduzidos a povoados”, não poderiam “viver em reduções”. Mas qual seria o sentido dessa modificação?

A operação redutora.

A *Instrucción general* é um documento fundamental também a propósito desse tema. Ali a redução aparecia como um elemento funcional à nova política tributária de extensão da população sujeita à mita. Para consegui-lo, importava mensurar as populações tributáveis para estabelecer as cotas de trabalhadores devidos por cada localidade. Urgia, portanto, fixar os índios, dispersos nas décadas de instabilidade que se seguiram à conquista. O documento seguia a partir desse ponto uma retórica mais próxima da tolerância de um Ondegardo que da rigidez de um Sarmiento de Gamboa. Em termos relativamente próximos àqueles que seriam empregados dois anos depois no *Tratado y averiguación*, Toledo reconhecia no regime incaico a existência de um salutar controle sobre seus bárbaros súditos²⁸⁶. Tendo isto em vista, o governante procurava imprimir em suas disposições um procedimento análogo àquele observado em tempos pré-hispânicos: tratava-se de fixar os índios em povoados e zelar para que seu trânsito inter-regional fosse o mais limitado possível. Esse último ponto também não escaparia à análise de Ondegardo, que o incluiria justamente no capítulo em que louvava as

²⁸² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

²⁸³ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 48-56.

²⁸⁴ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 71-78.

²⁸⁵ QUIROGA, Pedro de. op. cit. pp. 145-165.

²⁸⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 11-13.

virtudes da política de reduções realizada por Hurtado de Mendoza²⁸⁷.

Atar os índios à terra não era uma política estranha ao campo religioso. Como se viu, na mesma época ganhava corpo no Peru uma tendência, já manifesta na Europa católica, de fortalecimento das paróquias. Junto com as dioceses, elas deveriam cimentar as bases territoriais da Igreja, de modo a garantir seu pleno florescimento junto aos fiéis, acompanhando-os em caso de desvios. Ora, não é de forma alguma indiferente que a unidade paroquial tendesse a substituir, na legislação de Toledo, o território demarcado pela *encomienda*, tal como aparece nas já referidas *Glosas a la instrucción general*²⁸⁸. Ao aproximar do âmbito paroquial os novos povoados oriundos das reduções, o governante tinha em vista o fabuloso instrumento de controle estatístico proporcionado pelos registros de batismo²⁸⁹. Os esforços dispendidos pelas autoridades eclesiásticas no sentido de aperfeiçoar o controle batismal e de evitar a duplicidade de registros através do controle dos nomes apenas concorriam para reforçar a eficácia do controle sobre os índios. Diga-se de passagem, o próprio vice-rei não se furtou a tomar medidas contra o livre uso dos “perigosos” nomes indígenas, tal como atestam suas *Ordenanzas particulares para los pueblos de indios del distrito de La Paz*, bem como suas *Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios*, ambas de 1575²⁹⁰.

A uma desejada hispanização dos nomes próprios se articulava uma intenção análoga no que toca ao uso da língua. Infelizmente, as partes que ainda restam das instruções recebidas por Toledo quando de sua nomeação para o vice-reino trazem poucas referências a esse respeito²⁹¹. Mas suas primeiras ordenações dão um testemunho acerca de sua preocupação quanto ao ensino do castelhano aos índios. O tema seria inaugurado na própria *Instrucción general*, mas um tratamento mais detalhado teria lugar nas *Provisiones para que en el convento de Jauja se enseñe a los naturales a leer y escribir*, baixadas em 1570²⁹². Essas disposições foram ordenadas no início da visita geral, quando Toledo ainda se encontrava no tambo de Huancayo, a meio caminho de Huamanga. O governante encontrava-se bastante longe de Cusco e do Alto Peru, portanto. Ora, uma informação como esta atestava os próprios limites impostos ao uso da língua metropolitana por parte dos índios, rarefeita tão logo se passava à serra. Acrescente-se que Jauja foi um dos primeiros centros urbanos ocupados pelos castelhanos, ainda por ocasião da conquista, o que não foi suficiente para instruir os nativos no

²⁸⁷ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 71-78.

²⁸⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 43-60.

²⁸⁹ Idem. v. 1. p. 14.

²⁹⁰ Idem, ibidem. v. 2. pp. 203-266.

²⁹¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 180-184.

²⁹² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 61-64.

uso da linguagem adventícia²⁹³. Mesmo nos arredores de Lima, a existência de um aldeamento como El Cercado atestava o quão vivo era o uso das línguas indígenas na própria capital do vice-reino²⁹⁴. Com relação às *Provisiones para el convento de Jauja*, portanto, essas poucas informações dão conta do panorama hostil em que Toledo procurava instituir de forma plena o uso do castelhano entre os índios. E embora essa legislação dissesse respeito ao caso específico do convento de Jauja, ela pode ser considerada prototípica a respeito do tema, que seria retomado em duas disposições posteriores, uma das quais de alcance mais genérico: trata-se das já mencionadas *Ordenanzas para los indios de La Paz* e *Ordenanzas generales para los pueblos de indios*²⁹⁵. Essa legislação pode ser considerada no que tange ao tema uma sistematização das diretrizes e práticas iniciadas ainda por ocasião das *Instrucciones generales*.

O nexo que une os dois extremos dessa legislação alfabetizadora eram as reduções. O tratamento quase indiferenciado dado a ambos os temas naquela primeira disposição de Toledo atestava o papel desempenhado pelo ensino do castelhano nas novas unidades que se pretendia criar. Com isso, o vice-rei colocava-se numa posição oposta àqueles que defendiam o uso das línguas nativas, especialmente em suas cristalizações genéricas, o quíchua e o aimará. Toledo ampliava por essa via o número de críticos à sua política, mesmo dentro de suas fileiras. Como se viu, a defesa do uso das línguas indígenas, bem como sua cristalização num registro padronizado não foi apenas apanágio das ordens mendicantes, mas também dos jesuítas. Diga-se de passagem, o já mencionado aldeamento missionário de El Cercado era um dos laboratórios linguísticos patrocinados pelos jesuítas, sobretudo por Alonso Bárcena. Ao lado dele, figuras como Blas Valera, Diego González Holguín e mesmo Acosta se contariam entre os defensores do uso do vulgar como instrumento legítimo no âmbito doutrinal. As obras trilingües editadas por Antonio Ricardo a mando do III Concílio Limenho seriam um emblema desse posicionamento, que ganharia corpo com as contribuições dadas por Jerónimo de Oré ou ainda pela ampla produção de vocabulários e gramáticas em inícios do século XVII, iniciadas com as obras dos jesuítas González Holguín e Ludovico Bertonio²⁹⁶.

A distinção de Toledo com relação a essa valorização das línguas indígenas, contudo, não deve ser tão forte a ponto de apagar algumas transigências observadas em sua legislação, especialmente naquela produzida na segunda metade de seu governo. Por um lado, o governante pareceu incluir aos poucos essas línguas num momento fundamental dos

²⁹³ Para um registro documental da importância de Jauja aos sucessos da conquista, cf. TRUJILLO, Diego de. op. cit. p. 60.

²⁹⁴ Sobre El Cercado, cf. ROCHA, Márcio P. op. cit. pp. 66-91.

²⁹⁵ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 203-266.

²⁹⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 261-268. Com relação à presença jesuítica na produção de vocabulários e gramáticas no Peru, cf. VARGAS UGARTE, Rubén. op. cit. pp. 139-157.

procedimentos jurídicos atinentes à sua própria legislação: o apregoamento. A necessidade de fazê-lo no vulgar era expressa em disposições tão pertinentes aos índios quanto a *Provisión para que los indios que acudieren a comerciar en Potosí vivan junto con sus paisanos*, de 1575, ou as *Nuevas ordenanzas de la coca*, do mesmo ano²⁹⁷. A vinculação da legitimidade de uma lei à sua compreensão por parte de seus sujeitos tornava insuficiente, na América, seu anúncio público em castelhano, exigindo-se do pregoeiro a utilização das línguas locais para se fazer entender. Tal questão esteve na ordem do dia de forma prematura na América espanhola, sendo evocada na crítica ao uso do *Requerimiento*, peça jurídica elaborada em 1512 por Juan López de Palacios Rubios e lida aos índios via de regra em castelhano²⁹⁸. A preocupação com a compreensão da legislação por parte dos índios não atendia, portanto, a uma abertura às línguas nativas, mas sim à necessidade prática de impedir qualquer contestação quanto à legitimidade das disposições do vice-rei. Seja como for, o uso desses idiomas se impunha, era um fato consumado contra o qual o governante não podia opor nenhuma solução imediata, cabendo-lhe apenas fomentar uma educação hispanizada às novas gerações. Esse compromisso indesejado mas incontornável teria como emblema o *Titulo y ordenanzas extendidos al interprete general del quéchua, puquina y aymara*, de 1575, através do qual Toledo nomeava para o cargo ninguém menos que o jesuíta González Holguín²⁹⁹. Num contexto em que a presença das línguas indígenas parecia um fato consumado, tratava-se de controlá-las e de regulamentar seu uso por meio de um de seus maiores conhecedores³⁰⁰.

Mas em que sentido a preocupação linguística concorria para caracterizar a redução, tal como esta era compreendida e empreendida sob Toledo? Qual o sentido da hispanização pretendida pelo governante? O próprio lugar produzido através da política de reduções dá algumas pistas nesse sentido. Isso porque os povoados assim constituídos gozavam de um estatuto especial no interior na legislação da época, diverso daquele fruído pelas vilas. A diferença mais notória residia na estrita interdição às populações indígenas da convivência com brancos, negros e mestiços, citada em diversos decretos. As relações dos índios com os demais grupos mencionados era um fato. Numa cidade como Lima, em que predominava a população branca, contando ainda com uma considerável presença africana, era possível ainda observar consideráveis contingentes indígenas, fato atestado pela existência de um aldeamento como El Cercado. Em Cusco, onde a população indígena era muito mais presente em termos relativos, observava-se uma convivência análoga, especialmente íntima no caso dos mestiços. Mas talvez

²⁹⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 31 e 175-201.

²⁹⁸ Sobre o *Requerimiento*, cf. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria*. op. cit. pp. 73-79. TODOROV, Tzvetan. op. cit. pp. 175-201.

²⁹⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 97-100.

³⁰⁰ Com relação à obra de González Holguín, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 170-201.

fosse Potosi o caso em que a relação recíproca entre castas se desse de modo mais intenso: a cidade atraía tanto *mitayos* quanto soldados, contando ainda com um contingente não negligenciável de escravos africanos³⁰¹. Diga-se de passagem, a própria existência de um grande contingente populacional mestiço atestava o quão fortes eram as relações entre índios e espanhóis³⁰². Mas ainda que a “mestiçagem” seja um percurso historiográfico sem dúvida tentador, seria temerário falar numa integração social entre as castas.

Potosi pareceu oferecer um desafio especial a Toledo, que esteve na vila em 1573 e em 1575³⁰³. Foi nessa segunda ocasião que o governante emitiu a já mencionada *Provisión para los indios que acudieren a comerciar en Potosi*, que, a despeito de suas pequenas dimensões, parece cumprir um papel exemplar no que tange à questão da inserção dos índios nas vilas coloniais. O objetivo principal dessa medida era atender às reivindicações dos curacas para que os *mitayos* por eles enviados fossem preservados da convivência de índios de castas diferentes e, principalmente, das “liberdades” tomadas pelos *yanacunas*³⁰⁴. Na *Provisión sobre los indios yanacunas de los Charcas*, de 1574, já era possível observar que o *yanaconato* era uma condição tida como baixa entre os índios, tendo em vista o rompimento do vínculo comunitário vivido por essas figuras³⁰⁵. Assim como negros e mestiços os *yanacunas* eram vistos pelos chefes indígenas com um misto de desdém e de temor: por um lado contavam com pouca força social dada sua desvinculação a qualquer *ayllu*; por outro lado incutiam nos índios *mitayos* dúvidas quanto aos laços que os atavam aos seus povoados, o que a distância destes com relação a Potosi só fazia reforçar. Tratava-se de uma perspectiva diversa com relação àquela demonstrada a esse propósito por Matienzo, que via nos *yanacunas* a ponta de lança de um projeto sistemático de civilização dos índios³⁰⁶. Embora não seja possível depreender de suas disposições uma posição efetiva de Toledo a esse respeito, o fato é que esse governante cedeu aos apelos dos curacas e projetou uma reforma urbana que fizesse coincidir cada grupo étnico com um determinado bairro³⁰⁷. Embora Potosi não carregasse qualquer significado especial para os índios, posto que sua fundação ocorrera já sob a presença espanhola no Peru, ainda assim é interessante notar que essa divisão não era de todo estranha à própria organização espacial cusquenha. Embora não se replicasse na cidade mineira, por motivos óbvios, o sistema dos *ceques*, ainda assim a política de Toledo ia de encontro à prática de separação urbana de

³⁰¹ PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 65-76.

³⁰² cf. SILVA, Patrícia F. op. cit.

³⁰³ NUMHAUSER BAR-MAGEN, Paulina. “El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosi del s. XVI.” Em: *Revista de História*. n. 138, 1998. pp. 27-43.

³⁰⁴ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. p. 31.

³⁰⁵ Idem. v. 1. pp. 289-297.

³⁰⁶ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 25-31.

³⁰⁷ PRODANOV, Cleber C. op. cit. pp. 52-64.

populações oriundas dos diferentes “cantos” do Tahuantinsuyo. É forçoso notar, contudo, uma discreta novidade, significativa com relação ao que se viu anteriormente: sinal de mais uma aproximação entre as distintas instituições territoriais de controle populacional, a divisão dos índios era atada à divisão potosina em paróquias, de modo a instituir um funcionário – o cura – como responsável pelo acompanhamento do cotidiano local.

Ao mesmo tempo, contudo, que foi objeto das reformas mais ambiciosas projetadas pelo vice-rei, Potosi serviu ainda de emblema do fracasso de sua nova concepção urbanística. Ora, a forte interação entre castas, indígenas ou não, foi quase que indiferente aos esforços reformadores. A “extravagância” dos costumes locais levou inclusive figuras tão obstinadas quanto Toledo e Matienzo a transigirem com uma situação inaceitável de acordo com seus parâmetros³⁰⁸. Embora cedesse formalmente aos curacas preocupados com seus distantes subordinados, o governante não se mostrou completamente contrariado com a ineficácia de suas disposições a esse respeito. Essa leniência parece ainda mais deslocada quando posta em perspectiva com a zelosa atuação de Toledo no que toca à retomada da produção de prata, para o que foram aplicadas medidas de inegável eficácia. Ora, esse contraste não aponta de maneira forçosa para uma incongruência na atividade desse governante. Ao contrário, é possível sustentar que a existência de laços entre castas distintas era fundamental ao comércio potosino e, mais importante, ao abastecimento da população mineira. Para a constituição dessa estrutura comercial, de modo algum indiferente à atividade mineira, foi de suma importância a utilização da mão de obra feminina ou de *yanaconas*³⁰⁹. Lembre-se, por fim, que a constituição de outros circuitos da atividade econômica não constituía um desvio de recursos passíveis de serem encaminhados à metrópole, mas amplificavam, ao contrário, a margem de arrecadação facultada à Coroa³¹⁰. Em última instância, portanto, a ineficiência da separação urbana das paróquias era funcional aos interesses metropolitanos.

Algo bem diverso tinha lugar nos povoados. Se o caso potosino, em certa medida excepcional, revelava o desinteresse (também denominado “capitulação”, a depender da ênfase) com relação às reformas urbanas, essas foram as bases da política urbanística de Toledo com relação às regiões mais periféricas. Definir a política de reduções operada na década de 1570 significava, contudo, dar-se com um receituário semelhante àquele recomendado para as grandes vilas: aglutinar índios de uma mesma etnia e afastá-los na medida do possível das demais castas. Mas um mesmo princípio, quando aplicado a um contexto diferente, produziu efeitos próprios à situação específica. Se no caso urbano tratava-

³⁰⁸ NUMHAUSER BAR-MARGEN, Paulina. op. cit.

³⁰⁹ Com relação ao trabalho feminino no comércio cocaleiro, cf. Idem.

³¹⁰ GRESPAN, Jorge L. da S. op. cit.

se de disciplinar, ou melhor, de discriminar o tecido étnico que compunha Potosi (ou Lima, considerando-se o caso de El Cercado), as reduções ganhavam um sentido diverso nas regiões escassamente povoadas. Aglutinar os índios dispersos no campo em povoados não era uma preocupação construída tanto em torno da reflexão acerca das deletérias influências de indivíduos estranhos. O isolamento dos índios numa geográfica tão acidentada quanto aquela andina era um obstáculo sério ao bom andamento do sistema tributário castelhano. Reunir os índios num único local não apenas facilitava a contagem da população tributária pelo estreitamento do horizonte geográfico, mas também pela fixação ordenada dos índios aos seus novos vilarejos. A esse respeito, a política de reduções de Toledo ganhara contornos claros já desde a *Instrucción general*. Por um lado, numa ordem que seria reiterada em diversas disposições posteriores, as antigas vivendas dos índios deveriam ser derrocadas e vigiadas para evitar sua reconstrução clandestina³¹¹. Por outro lado, essa eliminação física das antigas moradias era acompanhada por um controle da quantidade de habitantes de cada vilarejo; um dos trabalhos básicos do visitador, aliás, era a contagem populacional e a conferência de variações perante visitas anteriores³¹². Com isso atendia-se aos pleitos que seriam feitos por Ondegardo no sentido de preservar a salutar vinculação dos índios às suas terras, mesmo a preço de seu deslocamento territorial.

Nas já referidas *Glosas a la instrucción general*, Toledo esclarecia algumas questões importantes para definir sua política de reduções. Menos de um ano após ter baixado sua *Instrucción*, o governante era chamado a aclarar alguns pontos sobre os quais ainda paravam dúvidas. Para tal efeito, a disposição incluía uma curiosa série de perguntas e respostas. Para o que se discute aqui parece ser de especial interesse a sétima questão: “Não será melhor e mais fácil aplicar esse tributo por cabeças, como se faz em Castela e o Rei o manda na Instrução de 23 de julho de 1559 e claro está que é melhor pois todos o dizem”³¹³? Com efeito, essa questão era delicada na medida em que, contra a política de Toledo de constituir impostos comunitários, eram invocados tanto o senso comum quanto a jurisprudência filipina. Como se viu, o tema não tinha uma aceitação unânime, opondo mesmo figuras como Matienzo e Ondegardo³¹⁴. Por seu turno, a resposta de Toledo a essa questão não poderia ser mais peremptória: “Melhor não”³¹⁵, enumerando em seguida os motivos que o levaram a contrariar as ordens superiores. Mas essa discussão atravessava o tema das reduções na medida em que a opção comunitária de tributação foi o elemento que fundamentou as novas diretrizes

³¹¹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

³¹² Idem. v. 1.

³¹³ Idem, ibidem. v. 1. p. 52.

³¹⁴ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 108-111. ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 164-165.

³¹⁵ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. p. 52.

urbanas propugnadas pelo governante. De modo análogo e complementar ao que ocorria em Potosi, portanto, é possível buscar na gestão da mão de obra uma questão central da definição dos contornos da política de reduções.

Não era simples, contudo, a tarefa de reduzir os índios dispersos em povoados. A presença descontínua do visitador espanhol apenas podia dar conta da transferência pontual dos índios, deixando em aberto a possibilidade de retorno às suas moradas originais quando de sua partida. As reiteradas ameaças presentes nas disposições de Toledo contra aqueles que teimavam em reconstituir suas casas demolidas, associadas aos apelos para que os visitantes e demais autoridades conservassem todo zelo nesse sentido, dão conta da dificuldade de aplicação dessa medida num universo geográfico tão dilatado quanto carente de uma estrutura estatal consistente. Constatava-se, de certa forma, a incompetência do vínculo direto com as comunidades – os visitantes – para fazer valer esse conjunto de reformas. Tendo em vista essa limitação, Toledo investia no reforço das autoridades locais que servissem de interlocutores junto às justiças maiores. Com isso, a vigilância pontual exercida pelo visitador tinha seus tentáculos alargados pelo controle ordinário do curaca. Se o reconhecimento dessas figuras era contraditório frente à tentativa de instituir um nexo direto com as comunidades, não faltariam medidas posteriores no sentido de passar as atribuições dos chefes para as justiças menores indígenas ou ainda para os curas de paróquia. Mesmo na *Instrucción general* a visita era pensada a partir de duas perspectivas: do controle da base indígena facilitado pelas autoridades locais, mas também da fiscalização destas por meio do incentivo às denúncias dos índios³¹⁶. Mas ainda que as justiças menores tivessem a vantagem de dificultar a autoreprodução da nobreza indígena, a transigência inicial com as prerrogativas dos chefes aponta para a necessidade de mobilizar sua autoridade para instituir o verdadeiro alvo da política de reduções: a ampliação da base tributária e, portanto, do número de índios *mitayos*, objetivo impossível de ser alcançado caso se instituísse o imposto por cabeça.

Está fora de dúvida que a realização das reduções esteve relacionada de forma íntima com a necessidade de relançamento da produção mineradora. O zelo reformador, inócuo como se viu, em Potosi, teve profundas consequências para o cotidiano daqueles que viviam no campo ou nas regiões menos densamente povoadas. Mas o elemento tributário explica apenas parte da política de constituição dos povoados. Embora fosse uma motivação inegável para sua constituição, a necessidade de braços pouco acrescenta na compreensão dos contornos urbanos adquiridos ou projetados para essas novas localidades. Ou melhor: o trabalho como elemento definidor da política de reduções não intervinha apenas no âmbito do fornecimento

³¹⁶ Idem. v. 1. pp. 1-39.

comunitário de mão de obra; é necessário refletir ainda sobre o aspecto qualitativo dessa mudança sobre o cotidiano indígena.

Uma geografia qualitativa.

Como se viu, Matienzo não poupou esforços para “qualificar” os naturais em seu *Gobierno*. O conjunto de epítetos negativos por ele empregados para caracterizar essa população não deixava margem a dúvidas: a própria natureza dos índios importava aos espanhóis a tarefa de compeli-los ao trabalho, para o qual estavam, ademais, bem dispostos³¹⁷. Toledo, assim como ocorreria mais tarde com Acosta, não diferia substancialmente dessa posição em que pesem as diferenças advindas da defesa da servidão natural ou da tutela em cada caso³¹⁸. Isso teria consequências importantes para a definição de sua reforma urbana. Já na *Instrucción general*, o governante mencionava a necessidade de lançar mão de um “trabalho civilizador” como justificativa central da tributação das populações indígenas³¹⁹. Mas o tema ganharia uma expressão mais evidente na *Alocución del virrey a los curacas de Arequipa el Cuzco y el Collao, congregados en Arequipa*, pronunciada em finais de 1575, pouco antes do regresso definitivo de Toledo a Lima³²⁰. Alimentada por esse espírito de finalização de um ciclo, a *Alocución* constitui-se num discurso laudatório dirigido aos chefes indígenas acerca dos feitos “indigenistas” do governante ao longo de sua visita geral. No interior dessa peça é interessante notar que um dos aspectos mencionados foi justamente aquele dos benefícios advindos à “república dos índios” pela instituição entre eles do costume de trabalhar³²¹. Mencionar isso às próprias autoridades locais não deixava de ser significativo posto que estas eram, como se viu, as interlocutoras das autoridades espanholas no campo tributário. Mas esse diálogo, mesmo que unilateral, junto aos chefes indígenas era tanto mais emblemático na medida em que se tem em mente o conteúdo da *Provisión para que ninguna persona haga trabajar a los curacas y principales en el beneficio de los azogues por haberseles huido o enfermado algunos indios dentro del termino que les hubieren puesto para traerlos*, baixada em Potosí, em fevereiro de 1575³²². Essa disposição é interessante na medida em que apresenta os critérios de distinção dos curacas com relação aos demais índios. Seria da própria natureza do *curacado* a imunidade com relação aos trabalhos manuais a que estariam sujeitos seus subordinados. Não seria legítimo, de acordo com esse pressuposto, substituir um índio “comum” por um chefe, ainda que o que estivesse em jogo fosse o bom andamento das atividades mineradoras. Embora

³¹⁷ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 16-20.

³¹⁸ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 442-451.

³¹⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. p. 3.

³²⁰ Idem. v. 2. pp. 91-95.

³²¹ Idem, ibidem. v. 2. p. 93.

³²² Idem, ibidem. v. 2. p. 27.

restrita quanto ao objeto, essa *Provisión* é bastante reveladora quanto à dimensão qualitativa do trabalho manual.

A imunidade dos chefes indígenas era um dado, ainda que estivesse em discussão quais os níveis de mando estariam aí incluídos. Fato percebido por diversos cronistas espanhóis, a organização política do Tahuantinsuyo se dava com base numa hierarquia de mando composta por chefias de diferentes escalas. Afora a oposição determinada entre chefias *hanan* e *hurin*, a dividir os diferentes grupos comunais em duas partes complementares, a relação entre o Inca e os *ayllus* era intermediada por autoridades de diversos estratos. Seguindo os passos de Matienzo, a legislação de Toledo procurou restringir o número de chefes indígenas, substituindo as autoridades regionais pela administração castelhana ao mesmo tempo em que esvaziava os níveis de poder local em proveito de um único curaca e, depois, das justiças menores indígenas³²³. Contudo, o funcionamento do sistema de controle sobre as autoridades locais se baseava no reconhecimento de seus privilégios, gozados desde o período incaico ou conquistados com o desmanche do Tahuantinsuyo. Para fazer valer suas disposições, as autoridades espanholas tinham que se basear na autoridade efetiva dos curacas, reforçando-a quando necessário³²⁴. A concessão de imunidades quanto ao trabalho manual era um dos elementos básicos dessa política de conciliação.

A inclusão desse ponto nas relações entre representantes da Coroa e autoridades indígenas não era indiferente ao sistema de valores próprio da sociedade espanhola. Basta ler as ordenanças que regulamentavam os critérios de participação política nas vilas espanholas para notar as barreiras que se levantavam aos “oficiais”, isto é, àqueles que trabalhavam com suas próprias mãos³²⁵. Pertencer a um determinado estado significava, portanto, ter aberto ou vedado o caminho para atuar nas instâncias de poder local aglutinadas no *Cabildo*. Embora houvesse uma disposição em restringir o poder dos *encomenderos*, o caminho escolhido por Toledo para realizar tal intento passava não pela habilitação política dos oficiais, mas pelo fortalecimento dos *vecinos* que não utilizavam índios encomendados em suas propriedades³²⁶. Esse critério de valorização política e social não escapava aos olhos dos demais espanhóis. Em última instância, é possível inscrever as tensões existentes entre soldados e *vecinos* justamente na existência de um critério diferenciado de participação política e de relevo social a grupos de extração muito semelhante. Em última instância, o que separava um Sarmiento de Gamboa ou um Lope de Aguirre dos Almagro ou dos Pizarro era um critério arbitrário: a diferença

³²³ Idem, *ibidem*. v. 1. pp. 1-39. MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 22-24.

³²⁴ Para uma discussão sobre as relações entre poder central e poder local no Império espanhol, cf. ELLIOTT, John H. “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII.” op. cit.

³²⁵ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 153-221.

³²⁶ Idem. v. 1. pp. 153-221.

geracional. Sabedores disso, os pioneiros da conquista não deixavam de exibir com orgulho sua precedência em relação ao demais; aqueles que puderam aproveitar-se das lacunas narrativas tentaram inscrever-se nos momentos decisivos da vitória espanhola contra o Inca ou nos eventos subsequentes³²⁷. Apesar do tolhimento dos *encomenderos*, a reabilitação de um tom narrativo favorável à conquista do Peru, que atendia à necessidade de criticar a resistência Inca em Vilcabamba, concorria para agravar ainda mais a distância existente entre *vecinos* e soldados. Era justamente o que vinha a enfatizar a *Provisión contra los contratos simulados de servicio de negros y mulatos*, que estipulava punições aos espanhóis que buscassem atingir uma condição superior através da contratação meramente formal de criados inexistentes³²⁸.

Tanto soldados quanto oficiais, contudo, encontravam-se numa posição superior àquela ocupada pelos índios comuns. Embora não se encontrassem numa condição jurídica de escravidão, ocupada no Peru por africanos ou por índios capturados em guerras justas, o próprio fato de estarem submetidos a modalidades de trabalho remunerado e compulsório, como a mita, indicava a condição degradada resultante da qualidade jurídica em que se encaixavam os índios. É certo que diversos critérios poderiam agravar ou amainar tal condição: homens ou mulheres; crianças, adultos ou velhos; ladinos; oficiais ou camponeses; índios pertencentes a um *ayllu*, *yanaconas* ou *mitimaes*; caciques; pagãos ou cristãos; índios da serra ou do litoral, do campo ou da cidade; *urus*, aimarás, quíchuas ou membros de outras etnias. Numa sociedade que inscrevia o status de acordo com a condição do indivíduo, de sua pertença a um determinado “estado” ou estamento (na sua referência à estabilidade implícita na noção de *status quo ante*), multiplicavam-se os níveis de distinção a separar os polos opostos da escala social.

A multiplicação de categorias intermediárias (crioulos, mestiços, mulatos, ladinos, *yanaconas*, mouriscos, *zambaigos*) não testemunha apenas a constituição efetiva de uma sociedade mestiça, mas antes a proscrição dessa mesma realidade segundo os critérios coevos de valorização social. As *Ordenanzas para la ciudad de Arequipa*, são particularmente interessantes para traçar um panorama da desvalorização oficial a que estavam submetidas essas formas intermediárias de vida social³²⁹. É importante ter em mente a particularidade dessa legislação, aplicada a uma região litorânea, onde o braço escravo era utilizado com uma frequência pouco comum na serra, com exceção de Potosi. A partir desse problema, o documento em questão procurava dar-se com um problema próprio a Arequipa, a saber, a má influência e os danos proporcionados aos índios pelos “negros”. Mas a leitura do documento

³²⁷ PORRAS BARRENECHEA, Raúl. op. cit.

³²⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 351-352.

³²⁹ Idem. v. 2. pp. 409-449.

permite identificar que por “negros” entendiam-se situações bastante diversas entre si: escravos ou africanos livres, negros ou mulatos, a todos eram reputados os agravos feitos aos naturais. Como forma de combatê-los, as *Ordenanzas* propunham uma limitação de suas liberdades: não poderiam ter casas caso não fossem oficiais; não poderiam comprar nada dos índios; não poderiam hospedar outros “negros”; não poderiam frequentar chácaras; não poderiam portar armas; não poderiam representar confrarias; não poderiam jogar; não poderiam andar ociosos; teriam datas e lugares apropriados para beber³³⁰. Os defeitos de negros e mulatos também eram objeto de disposições atinentes a outras localidades: as *Ordenanzas para la ciudad del Cuzco y sus términos* contrapunham a “ingenuidade” dos índios à sua “malícia” no comércio, associando-os ainda à venda de bebidas e às idolatrias³³¹; a *Instrucción de los jueces de naturales* insistia na conveniência de desarmar os negros, bem como de mantê-los longe dos índios³³²; a já mencionada *Alocución del virrey a los curacas* mencionava a proteção proporcionada pelo governante contra os abusos perpetrados por negros e mulatos contra os nativos³³³. Em seu conjunto, portanto, esse corpo legal ressaltava as reservas oficiais com relação a negros e mulatos.

Como se viu, “negro” aparecia nessa legislação como uma categoria ampla. Analisar suas conexões com outros grupos sociais é interessante para compreender melhor o desvalor a que estavam submetidos os espaços mestiços na sociedade colonial. Uma primeira categoria a gravitar em torno dos negros é a de “*yanacona*”. Tanto perante os curacas quanto para a legislação de Toledo, o *yanaconato* era uma condição tida como inferior. O interessante é que a associação entre negros e *yanaconas* parece ter como objeto uma condição mais estrita do primeiro conceito. Na maior parte das vezes em que os termos são usados conjuntamente, a referência aos “negros” diz respeito não à acepção genérica da palavra, mas à condição de escravo. A preocupação em distinguir escravidão e *yanaconato* na *Provisión sobre los indios yanacunas de los Charcas*, pode ser tida como um testemunho, ainda que com sinal invertido, dessa tendência³³⁴. Seja como for, a tônica dominante foi associar, abertamente ou não, ambas as figuras³³⁵. O próprio Domingo de Santo Tomás utilizaria o significante “*yana*” para se referir aos negros em sua *Plática*³³⁶. Não é de se estranhar, a esta altura, que a *Provisión* com a qual Toledo procurava separar as paróquias potosinas por etnias respondia às reclamações dos curacas com relação às “liberdades” dos *yanacunas*; em sua condição análoga à dos negros, a

³³⁰ Idem, ibidem. v. 2. pp. 125-174.

³³¹ Idem, ibidem. v. 1. pp. 153-221.

³³² Idem, ibidem. v. 1. pp. 461-486.

³³³ Idem, ibidem. v. 2. pp. 91-95.

³³⁴ Idem, ibidem. v. 1. pp. 289-297.

³³⁵ Idem, ibidem. v. 1. pp. 453-460. v. 2. pp. 13, 31 e 73-81.

³³⁶ TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 19-25.

eles era reputada a proliferação entre os demais índios de vícios como a bebedeira, a bigamia e o ócio³³⁷.

A marca indelével que emanava dos negros respingava ainda sobre categorias que alcançaram algum reconhecimento social. Se por um lado é certo que figuras como Garcilaso de la Vega ou Blas Valera adquiriram uma consistente respeitabilidade no Peru e mesmo na Espanha, é também verdade que sua trajetória individual está longe de marcar uma tendência geral a respeito dos mestiços. As *Ordenanzas para la ciudad de La Plata* são bastante significativas acerca das continuidades e diferenças entre essa categoria e aquela dos “negros”³³⁸. Embora aqueles fossem mencionados quando se afirmava sua maior qualidade relativa com respeito a negros, mulatos, mouriscos e *zambaigos*, o próprio fato de aparecerem na sessão dedicada aos cuidados que devem ser tomados para com estes é significativo. Essa percepção é reforçada na *Instrucción y ordenanzas de los corregidores de los naturales*, em que estes eram chamados a se precaverem contra os abusos dos negros, dos mulatos e, em menor grau, dos mestiços³³⁹. Essas duas disposições reforçam a percepção do desvalor relativo ao qual estavam submetidos os mestiços. Se essas personagens ficavam no mais das vezes silenciadas na legislação de Toledo, seu aparecimento foi geralmente acompanhado pela presença de epítetos negativos. É sintomático a esse respeito, aliás, que o *Gobierno* de Matienzo fosse dividido em dois livros, dedicados às repúblicas dos índios e dos espanhóis; numa perspectiva que teve inegável sucesso em sua época, não restava qualquer espaço aos mestiços ou outras denominações intermediárias, que deveriam ser objeto de uma legislação excepcional.

As reservas perante as condições sociais que poriam em risco o bem comum de espanhóis e de índios não eram estranhas ao tema das reduções. Como se viu, tentou-se aplicar nos novos povoados uma política de separação estrita dos índios no conjunto da sociedade. Embora não esteja em discussão o grau de aplicação que tiveram as medidas tomadas nesse sentido, importa notar que o “indigenismo” de Toledo deve ser caracterizado com base nesse traço: perante a constatação dos abusos sofridos pelos naturais, tratava-se de isolá-los da convivência junto aos demais habitantes da região, inclusive os espanhóis. É importante mencionar que Matienzo projetara uma política de reduções rigorosamente contrária a esse respeito. O ouvidor de Charcas argumentava que a convivência com espanhóis de honra publicamente comprovada seria benéfica à civilização dos índios³⁴⁰. Seus conselhos, contudo, não foram ouvidos nesse ponto pelo governante, de modo que, com exceção dos

³³⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. p. 31.

³³⁸ Idem, ibidem. v. 1. pp. 367-420.

³³⁹ Idem, ibidem. v. 2. pp. 409-449.

³⁴⁰ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 48-56.

curas e das visitas de alguns funcionários civis, os vilarejos deveriam manter-se no maior isolamento possível. O preço a pagar pela emergência jurídica do “índio”, como personalidade portadora de direitos, era, por um lado, sua tutela por parte das instituições espanholas (as paróquias e os corregedores) ou colaboracionistas (os curacas e as justiças menores); por outro lado, o silenciamento dos mestiços e a segregação indígena eram fundamentais à consecução das mesmas reformas.

Mas a convivência entre índios e espanhóis continuava a ter lugar no mundo do trabalho. E a essa altura é possível qualificar a parte que cabia aos primeiros. O exercício de atividades manuais degradantes, como o trabalho nas minas de prata ou de mercúrio, ou ainda nas plantações de coca, era consequência de “natural qualidade” indígena. Como se viu anteriormente, figuras como Acosta ou Matienzo teceram comentários a esse respeito num tom muito semelhante ao que se cristalizaria na legislação de Toledo. Contudo, a percepção do governante com relação à necessidade do trabalho indígena para o bom andamento das atividades produtivas peruanas não atendia exclusivamente a critérios de racionalidade econômica. Caberia aos índios serem forçados a trabalhar nas minas, pois essa atividade era a mais adequada à sua condição, à sua qualidade. Embora tanto no *Gobierno*, quanto na *Historia*, seus autores mobilizassem um arcabouço jurídico e filosófico inapropriado para uma medida legal, o pressuposto sobre o qual recaíam as medidas do vice-rei permanecia o mesmo: dotados fisicamente para aguentar as condições mais adversas e incapazes de procederem de acordo com a reta razão, os índios encontravam-se na escala mais baixa da sociedade corporificada uma vez enunciada por Aristóteles. A isso corresponderia um critério distributivo da justiça na primeira Idade Moderna, que via o conceito de “igualdade” ancorado numa concepção proporcional que se atrelava à qualidade de cada indivíduo. Ingênuos, vítimas indefesas de abusos que vinham de todos os lados, dados aos mais variados vícios dentre os quais o ócio tinha uma posição de destaque, os naturais opunham-se aos espanhóis na mesma medida em que não poderiam ser separados destes. Aos representantes da Coroa cabia tutelar as comunidades e zelar para que o tratamento dado fora delas aos trabalhadores índios fosse justo; aos *vecinos* que contratassem essa mão de obra em suas propriedades a fim de civilizá-la por meio do trabalho. Com isso, esperava-se atingir o “bem comum” das repúblicas, sendo o processo civilizador dos índios um elemento indissociável de sua jornada de trabalho.

Empregar civilizar converter.

Os contornos imediatos projetados para as novas unidades urbanas não poderiam ser indiferentes a essas questões. Os povoados aos quais os índios deveriam ser reduzidos não seriam traçados a seu bel prazer, mas estariam dispostos de uma maneira conscientemente

determinada pelas autoridades castelhanas. Dessa forma, a política colocada em prática por Toledo não atuava apenas de forma externa perante as novas comunidades. Se curas, visitantes ou curacas eram responsáveis pela mediação institucional entre as comunidades e a administração castelhana, muito mais insidiosos eram os caminhos percorridos por alguns aspectos das reformas instituídas com a redução dos índios. Isso porque a concepção urbana dominante no Tahuantinsuyo era, sob muitos pontos de vista, inaceitável para os espanhóis. A carga simbólica expressa na disposição urbana de Cusco e dos demais assentamentos pré-hispânicos, ordenados segundo uma hierarquia espacial lida pelos espanhóis *sub specie religionis* fora condenada desde as denúncias de Ondegardo, em 1559. Ainda assim, o exemplo fornecido pela apropriação de Cusco pelos recém-chegados apontava não apenas para as divergências, mas ainda para as convergências existentes entre dois modelos de ocupação urbana, ambos os quais valorizavam os espaços públicos³⁴¹. Diga-se de passagem, a preocupação expressa por Ondegardo a respeito da necessidade de se desfazer da “terra sagrada” com a qual fora preenchida a praça central cusquenha residia basicamente na intenção de manter esse espaço enquanto área privilegiada da vila³⁴². Tratava-se então, também no que toca ao traçado urbano, de *converter* uma cidade idolátrica para o padrão urbano aceito pelos espanhóis³⁴³.

Não faltariam disposições no sentido de reformar vilas como Potosi, Cusco ou Lima, mas o caráter estabelecido dessas e de outras localidades impunha sérias dificuldades às mudanças pretendidas. Por seu turno, os novos vilarejos ofereciam às autoridades a possibilidade de iniciar desde o começo, isto é, *desde sua fundação*, um projeto sistemático de civilização dos índios³⁴⁴. Para realizar a contento uma tarefa desse alcance, as autoridades procuraram disciplinar os diversos aspectos do traçado urbano, a começar pela escolha do sítio mais adequado. Grande precursor teórico das medidas adotadas por Toledo, Matienzo também demonstrara preocupação quanto à localidade onde deveriam ser construídos os novos povoados³⁴⁵. Por seu caráter iniciático, um tema como esse também não poderia escapar à *Instrucción general* de Toledo, que definia os critérios aos quais os visitantes deveriam se ater quando da designação dos sítios para os novos vilarejos³⁴⁶. Uma primeira consideração era de

³⁴¹ MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 101-136.

³⁴² ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 97-106.

³⁴³ Para um ensaio comparativo clássico entre as cidades espanholas e portuguesas da América, cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1936]. pp. 93-138.

³⁴⁴ Com relação à importância da fundação das cidades peruanas, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 101-136.

³⁴⁵ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 48-56.

³⁴⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

ordem econômica, mas também atendia a um propósito “indigenista”: tendo em vista os incômodos causados pelo deslocamento dos índios para um novo assentamento, este deveria localizar-se num ponto que permitisse que seus habitantes acorressem às suas terras. Embora a redução não recuasse diante desse deslocamento populacional, tratava-se de minimizar seu impacto sobre a economia nativa, em muito debilitada depois da conquista³⁴⁷. Mas é clara a prioridade da mita sobre as atividades indígenas.

Ao mesmo tempo em que deveriam zelar pela proximidade entre os povoados e os cultivos ou pastos, os visitantes deveriam fazer com que os novos assentamentos fossem instalados junto aos tambos. Estrutura herdada do Tahuantinsuyo, os tambos consistiam em armazéns, localizados nas rotas de circulação de mercadorias ou de mensageiros, que garantissem o abastecimento e o acolhimento dos viajantes. Em sua primeira legislação acerca do tema, as *Ordenanzas para el servicio de los tambos de Huamanga*, Toledo já mencionava a interligação entre as reduções e os tambos no fornecimento de mão de obra para o transporte de mercadorias³⁴⁸. O uso de índios nesse serviço particularmente penoso que é o transporte de cargas nos Andes constituiu uma das principais controvérsias em torno da qual se manifestaram detratores e defensores do trabalho compulsório indígena. Matienzo, antes, e Acosta, depois, defenderiam a legitimidade dessa atividade, vista como útil à civilização dos índios e apta às suas predisposições³⁴⁹. Toledo, por seu turno, demonstrou menos certezas a esse respeito. Pouco tempo depois de vincular as reduções aos tambos no fornecimento de mão de obra, o vice-rei proibiria, no final das *Ordenanzas para la ciudad del Cuzco y sus términos*, o emprego compulsório de índios nessa atividade³⁵⁰. Essa proibição levou Acosta a criticá-lo diretamente em seu *De procuranda*. Seja como for, essa restrição não obistou a política de aproximação entre vilarejos reduzidos e tambos, sendo os índios inclusive incentivados a assumi-los³⁵¹. Embora a legislação não se abrisse à modalidade mais radicalizada – a compulsória – de exploração do trabalho indígena no transporte de cargas, o governante não deixava de sublinhar a interdependência entre as rotas de comércio e o novo tecido urbano nascido com as reduções.

Há, por fim, um terceiro critério a nortear a instalação de povoados reduzidos. Os locais destinados para sua instalação deveriam ser os mais saudáveis possíveis, de modo que seus habitantes não sofressem fisicamente em seus novos lares. A relação disso com a

³⁴⁷ Sobre o impacto da conquista sobre as atividades produtivas indígenas, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 153-187.

³⁴⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 73-76.

³⁴⁹ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 16-18. ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 536-543.

³⁵⁰ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 153-221.

³⁵¹ Idem. v. 1. pp. 361-365. v. 2. pp. 37-38.

consciente preocupação quanto à diminuição populacional indígena é cristalina. Dentro do conjunto de medidas tomadas com o fito de proteger os índios dos abusos de seus empregadores nas minas, uma preocupação permanente dizia respeito à passagem dos índios *yungas*, oriundos do litoral ou dos vales quentes dos Andes, à altitude de Potosi³⁵². O próprio Acosta descreveria sua experiência pessoal com as altitudes, relatando seus efeitos deletérios para o organismo³⁵³. Diga-se de passagem, sua defesa parcial do cultivo da coca teria como base seus efeitos benéficos justamente nesse contexto. Tampouco seria indiferente a essa discussão a fundação da vila de La Plata, que entre outras coisas tinha por objetivo concentrar a administração espanhola num ambiente mais favorável numa comparação com Potosi.

Ao lado da escolha de um lugar adequado, as diretrizes dadas aos visitantes incluíam determinações quanto ao traçado urbano a ser dado aos novos vilarejos. Com relação a isto, Toledo não fazia mais que seguir a tradição urbanística espanhola na América. Assim como Matienzo, o governante propunha com sua legislação reformista a construção de um traçado viário de modelo gradeado, constituindo um espaço urbano em que os espaços públicos (a praça, a igreja e a sede das justiças menores) ocupassem um lugar de destaque³⁵⁴. Constituíam-se assim uma hierarquia do espaço que servia de emblema plástico à política do governante: por um lado, clero e justiças menores ganhavam visibilidade ao mesmo tempo em que eram interiorizados dentro de edifícios especializados, quebrando-se a onipresença simbólica implícita nos *ceques*; por outro lado, à praça restava uma função basicamente comercial, tornando-se o espaço do comércio e da realização dos *repartimientos* de índios.

A *conversão* a que foram submetidos os espaços públicos, interiorizados em edifícios determinados ou despidos de seu caráter simbólico inerente, seria complementada por uma definição dos espaços privados nos moldes europeus. Como se sabe, a estrutura familiar do *ayllu* era a base sobre a qual se assentava o Tahuantinsuyo, antecedendo-o e sucedendo-o no tempo; é possível associá-la, portanto, a uma organização andina e não especificamente incaica³⁵⁵. No entanto, essa tradição tão estabelecida chocava-se com o horizonte familiar espanhol, de modo que a unidade extensa incluída no *ayllu* era incompatível com a família nuclear europeia. De sua parte, as autoridades castelhanas procuravam intervir e fazer valer seus valores através da redução da vida doméstica a um conceito de “moradia” indissociável da organização familiar nuclear. Ao mesmo tempo em que promovia esse estreitamento, a

³⁵² Idem, *ibidem*. v. 2. pp. 217-266.

³⁵³ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 202-203.

³⁵⁴ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 48-56. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39. Sobre a política urbanística castelhana no início da ocupação no Caribe, cf. ELLIOTT, John H. “A conquista espanhola e a colonização da América.” op. cit.

³⁵⁵ cf. MURRA, John V. op. cit.

Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales procurava inverter o sistema de parentesco predominante na região, marcada pela matrilinearidade, em prol de uma sucessão patrilinear³⁵⁶. Os papéis no sistema de parentesco confundir-se-iam com o sistema tributário na medida em que a cada chefe de família correspondia um índio tributário. Efeito colateral dessa transformação, a legislação teve de se haver com a proliferação de índios solteiros, que procuravam com isso escapar à mita³⁵⁷.

Percorrer o traçado geométrico das ruas de seu povoado, organizar seu tempo pelo sino da igreja local, trabalhar de acordo com as disposições dadas pelo curaca e enfim retornar ao escasso espaço privado que lhe restava: o caminho indistinto da civilização e do trabalho atingia enfim aos corpos daqueles que constavam nos registros de batismo. Dos nomes aos gestos, toda uma série de comportamentos sociais e individuais era objeto de uma reforma que pretendia se enraizar na “natural disposição” dos índios. Mas o objetivo último dessa mudança não residia no campo estritamente civil. O mesmo caminho tomado pelos missionários era trilhado pelas autoridades laicas: fazer dos índios homens para depois cristianizá-los. Sendo assim, da mesma forma que os clérigos chegavam ao limite de reivindicar o poder temporal sobre índios (caso dos jesuítas em El Cercado e em Juli), Toledo e as demais autoridades laicas procuravam incluir a cristianização em sua jurisdição. Essa luta entre dois foros concorrentes por uma mesma jurisdição – os índios – explicaria as contínuas tensões manifestas entre leigos e clérigos. Nesse sentido, embora as más relações cultivadas entre Toledo e as ordens mendicantes não surpreendam, tendo em vista a reorientação geral do clero peruano, também as tensões pontuais entre o vice-rei e Acosta, não deveriam aparecer sob o signo da contradição³⁵⁸.

Há, portanto, uma convergência de fundo entre setores clericais e civis que, não obstante, disputavam a *autoridade* sobre a implementação de uma mesma política. Comparar as disposições legais de Toledo aos decretos do III Concílio Provincial de Lima permite que se identifiquem grandes semelhanças. Mas talvez seja importante insistir sobre a relação orgânica existente entre ambas as propostas. Como se viu, as mesmas figuras (Toledo, Acosta, Ondegardo, Mogrovejo, Matienzo) encontravam-se implicadas com espaços de atuação que só são claramente distintos a olhos acostumados à separação entre Igreja e Estado. Embora Juli fosse institucionalmente subordinada à Companhia de Jesus, é importante lembrar que a decisão que retirou esse aldeamento da jurisdição dominicana, passando-o aos inacianos,

³⁵⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 409-449.

³⁵⁷ Idem. v. 2. pp. 217-266.

³⁵⁸ Sobre as disputas entre Toledo e os mendicantes, cf. DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 123-140. Para as disputas com os jesuítas, cf. VARGAS UGARTE, Rubén. op. cit. pp. 87-97.

partiu de Toledo. Da mesma maneira, aspectos centrais da política “econômica” projetada por esse governante seriam defendidos por Acosta, que escreveu seu *De procuranda* na década de 1570. Sendo assim, a análise empreendida anteriormente acerca da legislação conciliar limenha apenas pode ser compreendida em seu alcance se completada com a menção às reformas levadas a cabo pelo vice-rei.

A política de reduções talvez fosse a peça mais significativa aqui. Seu alcance integral sobre o cotidiano das populações indígenas colocava num novo patamar o tripé trabalho-civilização-evangelização. O contexto e o conteúdo das reduções de Toledo e dos aldeamentos jesuíticos eram muitíssimo aproximados, como também o era o espírito comum de disciplinarização dos índios. Reunir estes em povoados significaria dar-lhes costumes policiados, fosse pela presença de uma “autoridade autorizada” (o cura, o visitador, o curaca), seja pela onipresença da dimensão pública (com a restrição da vida privada à casa). O novo traçado urbano e a nova localização dos vilarejos seriam ao mesmo tempo úteis à vida econômica peruana (no que toca ao funcionamento da mita e dos tambos), mas também à conversão e ao controle da simbologia inerente à geografia indígena (da onipresença dos *ceques* passar-se-ia à presença restrita a um edifício da Igreja e outro da Justiça). O controle do nome e de seu registro serviria concomitantemente ao controle fiscal e sacramental das comunidades, assim como a vida privada emergiria de forma indistinta como unidade de medida matrimonial e tributária.

Claro está que existiram exceções. Não há na legislação de Toledo nada semelhante à importância atribuída pelo III Concílio Limenho à penitência, à culpa individual e ao controle sobre seu desencargo. Mas não é indiferente a esse respeito a insistência do vice-rei quanto à necessidade de zelar pelo bom andamento da confissão, para o que eram encarregadas inclusive algumas autoridades civis, como os corregedores dos naturais³⁵⁹. Diga-se de passagem, as disposições atinentes ao funcionamento dos hospitais são particularmente interessantes a esse respeito. Chame-se a atenção para as *Ordenanzas para el hospital de Potosi* e para as *Ordenanzas para el hospital de San Andrés de Lima*³⁶⁰, que se deram com um espaço significativamente indistinto entre as jurisdições eclesiástica e civil. Seja como for, a despeito da disposição do governante em ampliar suas prerrogativas, o exercício sacramental permanecia sob a égide da autoridade religiosa: a contabilização dos pecados, ponta do *processo de individuação* então em curso, não encontrava nada semelhante na pluma de Toledo³⁶¹. O próprio governante, aliás, mostrava-se consciente quanto a esses limites e jogava

³⁵⁹ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 409-449.

³⁶⁰ Idem. v. 2. pp. 11-18 e 309-327.

³⁶¹ Sobre o “processo de individuação”, cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*. op. cit. pp. 145-

com suas possíveis extensões em proveito das prerrogativas da Coroa. Além de intervir constantemente em favor dos grupos que lhe eram mais favoráveis no interior do clero peruano, como os jesuítas, os agostinianos e o Santo Ofício, o governante procurou englobar procedimentos inquisitoriais nas justiças civis. Além de instituir sanções próprias contra a idolatria, Toledo procurou estender, sub-repticiamente, a jurisdição inquisitorial aos índios: tanto em suas *Nuevas adiciones a la instrucción general para los visitadores*, quanto em suas *Normas para la promoción de la doctrina*, tratava-se de dar um enquadramento nesses termos à justiça eclesiástica e, em última instância, à própria ação doutrinal, constatado o fracasso da primeira evangelização³⁶². Como se viu, a exibição desse fracasso foi um dos instrumentos discursivos mais acionados por todos os autores acima analisados, de Quiroga a Acosta. E apesar do recuo operado por Mogrovejo com relação às diretrizes de Toledo no tocante à justiça eclesiástica, o fio desse verdadeiro páthos inquisitorial encontraria seu momento privilegiado na primeira metade do século XVII, quando autoridades civis e eclesiásticas (os arcebispos limenhos Bartolomé Lobo Guerrero, Gonzalo de Campo e Pedro de Villagómez, o vice-rei Francisco de Borja y Aragón) adotariam uma cooperação inédita em torno das visitas de extirpação³⁶³.

“Cooperação” não define, contudo, sequer a relação existente entre Toledo e seus apoiadores no campo religioso. O exemplo jesuítico é sintomático a esse respeito. A relação entre governante e religiosos conheceria grandes flutuações ao longo da década de 1570. No período que transcorreria entre a nomeação de Toledo e sua partida rumo ao Peru, o novo vice-rei incluía entre os preparativos de sua viagem uma série de correspondências junto ao então superior da Companhia de Jesus, Francisco de Borja. Os termos da primeira carta endereçada a este, em julho de 1568, eram claros: anunciava-se o trabalho conjunto que se desenvolveria com os jesuítas e pedia-se, para tanto, o envio de mais missionários para reforçar a desidratada equipe liderada por Jerónimo Ruiz de Portillo, que partira pouco antes³⁶⁴. A ação de Felipe II parece contemplar o desejo de Toledo por mais inicianos, já que pouco depois da carta acima citada, o monarca escreveria aos provinciais espanhóis solicitando o envio de novos religiosos ao Peru³⁶⁵. Diante da resposta evasiva de Borja, premido pelos provinciais ibéricos que já haviam dificultado a missão de Portillo, Toledo reiteraria sua solicitação, mencionando a

174. GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1986]. Trad. Frederico Carotti. pp. 143-179.

³⁶² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 137 e 251-258.

³⁶³ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 158-166.

³⁶⁴ *Monumenta peruana*. op. cit. v. 1. pp. 190-192.

³⁶⁵ Idem. v. 1. pp. 196-198 e 222-223.

urgência do engajamento inaciano no combate às idolatrias³⁶⁶. A carta enviada pelo geral jesuíta ao vice-rei logo após sua partida resumiria a situação delicada em que aquele se encontrava, mediando externamente as pressões dos superiores locais e do monarca³⁶⁷: concordava com o envio de mais missionários, mas não acedia aos nomes exigidos ou à sugestão de trocar o superior da missão peruana. Essa disputa pode ser considerada um protótipo da relação posteriormente cultivada entre inacianos e Toledo.

O governante não errava no alvo ao eleger os jesuítas como parceiros preferenciais entre os religiosos peruanos. Mais especificamente, Toledo encontraria junto a Acosta uma afinidade particular quanto aos projetos de reforma. Imbuído desse espírito, o governante incentivaria os inacianos a assumirem tarefas que seus precários recursos humanos e financeiros faziam temerárias. Se a primeira preocupação com a qual se dera Portillo fora a instalação sólida dos inacianos em Lima, uma primeira experiência propriamente missionária apenas se daria com a insistência de Toledo, que lhes encarregaria a doutrina dos índios da região de Huarochirí, não distante da capital do vice-reino³⁶⁸. Ao mesmo tempo, com o fito de restringir a influência dominicana na Universidade de São Marcos, diversos jesuítas foram chamados a atuar nela, Acosta inclusive³⁶⁹. Ao mesmo tempo, o governante solicitou e facilitou aos inacianos a abertura de uma casa em Cusco e do colégio de Potosí³⁷⁰. Por fim, a cessão dos aldeamentos de El Cercado e de Juli aos jesuítas ocorreu sob sua responsabilidade. Esse último caso interessa ainda na medida em que evidenciava a mudança clara pretendida pelo governante no tabuleiro político do clero peruano. Um documento chave nesse caso parece ser a carta enviada por Garci Diez de San Miguel a Felipe II, datada de dezembro de 1568³⁷¹. Em sua missiva ao monarca, o visitador da província de Chucuito alardeava a negligência dos dominicanos na administração de Juli, propondo que a localidade fosse passada ao governo jesuíta, a título de exemplo. Seria exatamente este o gesto empreendido por Toledo pouco tempo depois.

Essa política amplamente favorável à Companhia de Jesus encontrava resistências, contudo, entre os próprios inacianos. Sua presença ainda recente na região, aliada aos poucos recursos humanos e financeiros que tinham à sua disposição para encampar o incremento de suas atividades, tal como proposto pelo governante, fez com que os provinciais adotassem uma postura extremamente cautelosa a esse respeito. Somem-se a isso as naturais reticências que

³⁶⁶ Idem, *ibidem*. v. 1. pp. 209-213, 218-221 e 223-226.

³⁶⁷ Idem, *ibidem*. v. 1. pp. 238-241.

³⁶⁸ Sobre a atuação jesuítica nessa região, cf. DUVIOLS, Pierre. *op. cit.* pp. 140-143.

³⁶⁹ VARGAS UGARTE, Rubén. *op. cit.* pp. 87-97.

³⁷⁰ Idem. pp. 8-17.

³⁷¹ *Monumenta peruana*. *op. cit.* v. 1. pp. 232-234. Sobre a documentação produzida por essa personagem, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. *op. cit.* pp. 161-168.

acompanhavam a Companhia sempre que chamada a pronunciar-se a respeito de políticas propostas por atores externos a ela³⁷². Aos olhos de um governante tão ativo quanto Toledo, contudo, reticência e cautela foram vistas com maus olhos, o que motivou sua posterior política de restrição das atividades inicianas: por um lado, o governante promoveu o fechamento do colégio de Lima, motivado por sua intenção de centralizar na Universidade de São Marcos todo ensino na capital; por outro lado, Toledo inviabilizaria as atividades dos colégios de Potosi e de Arequipa³⁷³. O “excesso de prudência” jesuítico na aceitação de novas empresas missionárias seria defendido por Acosta, provavelmente com vistas a essa disputa com Toledo, travada no momento em que ele próprio desempenhava a função de provincial³⁷⁴. Sua argumentação contra o costume de se constituírem missões volantes sem a adequada retaguarda representada pelo colégio encontraria uma irônica confirmação por ocasião da posterior “descoberta” de um sem-número de idolatrias dissimulada numa região tão familiar aos inicianos quanto Huarochirí.

A atitude ulterior de Toledo perante o excesso de prudência da Companhia de Jesus pode esclarecer os quadros da sua relação com o clero peruano em geral. Afora suas preferências pontuais, o vice-rei lançou mão de diversos expedientes com o fito de tomar para si prerrogativas que restavam sob o domínio eclesiástico. Por um lado, nas *Ordenanzas generales para vida común en los pueblos de indios*, a ação de curas e de doutrineiros era regulamentada, sendo definidas (e rebaixadas) suas prerrogativas com relação aos índios³⁷⁵. Essa disposição seria complementada pela *Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales*, que era ainda mais clara nessas restrições: aos religiosos estavam interditadas as nomeações de oficiais indígenas para os vilarejos, sendo também vetada a prática de aplicação de determinadas penas (pecuniárias) ou a cobrança de direitos³⁷⁶. Se o III Concílio Limenho estabelecia uma proibição semelhante quanto à cobrança de direitos para aplicação dos sacramentos³⁷⁷, a legislação de Toledo ia além e estabelecia limites à própria justiça eclesiástica. No seu conjunto, essas medidas apontavam para uma restrição das fontes de financiamento da estrutura da Igreja, que deveriam passar às autoridades civis. Aliás, nas *Ordenanzas para los oficiales reales de Huamanga*, de 1571, estes eram chamados a estabelecer um controle contabilístico sobre a receita auferida pela Igreja através da cobrança

³⁷² O'MALLEY, John W. op. cit. pp. 113-143.

³⁷³ VARGAS UGARTE, Rubén. op. cit. pp. 8-17 e 87-97.

³⁷⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. v. 2. pp. 300-329.

³⁷⁵ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 217-266.

³⁷⁶ Idem. v. 2. pp. 409-449.

³⁷⁷ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 132-133 e 152-153.

do dízimo³⁷⁸. Citem-se ainda as *Ordenanzas sobre distribución de aguas del Valle de Lima*, de 1577, que obrigavam as terras eclesiásticas a terem um responsável laico, que pudesse ser enquadrado pelas ordenanças sem qualquer alegação de imunidade³⁷⁹. Restrição da base de financiamento e controle sobre as contas da Igreja correspondiam a uma reordenação das jurisdições que atribuía aos funcionários reais mais e mais encargos.

À ênfase dada por Toledo às visitas, objeto de sua primeira legislação, não escapavam os clérigos peruanos. Embora não fossem citados com a mesma insistência, os visitadores eclesiásticos encontravam-se inseridos nesse sistema de fiscalização, de modo a colocar as atividades do clero local sob a supervisão da Coroa. Entre os escolhidos por Toledo para desempenhar tais tarefas encontravam-se, como se viu, figuras identificadas com suas reformas, como Cristóbal de Albornoz e Pedro de Quiroga. Mas o fato é que a aplicação das novas medidas anteriormente citadas deveria ser alvo de verificação por meio de um sistema que incentivava as denúncias de índios contra seus curas³⁸⁰. Aliada à recusa do vice-rei em receber um núncio papal em terras peruanas, esse conjunto de medida explica em parte o fato de o padroado régio ter se tornado um dos grandes centros de disputa por ocasião do III Concílio de Lima, por ele convocado e de forma alguma estranho ao seu projeto de reforma³⁸¹. Em suma, as medidas tomadas pelo vice-rei ao longo da década de 1570 caminharam no sentido de concentrar maiores poderes nele próprio ou em seus delegados, os visitadores e corregedores. No limite, essa política criaria tensões mesmo com grupos políticos que partilhavam propostas afins de reforma, como os jesuítas. Contudo, esse deslocamento de poderes em direção a Lima, que jamais se daria de modo a estabelecer um domínio completo sobre as regiões serranas, pouco diz sobre a natureza da autoridade sobre a qual repousava o poder assim disputado. O investimento historiográfico na análise das *formas de distribuição* do poder, pouco esclarece acerca do fundamento que o *autoriza*³⁸².

Ritos da soberania.

Assim como nos decretos do III Concílio Provincial de Lima, despontava nas disposições de Toledo uma forte preocupação administrativa. Se no primeiro caso tratava-se de normatizar o governo ou a “gestão” das almas, também a legislação do vice-rei peruano ocupava-se com reformas que tinham por fim a captura do “governo dos povos” por parte das instituições imperiais castelhanas. Aos olhos desse representante da Coroa, apenas dessa maneira seria

³⁷⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 121-130.

³⁷⁹ Idem. v. 2. pp. 275-285.

³⁸⁰ Idem, ibidem. v. 1. pp. 251-258.

³⁸¹ LISI, Francesco Leonardo. op. cit. pp. 76-79.

³⁸² Sobre essa relação entre poder e autoridade, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção. Homo sacer, II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004 [2003]. Trad. Iraci C. Poletti. pp. 113-133.

possível levar a cabo as tarefas do soberano: a evangelização, a consecução do bem comum. Para tanto, como se viu, tratava-se não apenas de rebaixar as prerrogativas dos moradores ou dos clérigos, mas também de investir na produção de um *saber* sobre a república dos índios, cada vez mais compreendida em termos populacionais. O acesso dos visitantes aos registros de batismo seria um capítulo de particular interesse no conjunto de medidas desenhadas por Toledo a esse respeito. E não espanta que poucos anos depois da partida do vice-rei, o clero peruano tivesse se reunido em assembleia, não para especular sobre questões dogmáticas, mas sim para normatizar os procedimentos burocráticos de atuação dos ministros eclesiásticos³⁸³. A função análoga que o batismo, como registro, exercia para leigos e clérigos é um indício importante acerca da relativa proximidade travada em torno do campo administrativo. E da mesma forma como leigos (Ondegardo ou Matienzo) foram de suma importância na constituição de um *saber* idolátrico, foi num jesuíta como Acosta que o tema das *behetrías*, desgoverno indígena que em última instância legitimava a ação espanhola, alcançou um tratamento apenas igualado em Sarmiento de Gamboa.

Mas tratar esse conjunto de disposições como mera expressão de preocupações administrativas significaria reduzi-las a instrumentos técnicos a serviço das reformas. Essa perspectiva transferiria a análise para o campo da aplicação, onde seria possível aferir a eficiência ou incapacidade dessa legislação de fazer valer as intenções de seus autores. A mera constatação da plasticidade do poder da Coroa sobre seus domínios americanos, apenas garantido pela autonomia relativa facultada aos moradores, serviria para negar à metrópole a condição de soberana absoluta de um império quando muito “compósito”³⁸⁴. Tal perspectiva, contudo, deixa de lado o dispositivo performático ou ainda “glorioso” da soberania³⁸⁵. Ora, a leitura das disposições de Toledo é clara nesse sentido: os mesmos textos que tratavam das reformas administrativas traziam os emblemas simbólicos não de sua aplicação, mas de sua aplicabilidade.

O problema da aplicação das normas não escapava ao vice-rei. As reiteraões sofridas pela iniciática *Instrucción general para los visitantes*, por meio das *Glosas* e das *Nuevas adiciones*, dava um testemunho desse fato já para os primeiros anos do governo de Toledo³⁸⁶. Os já mencionados recuos deste com relação à sua legislação cocaleira também podem ser vistos a partir dessa perspectiva: sua dura *Provisión para que no se planten más chácaras de coca*, de 1571, seria seguida por uma *Provisión y auto con disposiciones adicionales sobre la*

³⁸³ Acerca da condição “ministerial”, cf. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. op. cit. pp. 165-171.

³⁸⁴ ELLIOTT, John H. “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII.” op. cit.

³⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. op. cit.

³⁸⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 43-60 e 135-141.

coca, de 1572, pelas *Nuevas ordenanzas de la coca*, de 1575, e pela *Aclaración de algunos capítulos de las nuevas ordenanzas de la coca*, de 1577³⁸⁷. É importante reter desse movimento reiterativo não apenas a ineficácia das peças legais dadas por Toledo, mas também seu continuado apelo à autoridade; mesmo ali onde não encontra vigência a lei cumpre sua autorização. É muito interessante nesse sentido atentar para as *Normas para la aplicación de la provisión por la que se exoneraba a los naturales del pago del tributo correspondiente al lapso empleado en las operaciones de la reducción*, dada em Potosi, em maio de 1575³⁸⁸. Se o título dessa disposição era já bastante claro quanto ao seu objetivo, o que salta aos olhos ali não é tanto o seu conteúdo – trata-se apenas de mais uma lei complementar à *Instrucción general* –, mas sim o fato de tratar-se de uma norma que visava aplicar uma norma. Algo semelhante tinha lugar no título 56 da *Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales*, onde se estabelecia “Que os decretos rubricados por Sua Excelência e firmados por seu secretário se guardem como se fossem provisão”³⁸⁹. Essa “metanormatização” não era estranha às fórmulas protocolares com as quais as disposições começavam e terminavam.

Don Francisco de Toledo, Mayordomo de Su Majestad, y su visorrey, Gobernador y Capitán General de estos Reinos y Provincias del Perú, Presidente de la Audiencia y Chancillería real que reside en la Ciudad de los Reyes = A los Alcaldes de Corte, Corregidores, Gobernadores, Alcaldes Ordinarios, y otros cualesquier Jueces y Justicias de Su Majestad así de esta Ciudad de los Reyes, como de las demás Ciudades, Villas y lugares y partes de estos Reinos, y Provincias del Perú, y a cada uno de ellos en su término y jurisdicción.³⁹⁰

Com algumas modificações pontuais, essa era a fórmula com a qual começavam quase todas as disposições de Toledo. É certo que se tratava de um protocolo jurídico, de modo que o governante não pode ser considerado a esse respeito um inovador. Mas o interessante aqui é justamente o fato de esse governante integrar-se numa fórmula jurídica corriqueira. E o próprio fato de ser incontornável faz da enumeração dos títulos um aspecto cerimonial indispensável da norma. Note-se, contudo, que Toledo não apenas apresentava seus títulos, mas o fazia em perspectiva com a autoridade de onde emanava sua própria posição, o rei. Embora a cristalização da fórmula a tornasse quase mecânica (sendo o mecanismo o que interessa aqui), o vice-rei não se furtava a afirmar-se como avatar da Coroa em terras peruanas.

³⁸⁷ Idem. v. 1. pp. 113-114 e 142-147. v. 2. pp. 175-201 e 303-308.

³⁸⁸ Idem, ibidem. v. 2. pp. 47-58.

³⁸⁹ Idem, ibidem. v. 2. p. 443.

³⁹⁰ Idem, ibidem. v. 1. p. 41.

Esse era o caso dos *Titulo y instrucciones extendidos a Luis de Toledo Pimentel como castellano de la fortaleza de Sacsahuaman*, dados em La Paz, em junho de 1575³⁹¹. Num contexto em que ainda permaneciam referências à resistência de Vilcabamba, a nomeação do novo castelão da principal fortaleza de Cusco atendia a uma disposição de Felipe II que fazia de Toledo seu capitão-geral no Peru, facultando a este a possibilidade de delegar sua autoridade a seus lugares-tenentes. Em sentido diverso, também os curacas poderiam ser compreendidos como representantes do vice-rei nas comunidades indígenas, donde a preocupação com a correta transmissão da autoridade nesse sentido. Tal questão foi expressa no já mencionado *Nombramiento de don Hernando Pillohuanca*, onde o que estava em questão era assegurar que o vice-rei, e não a hereditariedade, deveria ser o critério autorizado para nomeação dos novos governantes locais³⁹². Ao mesmo tempo em que pretendia colocar-se como fundamento da autoridade local, Toledo preocupava-se igualmente com o respeito desta perante os poderes concorrentes aos curacas. É nesse sentido que pode ser lido o “pacote legislativo” baixado em doze de fevereiro de 1575: a *Provisión sobre las cargas de metal que pueden bajar los indios del cerro de Potosí*, a *Provisión para que ninguna autoridad pueda repartir más indios para trabajar en las minas que los adjudicados por el virrey*, a *Provisión para que ninguna persona haga trabajar a los curacas y principales en el beneficio de los azogues por haberseles huido o enfermado algunos indios dentro del termino que les hubieren puesto para traerlos*, a *Provisión para que las autoridades de Potosí y Porco celen que no se maltrate a los curacas y mandones*, a *Provisión para que los indios que acudieren a comerciar en Potosí vivan junto con sus paisanos* e a *Provisión para que no se extraigan de Potosí los indios afectos al beneficio de las minas o dedicados al comercio en la villa*³⁹³. Esse conjunto de provisões procurava responder a uma petição dada pelos curacas presentes em Potosi, localidade em que foram baixadas essas disposições. Como é possível depreender já a partir dos títulos, boa parte dessas regras tinha por objetivo não tanto o bem estar dos índios em geral, mas a preservação da autoridade de seus chefes em particular, caso da segunda, terceira, quarta e quinta provisões.

A preocupação com a salvaguarda de determinadas autoridades locais, como os curacas ou os corregedores, era outro aspecto desse cuidado com a aplicabilidade das medidas. Se tais títulos deveriam servir como garantia de autoridade, a eles transmitida por *decisão* do vice-rei, assim mesmo fazia-se necessária uma contínua menção à aplicabilidade de suas disposições. Se o início das normas cumpria de ordinário aquela tarefa, esta encontrava seu lugar de afirmação ao fim desses documentos:

³⁹¹ Idem, ibidem. v. 2. pp. 63-71.

³⁹² Idem, ibidem. v. 2. pp. 113-116.

³⁹³ Idem, ibidem. v. 2. pp. 23-33.

(...) y por la presente mando al visitador del dicho repartimiento e al corregidor que en él fuere y a otras cualesquier justicias e a cada uno en su jurisdicción que hagan guardar y cumplir esta mi provisión en todo y por todo como en ella se contiene sin consentir ni dar lugar que ello se pueda poner ni ponga embargo ni impedimento alguno por los caciques, principales ni indios del dicho repartimiento ni por outra persona alguna porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad y llevar debida ejecución y efecto lo que cerca de esto Su Majestad tiene proveído e mandado, sin embargo de cualquier apelación y suplicación que de ello interpongan, y los unos ni los otros no dejen de lo así cumplir so pena de cada quinientos pesos de oro para la cámara de Su Majestad.³⁹⁴

Essas e outras passagens, assim como ocorria no que diz respeito à enumeração inicial dos títulos, são de suma importância na construção da autoridade. Aqui ficava enunciado o “cumpra-se” que fundamentava o dispositivo legal, declarando não a justificativa ou a justeza da medida, mas sua efetividade. Dessa maneira, ficavam abolidas as disposições em contrário, independentemente de sua natureza, punindo-se quaisquer pleitos que questionassem aquilo que agora tinha força de lei³⁹⁵. Independentemente da eficácia do gesto, fazê-lo era necessário. Na *Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales*, há um último título, de número 68, intitulado “Que se façam ler e publicar estas Ordenanças para que venha à notícia de todos”³⁹⁶. Esse dispositivo é interessante na medida em que se preocupava também com a aplicabilidade da lei. Mais especificamente, mencionavam-se os *procedimientos* necessários para que a lei adquirisse validade: a leitura pública por pregoeiro autorizado era o gesto *ritual* ao qual estava condicionada a vigência do conteúdo legal. Longe de ser dispensável, a formalidade legal, a forma de lei, era indispensável à compreensão do mecanismo que produzia a autoridade. Estruturalmente ineficaz da sua referência ao real, posto que autorreferente, a lei apenas podia pretender uma vinculação com a vida através de sua veiculação ritual.

Adquirem interesse a essa altura dois breves comentários de Toledo acerca da questão religiosa. O primeiro deles encontrava-se nas já citadas *Provisiones para que en el convento de Jauja se enseñe a los naturales a leer y escribir*³⁹⁷. Se o vice-rei tinha por objetivo organizar a instrução dos índios no castelhano, essa tarefa era impossível de ser separada da catequese. Com isso, Toledo avançava inevitavelmente sobre um terreno a princípio destinado à ação

³⁹⁴ Idem, ibidem. v. 1. pp. 63-64.

³⁹⁵ Sobre a noção de “força de lei”, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. op. cit. pp. 51-63.

³⁹⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. p. 449.

³⁹⁷ Idem. v. 1. pp. 61-64.

eclesiástica. O que interessa reter aqui de forma particular são as considerações feitas pelo governante a propósito do uso de músicos nos rituais católicos, cujo pagamento era particularmente oneroso aos olhos de Toledo. Este, contudo, não fundamenta a limitação ao número de músicos a partir de um ponto de vista financeiro; sua justificativa caminhava antes pela alegada intenção de salvaguardar a “decência” e a “dignidade” do culto divino³⁹⁸. Preocupação semelhante seria o motivo primordial das *Disposiciones sobre la construcción de la catedral del Cuzco*, primeira ordem dada por Toledo nessa cidade, em agosto de 1571³⁹⁹. Embora preocupada com a engenharia financeira necessária para a construção do templo cusquenho, a disposição mencionava de passagem que a construção de uma catedral era necessária para dar “autoridade” e “decência” ao culto divino⁴⁰⁰. É importante notar que se tratavam dos mesmíssimos termos utilizados na disposição anterior. De modo análogo à preocupação do III Concílio Limenho acerca da decência que se deveria manter na atividade sacramental, Toledo revelava mais um aspecto da preocupação ritual que dava forma à sua atividade legisladora.

As justiças civis não eram, portanto, estranhas aos emblemas de sua autoridade. Seu símbolo mais acabado talvez fossem as “varas”. O tema apareceu de modo particular na *Provisión para que el cabildo de Lima pueda nombrar dos fieles ejecutores*, dada em Lima, em maio de 1579⁴⁰¹. Num gesto pouco comum, Toledo cedia às autoridades locais a competência sobre a nomeação de um oficial com funções policiaescas, o “fiel executor”. Preocupado, contudo, com a autoridade devida a esta figura, o governante mencionava a conveniência de que aqueles que portassem esse título “(...) possam usar os ditos ofícios segundo é dito trazendo varas da Real Justiça (...)”⁴⁰². A despeito de sua materialidade, a referência ao objeto que teve (e teria) uma grande fortuna no âmbito da atribuição da autoridade, na certificação da jurisdição, não era de modo algum estranha à disposição. Também aqui se tratava de garantir a autoridade, que só poderia ser garantida num campo tão estranho ao governo, fazendo-se espetáculo. A “vara” de justiça era, nesse sentido, emblema necessário do poder, fosse em sua concentração metropolitana, fosse em sua dispersão local.

Essas considerações atribuem um significado adicional à luta travada por Toledo contra os pleitos indígenas. Como foi dito, o governante via nessa atração dos nativos pelos tribunais um desvio ao bom aproveitamento de sua força de trabalho. No entanto, tomado isoladamente, esse fator não permite explicar a ênfase dada pelo vice-rei ao tema, que parece

³⁹⁸ Idem, *ibidem*. v. 1. p. 63.

³⁹⁹ Idem, *ibidem*. v. 1. pp. 131-133.

⁴⁰⁰ Idem, *ibidem*. v. 1. p. 131.

⁴⁰¹ Idem, *ibidem*. v. 2. pp. 401-402.

⁴⁰² Idem, *ibidem*. v. 2. p. 402.

excessiva tendo em vista a quantidade de braços indígenas que deveriam ser desviados da mita por meio dessa modalidade. A essa altura, contudo, é possível acrescentar a essa motivação econômica uma justificativa de ordem jurídico-política. Isso porque a proliferação das causas judiciais patrocinadas pelas comunidades punha em questão não apenas os fundamentos históricos da conquista (a difícil questão fundiária por ela deixada), mas também os próprios mecanismos sobre os quais repousava a soberania. Por um lado, figuras como Toledo e Sarmiento de Gamboa patrocinavam uma revisão histórico-jurídica que tinha por objetivo um fechamento do horizonte em torno de determinada concepção do “bem comum”. Por outro lado, contudo, a insistência dos índios nos pleitos poderia sinalizar para uma sistemática reabertura dos termos que se desejavam proscrever. Enquanto Toledo procurava por todos os meios enaltecer a conquista, a Coroa procurava aboli-la de seu vocabulário administrativo; dentro desse cenário, as causas jurídicas clamavam antes pela rediscussão daquilo que se procurava silenciar ou reificar. De sua parte, a reação de Toledo perante essa ameaça em potencial não poderia ser mais significativa: várias de suas disposições procuravam restringir o acesso da justiça à república dos índios. Em particular, as *Ordenanzas sobre apelaciones de pleitos de cuantia inferior a sesenta mil maravedis*, dadas em Lima no último ano de seu governo, reunia muito do que aparecera de forma dispersa no conjunto de sua legislação⁴⁰³. Restringiam-se as apelações possíveis nos processos de pequena monta, que se tornavam sumários. Embora passíveis de ser aplicadas indistintamente a índios e espanhóis, não é exatamente esse o caso quando se nota a quase sinonímia existente, em outras disposições, entre “processos de pequena monta” e “pleitos indígenas”⁴⁰⁴. A definição de uma qualidade indígena era, portanto, funcional à demarcação de sua área de acesso no campo das instituições jurídicas (complementar à demarcação de seu espaço habitável). Essa determinação de reconhecer um espaço de atuação, interno e subalterno, é bastante reveladora quanto à “política indigenista” de Toledo. Mais do que decorrer de suas disposições, contudo, a identidade indígena era mesmo um dos alicerces de um sistema que tinha nos naturais um objeto de atuação (evangelização, civilização e emprego) continuamente redefinido, isto é, reiterado em novos termos.

Sobre as políticas linguísticas no Peru.

Com seu resgate dos “penhascos e mais ásperos lugares das montanhas” procurava-se salvar os índios da barbárie em que se encontrariam⁴⁰⁵. Embora um tanto deslocada na

⁴⁰³ Idem, ibidem. v. 2. pp. 455-457.

⁴⁰⁴ Idem, ibidem. v. 1. pp. 105-112 e 223-230. v. 2. pp. 101-112.

⁴⁰⁵ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 358-359.

representação dos chichimecas, a paisagem assim descrita por Acosta não era estranha à geografia andina. “Áspero” era de fato o adjetivo que mais convinha a uma topografia que separava de forma estrita o litoral da serra e, no interior desta, os quentes vales dos altiplanos. O jesuíta valorizava dessa forma o saber acumulado ao longo de suas três viagens pelo interior do Peru, personalizando essa “experiência paisagística” ao narrar em primeira pessoa os efeitos dramáticos causados pela diferença súbita de altitude sobre seu corpo⁴⁰⁶. A fortuna hagiográfica que Acosta viria a ter na pena dos cronistas da Companhia não deixou de vangloriar a quase milagrosa sobrevivência de seu “melancólico” beato em condições tão adversas. Um encômio semelhante é, contudo, insuficiente para caracterizar o sentido que a experiência andina teve sobre o autor da *Historia*. A leitura de autores tão importantes quanto Matienzo, Ondegardo ou Murúa deve atentar também para a especificidade impressa às suas obras pela experiência em paisagens tão diversas quanto Chucuito, Cusco e Collao. No caso de Acosta, é profundamente significativo que sua primeira peregrinação se articulasse com outra iniciativa itinerante, a visita geral de Toledo. Logo depois de chegar ao vice-reino, Acosta seria enviado para Cusco para negociar com o governante os termos da instalação dos jesuítas naquela vila. É emblemático que a primeira experiência do inaciano com a paisagem andina tivesse como fecho o início da colaboração entre Toledo e Acosta: o discurso produzido por ambos sobre a paisagem local tinha uma importância estratégica para a consecução das reformas por eles pretendidas.

Nesse sentido, se Acosta enfatizava a aspereza como atributo topográfico característico de uma Nova Espanha “peruanizada”, Toledo encontraria nesse mesmo fato um norte para muitas de suas disposições. O tema prestava-se de forma particular à defesa da política de reduções iniciada na *Instrucción general*. Embora não fosse o caso nessa disposição, dada quando o governante ainda se encontrava em Lima, um dos motes recorrentes a fundamentar boa parte da legislação subsequente seria a experiência adquirida por Toledo no bojo de sua visita geral pelo vice-reino. Ora, a constatação do quão adversa era a geografia peruana sintetizava tudo aquilo com relação ao quê os novos povoados de índios reduzidos deveriam representar os antípodas. Tudo o que era áspero poderia, na perspectiva mais radicalmente reformista de seus primeiros anos de governo, ser aplainado, de modo a ceder lugar à comodidade. Assim, com os recém-criados vilarejos constituía-se um novo espaço, marcado desde o início como reverso do povoamento e da geografia barbáricos que se procurava proscrever. Não é secundário a esse propósito lembrar-se da preocupação transmitida seguidas vezes aos visitantes quanto à qualidade do sítio em que seriam instalados os novos povoados:

⁴⁰⁶ Idem. pp. 202-203. Sobre a experiência da paisagem, cf. SCOTT, Heidi V. op. cit. pp. 1-15.

enquanto Acosta relacionaria, anos depois, a passagem ao altiplano ao risco de morte a que fora submetido, a legislação do vice-rei orientava os visitantes a evitar a redução de índios em lugares escarpados, pantanosos, desérticos ou isolados⁴⁰⁷.

A incorporação física “da” e “na” cidade não era, contudo, a única dimensão em que se jogava a política urbanística de Toledo e dos jesuítas. O corpo indígena, especialmente na sua relação com o trabalho braçal, era fundamental à sobrevivência da empresa colonial, mas esta não poderia de modo algum ser reduzida ao elemento físico. Basta consultar o mesmo relato de Acosta sobre os chichimecas para constatar que o espaço destes não era descrito apenas com base em seus atributos naturais. Testemunho de uma experiência corporal, a aspereza andina tinha ainda de se ver com a constituição de um determinado tipo de relação social. Dada a estrutural dificuldade de locomoção, o povoamento nos Andes era marcado pelo isolamento em que vivia uma rarefeita população dispersa por extensas áreas. Essa situação não supõe, mesmo antes da chegada dos espanhóis, a inexistência de núcleos urbanos relevantes (como Cusco ou Cajamarca) ou mesmo de regiões com uma maior densidade populacional (como o Collasuyo)⁴⁰⁸. Mesmo assim, é inegável que a circulação populacional intra-andina era dificultada pelas características geográficas locais. Não é secundário o fato de o complexo viário constituído pelos Incas ter sido um dos poucos elementos de elogio inequívoco dos espanhóis ao Tahuantinsuyo. A esse respeito, a *Crónica del Perú*, cuja primeira parte seria publicada em 1553 por Cieza de León, pode ser inserida no início de uma tradição que via nas estradas um vestígio como que “epigráfico” da grandeza incaica, pairando inclusive sobre o assunto uma distante referência romana⁴⁰⁹. Anos depois, um elogio análogo apareceria no *Tratado*, de Ondegardo. A sensibilidade do “descobridor” dos *ceques* para com a geografia indígena viria à tona também a esse respeito, sendo as estradas pré-hispânicas articuladas à desconcertante capacidade que os Incas teriam demonstrado para mobilizar recursos na realização de seus objetivos. Por um lado, afirmava o autor, tal era a rapidez com que se percorriam as estradas, que era possível mesmo atender aos caprichos do Inca, servindo frescos, em Cusco, os peixes obtidos no litoral⁴¹⁰. Por outro lado, concluía, a existência desse sistema viário teria viabilizado o transporte de cargas de um volume e um peso irreais, tais

⁴⁰⁷ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 1-39.

⁴⁰⁸ Acerca do significado das regiões no conjunto do Tahuantinsuyo, cf. WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 122-124. Para uma análise específica acerca do Antisuyo, cf. BERTAZONI, Cristiana. “Representações do Antisuyu em ‘El primer nueva corónica y buen gobierno’ de Felipe Guaman Poma de Ayala.” Em: *Revista de História*. n. 153, 2005. pp. 117-138.

⁴⁰⁹ MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 29-65. Sobre a obra de Cieza de León, cf. FERREIRA, Jorge L. “Dilemas de um conquistador: Pedro Cieza de León e a conquista do império dos incas.” Em: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. pp. 118-134.

⁴¹⁰ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 106-110.

como as pedras usadas nas edificações incaicas⁴¹¹. Se em Cieza de León a situação presente do Peru era de alguma forma simbolizada pelo estado arruinado em que se encontravam edifícios e estradas, Ondegardo remontava ao passado incaico de modo a complementar essa mesma associação: a conveniência de guardar as tradições indígenas espalhava-se também por sua vitoriosa intervenção sobre a geografia peruana, exemplo a ser seguido pelas autoridades castelhanas.

Da mesma forma como a capacidade de circulação seria um atributo pré-hispânico digno de elogios, também o controle sobre esta recebia um tratamento semelhante por parte dos cronistas. De fato, a circulação controlada dos índios era um tema mais que atual no contexto de decadência da produção de prata. Como se viu, a política de ampliação da base tributária e de viabilização da migração temporária de índios *mitayos* para as regiões mineiras tinha como contrapartida necessária a fixação dos membros da comunidade em seus povoados. Isto permite explicar o fato de que um autor como Ondegardo, tão entusiasmado por um lado pela circulação propiciada pelas estradas incaicas, mostrasse idêntica benevolência por outro lado a respeito da política indígena de forçar sua “subutilização”, vedando seu acesso à maior parte dos índios⁴¹². Mas a preocupação quanto ao livre trânsito de pessoas no Peru não remetia exclusivamente ao âmbito econômico ou fiscal. Fato já mencionado, uma redução semelhante seria inapropriada para a própria política tributária de Toledo, para quem a conversão dos índios em trabalhadores era tida como indistinta de seu processo civilizador e evangelizador.

Com a desestruturação da ordem incaica entraram em decadência não apenas as marcas de sua intervenção física na paisagem, mas também os símbolos de fidelidade que mantinham as comunidades na órbita de Cusco⁴¹³. A presença espanhola acentuava, assim, uma disposição populacional marcada pelo isolamento das comunidades e mesmo dos *ayllus*. Adotando a distinção avançada por Acosta em sua *Historia*, é possível afirmar que esse “isolamento” cumpria a mesma função discursiva para o campo “moral” que a “aspereza” no campo “natural”. O próprio jesuíta dedicava um capítulo de sua descrição da ordem incaica àqueles que provavelmente seriam o símbolo mais acabado de sua capacidade de vencer o isolamento, os chasques⁴¹⁴. Trata-se de um sistema de mensageiros, também mencionado por Ondegardo e por Sarmiento de Gamboa⁴¹⁵, que mantinha o Inca informado acerca do que se

⁴¹¹ Idem.

⁴¹² Idem, *ibidem*. pp. 71-78.

⁴¹³ Para uma discussão sobre o grau de autonomia de que dispunham as comunidades, cf. MURRA, John V. op. cit.

⁴¹⁴ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 327.

⁴¹⁵ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 92-94. SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 106-110.

passava em seus domínios. O jesuíta se mostrava tão fascinado pelos chasques, que lançava mão de seu valor para estabelecer um contraponto à descrição adversa dada aos chichimecas poucas páginas depois:

(...) no han podido los españoles, por bien ni mal, por maña ni fuerza, reducirlos a policía y obediencia, *porque como no tienen pueblos ni asiento, el pelear con éstos es puramente montear fieras, que se esparcen y esconden por lo más áspero y encubierto de la sierra.*⁴¹⁶

A insistência em mencionar as passagens da *Historia* em que seu autor descreve os chichimecas justifica-se pelo tom quase que prototípico com que esses trechos foram elaborados. Da mesma forma como uma paisagem peruana aparecia na descrição da Nova Espanha, no interior da divisão elaborada por Acosta dos três estados de barbárie, costumes análogos serviriam para caracterizar, da maneira indistinta, chichimecas, otomis, “brasis” ou nativos da Flórida⁴¹⁷. Visto isso, a passagem em questão adquire ainda mais sentido quando se percebe o nexos ali operado entre a aspereza do lugar e o isolamento de suas populações. A forma “espalhada” como viviam os chichimecas não estava distante da realidade contra a qual se justificava, no Peru, a política de reduções operada por Toledo. Romper com o isolamento e com o nomadismo era o objetivo básico que se propunha o governante. Essa posição encontrava um correspondente na *Historia*, como se pode depreender da citação acima. É significativo ali que o conjunto negativo de elementos “naturais” e “morais” (aspereza, nomadismo, dispersão, ocultação) forme um cenário contraposto a elementos como o “povoado” e a “policia”. Explicitavam-se dessa forma os campos semânticos em que se jogaria qualquer política missionária e civilizadora.

Mas ao lado da vida “política” e “religiosa” é importante reter a importância que a própria linguagem tinha para os autores analisados. A esse respeito Acosta ocupava uma posição privilegiada, alinhando a comunicação entre os principais critérios para a definição da barbárie⁴¹⁸. O tratamento singular dispensado ao tema na *Historia* revela o quão significativo ele era na definição de um *modus procedendi* compatível com as diferenças civilizacionais observadas entre as populações extra europeias. A questão foi inserida no início do livro sexto, logo depois da descrição das idolatrias e superstições dos indígenas, objeto do livro quinto. A “comunicação bárbara” ocupava, assim, um lugar de transição entre o tema “religioso” e aquele “civil”, que ocuparia a maior parte do livro sexto e a totalidade do livro sétimo. Embora

⁴¹⁶ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 358-359. Os grifos são meus.

⁴¹⁷ Idem. p. 341.

⁴¹⁸ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 54-71.

excêntrica à primeira vista, a inserção de um breve tratado sobre a linguagem nos primeiros capítulos do livro sexto era funcional aos demais eixos (o religioso e o civil) que estruturavam a descrição dos costumes indígenas. Não surpreende tanto, dessa forma, que não haja qualquer transição entre a descrição das modalidades escritas e numéricas da comunicação entre os bárbaros e o inventário da ordem dada pelos Incas na administração do Tahuantinsuyo. É interessante mesmo notar o papel desempenhado pelo tema dos chasques e da estrada a esta altura, servindo como elemento intermediário entre a menção aos quipos e a descrição “política” do Peru. Mesmo com relação aos quipos, aliás, é difícil isolar um enquadramento linguístico numa apreciação que ressaltava a importância dessa forma de registro para o controle tributário do Inca. Essa economia discursiva concorria para encadear de forma radical uma análise cívica, religiosa e finalmente linguística dos costumes indígenas. A uma leitura global da “história moral” bárbara responderia, em Acosta, uma proposta análoga de instituição de um processo civilizador que se enraizasse na totalidade da vida de cada indivíduo.

A comunicação, portanto, não podia ser separada dos demais atributos pretendidos por diversos cronistas espanhóis em suas proposições indigenistas. Basta atentar para as figuras mencionadas até o momento para perceber a sinonímia existente entre a política de reduções, o novo uso dos sacramentos e a inserção diversa pretendida para as línguas indígenas. O “homem natural” que se pretendia extinguir, não seria apenas portador da mácula representada pelas *behetrias* e pela idolatria, mas revelaria também uma insuficiente capacidade no campo da comunicação. Sua condição de isolamento como que atrofiaria sua faculdade para dialogar com os demais homens. Lembre-se a esse propósito que o próprio qualificativo “bárbaro”, empregado por muitos dos autores mencionados era por si só significativo; em sua acepção antiga, servia para fazer referência às populações estrangeiras que não dominariam à perfeição a língua grega⁴¹⁹. As dúvidas levantadas acerca do tema da servidão natural, tema que afinal dizia respeito às populações bárbaras, são um índice interessante para se avaliar o quanto de ruptura de mudança havia entre antigos e modernos nesse aspecto. Se, por um lado, as proposições de autores como Vitoria ou Acosta serviam para matizar o caráter natural e irreversível da barbárie, atribuindo-a antes aos costumes, por outro lado, os elementos definidores dessa condição permaneciam em muito semelhantes aos da definição clássica. Incapazes de se comunicar com desenvoltura, os bárbaros teriam nisso um sério obstáculo ao exercício pleno da ação política⁴²⁰. Não surpreende, portanto, que a dispersão indígena fosse combatida com a redução dos nativos à pólis, expressão espacial de

⁴¹⁹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 444-448.

⁴²⁰ Sobre a relação entre “vida” e “ação”, cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. op. cit. pp. 15-30.

uma ação comunicativa que procurava se contrapor, a princípio, ao atrelamento dos índios ao ciclo vital. Por outro lado, também a insistência das disposições do III Concílio Limenho na fiscalização pública dos costumes, adquire sentido nessa política de restrição da vida privada à família, à casa e à consciência.

Um dos principais diferenciais das populações mais refinadas, aliás, era a relativa intensidade “política” existente em cidades como Tenochtitlán ou Cusco. O próprio começo das “civilizações” mexica e Inca coincidia, na *Historia*, com a fundação de suas capitais⁴²¹. Posto que o autor não se detivesse muito sobre o passado pré-incaico, o caso mexicano continua esclarecedor nesse sentido. Ora, também a esse respeito a contraposição entre chichimecas e mexicas demonstra-se reveladora: se aos primeiros era imputada a deficiência linguística devida à vida selvagem, aos segundos era dedicado todo um elogio à sua primorosa retórica. Acosta replicava de maneira cifrada as agruras pelas quais os jesuítas passavam em sua missão mexicana. Na época em que o autor colhera seus informes sobre a região, seus companheiros encontravam grandes dificuldades em seus trabalhos, prioritariamente realizados junto aos chichimecas. Levar em conta esse aspecto permite compreender o contexto a partir do qual Acosta optou por contrapor aquelas populações “selvagens” à mítica frequência da educada elite mexica no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, vista como astuta apropriação dos méritos nativos no campo retórico⁴²². Uma contraposição assim radical entre extremos de civilidade seria impossível, segundo Acosta, para a realidade peruana. Embora elogiasse a engenhosidade dos quipos e a destreza dos chasques, o retrato pintado pelo jesuíta com relação ao Tahuantinsuyo seria bem mais singelo que aquele dado para seu congênere mexicano. Lembre-se que até a fundação de uma instituição como o Colégio do Príncipe, que se realizaria apenas no início do século XVII, nenhuma iniciativa educacional sistemática direcionada a filhos de caciques teria lugar no Peru⁴²³. Mesmo esta iniciativa, atrelada ao aldeamento jesuítico de El Cercado, não conheceria algo semelhante à divulgação da iniciativa pioneira dos franciscanos da Nova Espanha. Por outro lado, note-se também que nenhuma população, nem sequer os chiriguano, encarnaria a selvageria com as mesmas cores de chichimecas ou otomis. É certo, contudo, que o avanço jesuítico em direção à Amazônia e ao Prata apenas se esboçava, de modo que Acosta tivera contato em suas visitas exclusivamente com populações tão refinadas do ponto de vista civilizacional quanto quíchuas e aimarás.

Como se vê, portanto, a estratégica contraposição entre mexicas e chichimecas obedece a questões de ordem contextual. Ressaltá-lo é de suma importância para associar à

⁴²¹ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 340-342 e 368-370.

⁴²² Acerca dessa instituição, cf. DUVERGER, Christian. op. cit. pp. 176-183.

⁴²³ Para uma análise acerca do Colégio do Príncipe, cf. ROCHA, Márcio P. op. cit. pp. 69-91.

compreensão da *Historia* e do *De procuranda* seu enquadramento no interior dos problemas jesuíticos nas missões peruana e mexicana. Ora, a questão linguística estava na ordem do dia no momento em que Acosta escrevia suas obras. Nos mesmos anos, a Companhia assumiu seus primeiros encargos urbanísticos, por iniciativa de Toledo. Ao mesmo tempo em que serviram aos propósitos já mencionados da política de reduções desse governante, Juli e El Cercado foram um laboratório primordial para a política linguística adotada pelos inacianos. Foi no contato com os índios aldeados nessa localidade que se deu a construção do saber jesuítico nesse campo. Por um lado, missionários adventícios frequentavam essas localidades no intuito de serem instruídos nas línguas nativas, para, então, serem enviados para tarefas propriamente missionárias. Por outro lado, o conjunto de conhecimentos auferidos pela atividade docente de alguns missionários cristalizou-se num conjunto bibliográfico que pretendia dar conta das diversas línguas nativas. Era nesse contexto aldeado que se inseriam figuras como Alonso Bárcena ou Blas Valera, entre outros línguas dos mais respeitados no Peru. Juli, ademais, oferecia um trajeto sintomático a respeito da “virada linguística” que teria lugar na região de forma muito semelhante àquela já mencionada virada ortodoxa. A passagem do aldeamento dos dominicanos aos jesuítas seria análoga ao crescente protagonismo destes no campo da linguagem. A pioneira obra quichuísta de Santo Tomás seria substituída pelo vocabulário anônimo de 1586 (atribuído por muitos autores a Blas Valera), nos mesmos anos em que a primeira evangelização era formalmente proscria pelo III Concílio Limenho. Algo semelhante seria observado, anos depois, com a publicação das obras de González Holguín, sintomática a respeito do clima que daria azo às primeiras campanhas de extirpação de idolatrias. Neste último caso, é interessante mencionar ainda a emergência do aimará por obra do jesuíta Ludovico Bertonio; num momento em que se exacerbavam as suspeitas acerca dos costumes indígenas, o domínio sobre aquela que era a língua mais falada em parcelas não desprezíveis do vice-reino era uma questão premente⁴²⁴. Em seguida, acompanhando a expansão missionária em direção ao Prata e à Amazônia, essas iniciativas seriam replicadas para outras línguas indígenas, de modo a tornar-se um domínio quase que tipicamente inaciano. Todo esse investimento no conhecimento linguístico revelava o quão importante era o problema da comunicação para os missionários da Companhia.

Como transmitir de maneira incólume os conteúdos doutrinários do catolicismo? Uma possibilidade que atraiu muitos missionários na América foi o uso de índios ladinos como línguas num momento tão importante como a penitência. Também a esse respeito, é interessante observar a posição adotada por Acosta. A tentadora facilidade proporcionada por

⁴²⁴ Para uma breve menção acerca da presença aimará no Tahuantinsuyo, cf. MURRA, John V. op. cit.

esse artifício, que corrigia a persistente deficiência linguística dos religiosos, era vista com reservas pelo jesuíta⁴²⁵. Essa questão era de suma importância nesse momento inicial da missão, quando a maior parte dos missionários ainda eram oriundos da Europa, não cultivando qualquer intimidade com a cultura ou a língua nativa⁴²⁶. A interposição de um mediador externo à hierarquia eclesiástica, sem qualquer compromisso como o sacramento do sacerdócio, era, aos olhos de Acosta, uma ameaça ao controle direto sobre a consciência dos fiéis. Pior: o domínio sobre os dois códigos culturais de que dispunha o ladino lhe conferia uma grande margem de manobra por ocasião da tradução penitencial. Mas as reservas reveladas por Acosta a respeito dessa prática não se encontravam desligadas da política mais ampla levada a cabo por Toledo com relação às populações “mestiças”. Do mesmo modo como mulatos e mestiços eram objeto de uma legislação de exceção nas disposições daquele vice-rei, as observações do jesuíta percorreriam um caminho análogo, por meio do qual se pretendia estabelecer uma nítida distinção entre índios penitentes e seus confessores. Nesses quadros torna-se ainda mais significativa a já mencionada interdição do sacerdócio aos índios e mesmo aos mestiços, posição finalmente apoiada pelo próprio Acosta; como demonstram as reservas do jesuíta e também de Toledo com relação aos ladinos, esse tipo de proibição ganhava sentido nos quadros da disposição em estabelecer uma distinção clara e efetiva entre as distintas qualidades populacionais, para o que a existência de condições intermediárias oferecia um desafio central.

Mesmo para aqueles que defendiam o uso de intérpretes na prática sacramental era forçoso reconhecer que o recurso a tradutores era apenas uma medida paliativa, impondo-se a imediata aprendizagem das línguas nativas. Aprendidas estas em seus primeiros rudimentos, evidenciavam-se as dificuldades para encontrar termos equivalentes ou mesmo paráfrases que exprimissem de forma pura os temas e objetos da doutrina católica. Iniciava-se então uma dinâmica que conheceu situações análogas em outros contextos missionários: encontradas as soluções linguísticas, estas logo eram postas sob o signo da dúvida, posto que o uso de figuras de linguagem tinha o inconveniente de proporcionar aos índios a possibilidade de interpretação da doutrina, a faculdade de realizar uma “exegese selvagem”⁴²⁷. Contra a possível atribuição de sentidos imprevistos e até mesmo perigosos à evangelização um clero progressivamente consolidado patrocinou algumas reformas no sentido de assegurar a univocidade da mensagem cristã. As gestões do III Concílio Limenho não procuravam apenas,

⁴²⁵ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 46-51.

⁴²⁶ Com relação ao perfil dos missionários americanos, cf. BARNADAS, Josep M. op. cit.

⁴²⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 115-120. A respeito do contexto da América portuguesa no século XVI, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit.

portanto, estabelecer critérios únicos quanto à doutrina, mas também homogeneizar o próprio meio de sua divulgação, a língua. Tal era o pano de fundo que alimentava as acerbadas disputas quanto ao uso dos idiomas nativos por parte dos missionários. Ora considerada instrumento catequético, ora tida como estorvo à evangelização, a língua não escapava às considerações daqueles que estavam implicados com a atividade missionária.

O tema não era novo, ao menos na Espanha. Tal região conhecera uma precoce preocupação com a institucionalização de uma língua que se identificasse com a Coroa. Nesse sentido, se o ano de 1492 fora marcado pela viagem de Colombo à América e pela conquista de Granada aos mouros, outro acontecimento de grande significado teve lugar no mesmo período: a publicação da primeira gramática da língua castelhana, por obra de Nebrija. As considerações desse autor acerca do sentido de seu escrito não poderiam ser mais claras: tratava-se de defender o castelhano de sua possível decadência, estabelecendo-o enquanto “língua do império”⁴²⁸. A afirmação do castelhano como centro de um projeto imperial não poderia ocorrer em momento mais propício, dado o crescente respaldo às gestões dos Reis Católicos. Tal projeto se materializaria na forma da vitória finalmente alcançada sobre os mouros, cujos capítulos sucessivos dar-se-iam em regiões tão diversas quanto o Caribe e a península italiana⁴²⁹. Mas a vitória em Granada trouxe problemas novos e inesperados à Coroa espanhola. Terminada a fase militar, restava a tarefa de evangelizar as populações moçárabes que permaneceram no sul da península ibérica. Os inventos missionários, seus recuos, críticas e soluções constituíram um laboratório primeiro que seria referencial no que tange à evangelização americana⁴³⁰.

No Peru, figuras de peso como Santo Tomás ou Loaysa deram-se imediatamente com o problema da língua de missão. O primeiro, defensor do quíchua enquanto poderoso instrumento nas mãos dos missionários, encaminhou sua utilização com a compilação e publicação de sua *Grammatica* e de seu *Vocabulario*, em 1560. O segundo, cético quanto aos resultados da evangelização em língua nativa, esforçou-se na condenação oficial de seu emprego, efetivamente alcançada no I Concílio Limenho⁴³¹. Mas tal proibição jamais foi posta em prática dada a impossibilidade de evangelização numa língua até então pouquíssimo difundida como o castelhano. A título de exemplo, cite-se que mesmo uma figura centralizadora como aquela de Francisco de Toledo viu-se premido a solicitar que suas

⁴²⁸ MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 170-201.

⁴²⁹ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit. pp. 65-100. Sobre a “integração social” como marca da sociedade espanhola, cf. MORSE, Richard M. op. cit. pp. 36-44.

⁴³⁰ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 341-365.

⁴³¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 64-71.

disposições fossem apregoadas nas línguas nativas para que fossem observadas pelos índios⁴³². Claro está que a oposição cerrada entre ambas as posições não representava a totalidade dos missionários. A solução encontrada posteriormente seria marcada justamente por um compromisso entre as partes em disputa. Por um lado, institucionalizava-se o uso das línguas nativas por parte dos missionários e, como se viu, da própria administração castelhana. Mas a utilização de tais línguas vinha acompanhada de uma série de especificações importantes. Primeiramente, não se tratava de aceder ao uso do conjunto inumerável de variantes empregadas na região. Pelo contrário, a eleição do quíchua e posteriormente do aimará como línguas-gerais (junto a umas poucas línguas regionais, como o puquina), significava justamente uma proscrição efetiva à diversidade linguística na região. Mesmo essas línguas sobreviventes conheceriam significativas intervenções por parte dos missionários, que em seu afã gramatizador e dicionarista terminaram por capturá-las no interior de uma concepção gramática latina estranha à sua tradição⁴³³. Assim, a despeito das importantes variações entre suas obras, o projeto de gramatização iniciado com Santo Tomás e reorientado pelo anônimo de 1586 e por González Holguín obedeceria, em última instância, a uma mesma atitude perante o quíchua⁴³⁴. Aliás, a escolha do quíchua como língua preferencial da comunicação não era secundária; essa opção sugere uma associação entre o castelhano e esta outra “língua imperial”, tão cara à elite incaica⁴³⁵.

Acosta revelara a esse respeito uma grande preocupação, sendo o domínio das línguas nativas um importante objeto de suas sugestões encaminhadas no *De procuranda*⁴³⁶. No que diz respeito a esse tema, o autor colocava a prática da comunicação em vernáculo entre os predicados essenciais do missionário em terras americanas. Em decorrência disso, o autor reprovava aqueles que propunham que a comunicação missionária devesse dar-se prioritariamente em castelhano. O jesuíta identificava nas línguas-gerais náuatle e quíchua, portanto, uma importante possibilidade de facilitação da comunicação com os neófitos⁴³⁷. Ao mesmo tempo, todavia, Acosta não era indiferente ao fato de tais idiomas “imperiais” estarem pouco arraigados entre os nativos. Se os curacas ainda demonstravam um conhecimento acerca da língua quíchua, isso apenas se devia à sua relação burocrática com as demais instâncias administrativas do Tahuantinsuyo⁴³⁸; ao contrário, a situação mais comum

⁴³² TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. p. 201.

⁴³³ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 285-296.

⁴³⁴ MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 170-201.

⁴³⁵ TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 11-15. Sobre as relações entre os espanhóis e a elite cusquenha, cf. PEASE G. Y., Franklin. op. cit. pp. 15-63.

⁴³⁶ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 46-51.

⁴³⁷ Idem. v. 2. pp. 64-67.

⁴³⁸ Idem, ibidem. v. 2. pp. 64-65.

encontrada pelos missionários seria uma persistente fidelidade das comunidades às suas línguas maternas. Mesmo línguas tidas como gerais, como o quíchua e o aimará, encontravam muitas variações dentro de sua área de influência⁴³⁹. Dessa forma, o único remédio possível continuava sendo o aprendizado da língua específica de cada região. Por outro lado, a confecção de dicionários e de gramáticas, jogaria um papel fundamental de maneira a estabelecer um trabalho prévio junto aos missionários nesse sentido⁴⁴⁰.

Por seu turno, ao mesmo tempo em que apontava para esse panorama de uso institucionalizado de algumas poucas línguas nativas, a serem veiculadas em seu material editorial⁴⁴¹, o III Concílio de Lima encaminhava um sistemático processo de castelhanização das populações indígenas. O tema foi abordado no capítulo 43 da segunda sessão do Concílio, que dispunha “sobre as escolas dos meninos índios”⁴⁴². Objeto central dessas instituições seria o letramento das crianças, que deveriam ser expressamente ensinadas a entender e a falar a língua castelhana. Note-se que não se tratava de uma preocupação exclusiva ao clero peruano. Uma das problemáticas tratadas de forma mais significativa anos antes pela legislação de Toledo, como se viu, caminhava justamente no sentido de incutir um uso mais substancial do castelhano na região⁴⁴³. Ao mesmo tempo, portanto, os jovens índios eram eleitos como objeto privilegiado dos esforços pedagógicos levados a cabo por parte dos funcionários civis e ministros religiosos peruanos. A maleabilidade dos índios mais novos era também objeto de menções da parte de Acosta, que via ali o trabalho prioritário a ser realizado⁴⁴⁴. E esse papel desempenhado pelos jovens conhecia uma oposição funcional na ameaça representada pelos velhos, que personalizavam um inimigo via de regra associado ao demônio⁴⁴⁵. Mas essa penetração do castelhano ainda demoraria muito a se tornar consistente, especialmente na região andina. Dessa forma, missionários e administradores tinham necessariamente que se haver com as línguas nativas, fosse através de seu aprendizado, fosse pelo recurso a línguas. Lembre-se que o próprio González Holguín fora nomeado por Toledo seu “língua geral”⁴⁴⁶. Aquela personagem permite perceber o quanto articuladas encontravam-se as preocupações a respeito da linguagem no campo civil e religioso. O emprego indistinto que o conhecimento de González Holguín teve por parte dessas duas esferas, bem como os projetos análogos

⁴³⁹ TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 11-15.

⁴⁴⁰ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 2. pp. 70-83.

⁴⁴¹ “Concilium Provinciale Limense.” op. cit. pp. 124-125.

⁴⁴² Idem. pp. 156-157.

⁴⁴³ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 61-64. ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 180-183.

⁴⁴⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda*. op. cit. v. 1. pp. 536-543.

⁴⁴⁵ Idem. v. 1. pp. 536- 543. TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 461-486.

⁴⁴⁶ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 2. pp. 97-100.

esposados por leigos e clérigos a esse respeito, permite que se estabeleça uma visão global acerca das medidas catequético-sacramentais tomadas pelo III Concílio Limenho, do redimensionamento político-econômico propiciado pelas disposições de Toledo e da consolidação de um corpus gramatical e vocabular a respeito das línguas nativas. Nesse sentido, embora não haja qualquer comprovação de um elo genético entre tais fatos, é difícil não pensar, por exemplo, numa significativa relação existente entre a publicação, em 1585, de todo o material associado ao III Concílio de Lima e a edição do *Vocabulario* anônimo, aparecido um ano depois, sempre por obra de Antonio Ricardo.

Runa.

A esta altura convém fazer algumas considerações sobre determinados conceitos-chave característicos desse processo de transformação gramatical a que foi submetido o quíchua. Ainda que despido de qualquer pretensão sistêmica, considerar o caráter *paradigmático* da evocação e da análise de certos significantes permite explicitar o quão indissociáveis foram os processos de gramatização, de civilização e de conversão no Peru colonial. Visto isso, pretende-se retomar a partir de agora a genealogia da missão peruana. Embora já delineada anteriormente, essa tarefa adquire significado perante a ênfase distinta oferecida no presente item, voltado para as questões específicas atinentes ao elemento linguístico. Com isso, aqueles momentos antes definidos em função de questões “cívico-religiosas” podem ter agora seu significado aprofundado por meio de uma breve incursão naquele campo. E por sua condição de expoente maior do conhecimento quichuísta em meados do século XVI, é forçoso analisar a obra de Domingo de Santo Tomás nessa perspectiva.

Ora, como já foi mencionado, sua *Plática para todos los indios* foi publicada juntamente com sua *Grammatica* e com seu *Lexicon*, todos em 1560. Não é excessivo, portanto, articular dentro desse projeto bibliográfico o conhecimento linguístico e a prática catequética. O conceito de “*runa*” cumpriu uma função estratégica para o dominicano. Contudo é preciso dizer que o termo não sofreu alterações significativas entre a acepção dada por Santo Tomás e aquela presente no *Vocabulario* de 1586: “homem, ou mulher” naquele caso; “pessoa homem ou mulher” neste⁴⁴⁷. Mesmo em inícios do século XVII, González Holguín definia o termo como “pessoa, homem ou mulher”⁴⁴⁸. O fechamento doutrinal ocorrido no clero peruano não foi acompanhado, portanto, por uma alteração do significado do termo em questão. Contudo, há

⁴⁴⁷ SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1560. p. 165. *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua Española*. Lima: Antonio Ricardo, 1586. p. 148.

⁴⁴⁸ GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto, 1608. p. 319.

de se observar um deslocamento fundamental no que toca ao seu uso a partir da década de 1560. O termo foi um elemento estruturador da *Plática*, definindo uma forma específica de relação entre o missionário e sua audiência próprio da concepção catequética de Santo Tomás. “*Runa*” definia uma prédica inclusiva, de tom paternal, onde o elemento demoníaco encontrava uma posição marginal perante aquela que lhe seria conferida posteriormente⁴⁴⁹. Por seu turno, o uso dado pelo autor ao termo referido reforçava o aspecto inclusivo da *Plática*, na medida em que igualava espanhóis e índios no interior de uma mesma comunidade, de uma humanidade. Não é de modo algum secundário o fato de a versão espanhola desse texto enfatizar a primeira pessoa do plural, um “*nós*” que teriam sua origem comum na união entre Adão e Eva⁴⁵⁰.

O significado dessa indistinção entre índios e espanhóis presente no emprego de “*runa*” por Santo Tomás fica esclarecido quando se percebe a forma como essa mesma relação seria apresentada poucos anos depois. Se a *Plática* constitui o último eco de toda uma elaboração catequética anterior, silenciada a partir dos gestos centralizadores esboçados por Jerónimo de Loaysa, diversos autores passariam a enfatizar, a partir da década de 1560, a oposição entre “*índios*” e “*cristãos*”⁴⁵¹. A própria organização de uma obra como o *Gobierno del Perú*, funcional à distinção entre a república dos espanhóis e a república dos índios, não seria estranha a questões de ordem religiosa, à apreciação destes como heresiarcas em potencial. Da mesma forma, o reforço dado por Toledo à categoria jurídica “*índio*” não era estranha à sua caracterização idolatrante, presente em toda a legislação do vice-rei. Por fim, a insistência de Acosta e do III Concílio de Lima no aspecto ritualístico da conversão tinha por fim estabelecer uma *marca* visível e pública a distinguir um passado irremediavelmente idólatra de uma possível condição cristã. Uma série de considerações, enfim, que convergia no sentido de reforçar essa distinção, de modo a chegar numa equação em tudo distinta daquela empregada por Santo Tomás. Mesmo num autor tão simpático aos índios quanto ligado à primeira evangelização como Pedro de Quiroga, o ambíguo diálogo entabulado entre um índio e um espanhol alimentava-se dessa mesma contraposição formal entre ambas as partes. Esse conjunto de referências indica que, embora permanecesse com seu sentido inalterado no *Vocabulario* de 1586, o termo “*runa*” não seria empregado pelos autores acima mencionados. Mesmo em Acosta, que instituía os índios entre os “*homens*”, este termo não supunha qualquer empatia missionária. A *natureza* humana dos nativos apenas pode ser compreendida a contento na obra do jesuíta quando associada à *condição* bárbara em que se encontravam

⁴⁴⁹ TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 19-25.

⁴⁵⁰ SANTO TOMÁS, Domingo de. “*Plática*.” op. cit. pp. 27-30.

⁴⁵¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit.

essas populações.

É preciso dizer, contudo, que o texto de Santo Tomás não permanecia estranho ao universo qualitativo em que se encontrava inserido. Ora, ao definir sua audiência em função dos índios de extração quíchua o autor estabelecia uma série de precisões funcionais a esse público. Por um lado, estes catecúmenos eram definidos a partir da menção aos “*yanay*”, termo que, para ele, servia para se referir aos negros⁴⁵². A escolha não poderia ser mais significativa na medida em que, como se viu, associava o elemento étnico a uma condição tida como degradante no interior do Tahuantinsuyo. Também no *Lexicón*, pois, ficava a sugestão de uma proximidade entre *yanaconato* e escravidão. Mas não eram os negros os únicos personagens a conferir, no negativo, uma qualidade aos quíchuas. Da mesma forma como Acosta atribuiria uma importância fundamental à comunicação para distinguir os estados de barbarismo, Santo Tomás fazia referência, na *Plática*, aos “mudos” mexicanos e aos índios “selvagens”⁴⁵³. A condição de falante suposta nessa oposição era o elemento definidor de uma apreciação positiva com relação aos costumes dos índios peruanos. Não era indiferente a isso o fato de a captura gramatical do quíchua ter como base outra língua imperial, dado expressivo acerca da relação entre Santo Tomás e a obra fundadora de Nebrija⁴⁵⁴. Além disso, o modelo latino a que foi submetida não foi indiferente à tentativa de apresentar aquela língua indígena nos moldes da ordenação legada aos modernos por Quintiliano⁴⁵⁵. Embora o atrelamento ao latim fosse muito maior em Santo Tomás do que seria em González Holguín, o dominicano via nessa proximidade antes um valor, mostrando-se indiferente a qualquer autonomização identitária do quíchua⁴⁵⁶. Mas mesmo essa distinção qualitativa dos índios peruanos com relação aos demais nativos não era estranho ao caráter lascasiano das formulações do bispo de La Plata. Lembre-se que também Las Casas não se furtava a estabelecer uma série de formulações a respeito do caráter “bárbaro” dos índios americanos, bem como suas diversas modulações observadas de um lugar para outro⁴⁵⁷. Apesar do tom radicalmente distinto utilizado pelos dois dominicanos, ambos coincidiam com seus críticos no fundamento qualitativo que determinava a categoria “índios”, fosse qual fosse o sinal que a acompanhava.

Data do início do século XVII a atuação do cacique Cristóbal Choquecaxa no contexto que daria lugar àquilo que viria a ser conhecido como *Manuscrito de Huarochirí*, peça

⁴⁵² SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón*. op. cit. p. 140. Sobre a novidade inicial representada pelas populações africanas para os índios, cf. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit. pp. 504-508.

⁴⁵³ SANTO TOMÁS, Domingo. “*Plática*.” op. cit. pp. 30-37.

⁴⁵⁴ CORDEIRO, Roberta H. R. op. cit. pp. 119-128.

⁴⁵⁵ MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 170-201.

⁴⁵⁶ Sobre a emergência de um discurso particularista no Peru colonial, cf. Idem. pp. 202-243.

⁴⁵⁷ PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 169-199.

fundamental para se compreender as campanhas de extirpação do início desse século⁴⁵⁸. Embora o documento seja interessante de diversos pontos de vista, importa aqui evocar a figura de Choquecaxa como exemplo sintomático dos dilemas implícitos na instituição de uma oposição entre índios e espanhóis⁴⁵⁹. Desde sua condição intermediária de cacique, esta figura cumpriu uma função importante ao lado de Francisco de Ávila no combate às huacas, fato ressaltado pelo próprio *Manuscrito*. Mas é importante notar que a condição dúplice gozada por este descendente da nobreza local concorreu para instituir uma ambiguidade constitutiva de seu relato: ao mesmo tempo em que reivindicava seu lugar ao lado do campeão das campanhas de extirpação, Choquecaxa não deixava de se render às marcas profundas deitadas na formação da religiosidade local por parte das primeiras incursões missionárias. Mais: a tensão de suas formulações chega a um limite quando da internalização, por parte do cacique, da oposição entre “idólatras” e “católicos”, onde se reivindica, à diferença do que seria propugnado pelos autores acima mencionados, um caminho propriamente indígena para a salvação. De modo análogo, portanto, àquilo que estaria em jogo quando do processo de canonização de Nicolás de Ayllón, Cohecaxa procurava refundar as distinções qualitativas sem qualquer referência ao elemento étnico. Embora num contexto marcado pelo fechamento ortodoxo em torno do tema extirpador, é impossível deixar de ler aqui os traços marcantes deitados pela primeira evangelização, onde mesmo o caráter qualitativo da distinção quíchua ficava em parte mitigado pela aproximação junto ao pegador espanhol, tal como o fazia Santo Tomás em sua *Plática*.

Supay.

Se bem que exemplar a respeito das mudanças ocorridas no clero peruano a partir da década de 1560, é verdade que o termo “runa” não sofreu alterações significativas no intervalo de tempo transcorrido entre a publicação das obras de Santo Tomás e de González Holguín. Como se viu, o que mudou foi o progressivo olvido a que esse significante foi relegado, num contexto em que importava antes enfatizar a polarização entre índios e espanhóis, sendo ambas as partes intercambiáveis, respectivamente, com pagãos e cristãos. Essa marginalização do vocábulo quíchua é interessante na medida em que aponta para um fenômeno complementar à penetração do castelhano em terras americanas. Num processo que encontraria casos análogos em outros contextos, um primeiro momento da colonização e da missão, marcado pela inescapável utilização dos idiomas nativos, seria aos poucos substituído por um panorama em que o uso da língua metropolitana se verificava cada vez mais viável, ao

⁴⁵⁸ A propósito do *Manuscrito de Huarochirí*, cf. MACCORMACK, Sabine G. op. cit. pp. 29-65.

⁴⁵⁹ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 316-323.

menos nos principais centros urbanos. Ainda que, no Peru, o emprego do castelhano apenas tivesse força em localidades costeiras como Lima ou Trujillo, é fato que sua veiculação na década de 1580 ou ainda no início do século XVII era sensivelmente mais consistente que em meados do século XVI. Ao mesmo tempo em que essa castelhanização respondia aos avanços estratégicos logrados no campo do ensino e do emprego dessa língua, há de se observar que também os idiomas locais sofriam de forma reflexa esse mesmo movimento. Afora a extinção de boa parte da variedade linguística e dialetal peruana, bem como o atrelamento progressivo das línguas-gerais à estrutura e à própria ontologia gramatical latina, há de se mencionar ainda, no campo lexical, uma intenção sistemática de assegurar que os significados se mantivessem num campo ortodoxo. Enquanto num primeiro momento lançou-se mão de diversas paráfrases ou metáforas para evocar determinados conceitos próprios ao horizonte cultural europeu, uma série de desconfianças emergiu na lida diária dada pelos missionários junto aos seus catecúmenos. Revelados em sua perigosa ambiguidade, muitos conceitos foram deixados de lado, sendo substituídos por seus confiáveis sucedâneos latinos. Embora não tenha desaparecido, a marginalização do uso de “runa” parece atender a esse propósito.

Muito diferente foi a trajetória do termo “supay”. Assim como aconteceu com “runa”, esse significante é bastante significativo com relação às transformações contemporâneas verificadas no campo missionário. Mas o caminho por ele percorrido no interior dos três vocabulários analisados apresenta um panorama distinto daquele acima analisado, verificando-se aqui sintomáticas modificações nos sentidos atribuídos ao termo. Santo Tomás permanece uma referência fundamental a esse respeito. “Supay” também aparece em sua *Plática*, bem como em seu *Lexicón*. E a forma como o termo era empregado pelo autor não poderia ser mais sintomática. “Çupay” é definido no *Lexicón* como “anjo, bom, ou mau”⁴⁶⁰. Trata-se de uma definição significativa tendo em vista a importância que tem o tema demoníaco como definidor das transformações pelas quais passou o clero peruano ao longo do século XVI. Ao definir “supay” antes como “anjo”, Santo Tomás deixava de lado um seu atrelamento estrito ao campo demoníaco. Ao fazê-lo, o dominicano respaldava em última instância o fenômeno indígena das aparições, eximindo-as de qualquer valoração apriorística. Diga-se de passagem, a preocupação demonstrada pelos nativos a respeito da imortalidade da alma, numa concepção que a fazia indissociável do corpo, era um dos desafios centrais colocados aos primeiros pregadores atuantes no Peru⁴⁶¹. O reconhecimento angélico conferido no *Lexicón* às aparições poderia soar como tolerante a respeito dessas “provas” da sobrevivência após a morte.

A disposição inicial em buscar compatibilidades entre o discurso cristão e as tradições

⁴⁶⁰ SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón*. op. cit. p. 131.

⁴⁶¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 120-126.

índigenas teve no culto dos antepassados um elemento central. Não à toa, uma das principais batalhas no interior do clero peruano travou-se justamente a esse respeito. Sob o reconhecimento léxico da indiferença de “*supay*” com relação a uma avaliação positiva ou negativa se fundava, num Santo Tomás entendido como expressão das práticas missionárias anteriores, uma possível absolvição dos antepassados da condenação infernal. Como se disse, o demônio não cumpria um papel decisivo na *Plática*, da mesma forma como não se acenava com a danação eterna àqueles que não conheceram a doutrina. Mais: a defesa de um Francisco de la Cruz da tese da *fides implicita* parece presentificar essa mesma possibilidade de salvação extra sacramental, donde o desafio central por ele lançado à instituição eclesiástica, fundada que se encontrava em suas marcas rituais. Já na década de 1550, aliás, o I Concílio Limenho deitara um primeiro golpe contra a concepção missionária dominicana, ao decidir pela condenação geral dos antepassados dos índios⁴⁶². É possível ler nessa determinação a marca do arcebispo Loaysa, grande responsável pela implementação da autoridade institucional da Igreja no Peru.

Em 1586, no *Vocabulario* anônimo, como que numa fase de transição, “*çupay*” era definido tanto como “demônio”, quanto como “fantasma” ou “a sombra de uma pessoa”⁴⁶³. Deve estar claro a esta altura o contexto que deu lugar a semelhante fórmula, que condenava de forma inequívoca as aparições indígenas. Entre esta definição e aquela dada por Santo Tomás a diferença não poderia ser mais radical, atendendo às modificações processadas no clero peruano desde a época da publicação do *Lexicón*. Assim como a definição de “*supay*” passaria ao campo idolátrico, outros dispositivos complementaram a constituição de um discurso de tom condenatório a respeito das tradições nativas. Não apenas mudava o significado, mas também o contexto em que o significante era empregado; das menções marginais à ação diabólica passar-se-ia a uma centralidade desta personagem na literatura missionária, de Acosta a Toledo⁴⁶⁴. Muitas vezes, “*supay*” era empregado para designar o demônio em textos escritos no próprio castelhano, como ocorria em Matienzo⁴⁶⁵. Por fim, a obra de González Holguín retomaria esse tema, definindo “*çupay*” também como “o demônio”⁴⁶⁶. Esse conjunto de indicações aponta para um panorama complementar à virada ortodoxa que se processava nas práticas missionárias do clero peruano. A vinculação de “*supay*” com o tema demoníaco atrelava a tradição nativa, também nesse ponto, a uma condenação.

⁴⁶² Idem. pp. 126-137.

⁴⁶³ *Arte, y vocabulario*. op. cit. p. 55.

⁴⁶⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 126-137.

⁴⁶⁵ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 119-122.

⁴⁶⁶ GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. op. cit. p. 80.

É interessante notar a interligação dessa transformação vocabular com relação à instituição da Igreja como único campo autorizado a marcar a passagem entre os campos da perdição e da salvação. Por um lado, note-se a condenação análoga do grande promotor da *fides implicita*, o que significava uma reafirmação dos sacramentos como campo necessário e controlado de acesso ao verdadeiro sagrado. Nesses termos, era inaceitável atribuir aos antepassados qualquer possibilidade autônoma de salvação, da mesma forma como seria vedado a Nicolás de Ayllón o acesso à santidade. As aparições apenas poderiam ser lidas, a partir da “descoberta” de Ondegardo, como uma manifestação indesejável do engenho diabólico. Eis então que esta figura revelava sua presença cotidiana nas tradições nativas, donde, justificavam os cronistas, a centralidade dessa personagem em seus escritos. É nesse contexto que a *Plática breve* do III Concílio Limenho insistia na definição de “*supay*” como demônio da mesma forma como o atrelava aos antepassados em pecado⁴⁶⁷. Ora, tratava-se da mesma cartilha que mencionava, pela primeira vez, a necessidade dos catecúmenos associarem-se à “verdadeira Igreja”.

Mas da mesma forma como o emprego dado ao conceito de “*runa*” supunha alguns descaminhos à ortodoxia pretendida a partir da década de 1560, também a noção de “*supay*” prestou-se a determinada apropriação por parte de autores que antagonizaram em parte com o campo idolatrizante. Ora, tanto em Garcilaso de la Vega como em Poma de Ayala “*supay*” era um termo estratégico em seu projeto de valorização das tradições nativas. Interiorizada a oposição entre deus e diabo e atrelado este ao significante “*supay*”, é interessante notar o quanto essa apropriação do discurso ortodoxo abria-se a uma valorização das tradições pré-hispânicas que respondia em parte aos primeiros gestos missionários. Em seus *Comentarios reales*, por exemplo, Garcilaso fazia uso da oposição entre *pachacamac* e *supay* para afirmar o virtuoso conhecimento indígena de uma verdade religiosa antes mesmo da predicação dos missionários europeus⁴⁶⁸. Também Poma de Ayala reivindicaria a existência de um válido conhecimento pré-hispânico acerca do *supay*. Mais do que isso, o autor chegou a representar, em sua *Nueva crónica y buen gobierno*, o diabo associado aos espanhóis na posição *hanan*, numa reversão dos princípios pictóricos andinos que revelava o quão angustiosa era a situação colonial aos olhos desse índio ladino⁴⁶⁹. O mesmo conceito que servia, portanto, para a constituição de um discurso condenatório no tocante às tradições nativas, era passível de ser empregado não apenas com um signo invertido para esses costumes (como em Garcilaso), mas ainda como emblema do desvalor representado pela situação presente gerada pela chegada

⁴⁶⁷ “Plática breve.” op. cit.

⁴⁶⁸ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 198-203.

⁴⁶⁹ ADORNO, Rolena. op. cit. pp. 114-120.

dos espanhóis ao Peru (caso de Poma de Ayala). Nesse último caso, a ambiguidade crítica radicalizava o percurso já trilhado por um Pedro de Quiroga: se em seus *Coloquios* a personagem Tito tipificava o ameaçador domínio ladino dos códigos culturais espanhóis, Poma de Ayala encarnava essa situação, associando tradições andinas e códigos ocidentais na elaboração de seu questionamento à ordem colonial.

Huaca.

Um último exemplo de particular interesse para a análise aqui empreendida é o do termo “huaca”. Sua trajetória é rica numa comparação com a dos dois exemplos anteriores na medida em que contempla um percurso bastante diverso com relação a eles. À diferença do que ocorreria com o termo “*supay*”, não é possível aqui delimitar variações significativas quanto à definição de seu significado; nada há de semelhante à mudança de sentido ocorrida entre Santo Tomás e González Holguín. No *Lexicón* do dominicano, “guaca” definia um “templo de ídolos, ou o próprio ídolo”⁴⁷⁰; no *Vocabulario* de 1586, “*huaque*” era indicado para designar a “estátua, ou ídolo particular que tinha cada nação”⁴⁷¹; por fim, González Holguín entendia por “*huacca*” os “ídolos figurinhas de homens e animais que tragam consigo”⁴⁷². Mas ao mesmo tempo em que não passava por uma reorientação significativa em seu significado, tampouco seu uso sofreu grandes variações ao longo dos séculos XVI e XVII. Se “*runa*” perdeu ao longo do tempo a importância estratégica que teve para Santo Tomás, tornando-se uma designação tão insípida quanto pouco recorrente, “huaca” foi um dos poucos vocábulos cujo uso se fez constante ao longo do mesmo período. Desde já, tais diferenças permitem reconstituir um panorama de estabilidade que marcou o uso e o significado desse termo, à diferença daquilo que ocorria com os demais. Mas em que sentido pode ser compreendida essa continuidade entre autores tão diversos como Santo Tomás e González Holguín?

Não é de todo correto afirmar uma estabilidade absoluta da acepção e do emprego da palavra “huaca”. Embora atestem a inexistência de uma variação tão radical quanto aquela conhecida pelo termo “*supay*”, ainda assim é possível observar sutis modificações entre a acepção dada em meados do século XVI e aquela indicada em inícios do século seguinte. Como se viu, tanto em 1560 quanto em 1586 o significante foi definido por sua referência a elementos materiais da “vida religiosa”, como “templos” e “estátuas”. Mesmo a referência a “ídolos” parece apenas secundar esses elementos. Em González Holguín, no entanto, a equivalência entre “huaca” e “ídolo” parece preceder uma acepção material. Embora discreta,

⁴⁷⁰ SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón*. op. cit. p. 131.

⁴⁷¹ *Arte, y vocabulario*. op. cit. p. 92.

⁴⁷² GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. op. cit. p. 159.

essa inversão de prioridades na definição lexical do termo é sintomática acerca de um processo que levou à generalização de seu sentido⁴⁷³. E ao mesmo tempo em que tinha seu alcance amplificado, o termo “huaca” era ainda objeto de modificações em seu uso por parte dos cronistas espanhóis. Se “runa” passava para a penumbra a partir de 1560, aquela palavra não apenas via-se mantida no uso corrente, como também passava a abundar nos textos escritos em castelhano.

Em Juan de Matienzo, por exemplo. No *Gobierno*, a palavra “huaca” era usada sem qualquer preocupação em traduzi-la para o leitor. Ao mesmo tempo em que essa obra permite inferir a difusão daquele termo, é interessante ainda observar que, de acordo com a acepção dada por Santo Tomás sete anos antes de sua elaboração, “huaca” entra no texto para fazer referência aos “adoratórios” e “enterros” indígenas⁴⁷⁴. Mais interessante ainda é notar que nesse mesmo capítulo em que o ouvidor de Charcas estabelecia uma continuidade perante a concepção do *Lexicón* a respeito do termo, o termo “supay” aparecia com um sentido deslocado perante aquela mesma obra. E o uso da palavra “huaca” torna-se ainda mais significativo quando se lê, poucas linhas antes, uma defesa do uso do castelhano como única língua capaz de salvaguardar a ortodoxia de determinados conceitos religiosos. Ora, não surpreende o fato desse capítulo conter ainda uma crítica à excessiva tolerância demonstrada por Santo Tomás com relação às festas indígenas: “taki” foi outra palavra que passou para o campo da prescrição a partir da década de 1560⁴⁷⁵. De modo inverso, a referência feita por Matienzo a Polo de Ondegardo é significativa. Em sua *Relación* este faria referência às huacas em termos muito semelhantes; o tema aparecia justamente no capítulo em que o autor tratava dos tributos devidos pelos índios por ocasião dos sepultamentos (devido à crença indígena na imortalidade da alma) ou do serviço às huacas⁴⁷⁶. Embora se trate de um documento posterior ao *Gobierno*, Ondegardo pode ser considerado um iniciador também a respeito do uso do termo “huaca”. Não apenas o ouvidor de Charcas fazia referência a ele nesse sentido como também Sarmiento de Gamboa e José de Acosta⁴⁷⁷. Tamanha era a difusão do termo entre os cronistas espanhóis que mesmo a legislação de Francisco de Toledo denuncia a aparição do termo num contexto que aparentemente lhe era estranho como o campo jurídico, tal como aparece já na sua *Instrucción general*⁴⁷⁸. A esse respeito é interessante mencionar ainda a *Provisión para dar cumplimiento a los dispositivos reales tocantes a los tesoros, huacas y*

⁴⁷³ SABBATUCCI, Dario. *Politeísmo*. Roma: Bulzoni, 1998. v. 2. pp. 809-920.

⁴⁷⁴ MATIENZO, Juan de. op. cit. pp. 119-120.

⁴⁷⁵ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 159-163.

⁴⁷⁶ ONDEGARDO, Polo de. op. cit. pp. 97-106.

⁴⁷⁷ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. op. cit. pp. 61-64. ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 245-258.

⁴⁷⁸ TOLEDO, Francisco de. op. cit. v. 1. pp. 39.

adoratorios que se descubrieren, dada em La Plata no início de 1574⁴⁷⁹. É significativo que também ali o significante “huaca” estivesse alinhavado com os “tesouros” e os “adoratórios”, isto é, aos signos materiais da “religião indígena”.

Há sim uma discreta alteração de significados entre o *Lexicón* e o *Vocabulario* de 1586. Enquanto no primeiro caso o termo “huaca” ficava claramente circunscrito à materialidade do templo ou da imagem idólatrica, o anônimo autor da obra posterior abria a possibilidade, ainda que secundária, de defini-lo com referência ao ídolo particular de cada nação. Dava-se um passo no sentido de tornar mais abstrato o conceito, que agora não dizia apenas respeito ao aspecto visual do rito idólatrico, mas ainda de sua própria conformação doxológica. Essa passagem é reforçada quando se analisam os escritos produzidos nessa época, no contexto de cristalização institucional da virada ortodoxa. O *Tercero catecismo* publicado por ordem do III Concílio Limenho é uma documentação de sumo interesse a esse respeito. Mais especificamente, os sermões XVIII e XIX anunciam de forma clara, já em seus títulos, a centralidade do problema das “huacas”⁴⁸⁰. É importante deixar claro que, ainda a essa altura, o referente material não se encontrava separado do uso que se fazia da palavra. O primeiro sermão, aliás, apresentava o termo ao cabo de uma enumeração das adorações possíveis, o sol, as estrelas, os trovões, os montes, as huacas⁴⁸¹. Mas é interessante atentar para a abertura de significado conferida ao termo pelo sermão seguinte, onde a adoração idólatrica das huacas é igualada, ainda que com sinal invertido, à adoração dos santos⁴⁸². Embora se insista que a idolatria se ateriasse ao imanente, ao passo que a adoração cristã passaria antes pela representação, é interessante notar que o discurso não está mais restrito ao objeto do culto, mas sim ao próprio ato adoratório. Restava convencer os índios da indiferença do culto com relação a seu objeto.

Essas considerações não são de modo algum estranhas às formulações de Acosta, aparecidas poucos anos depois na *Historia*. Como se viu, o jesuíta inseriu no livro quinto dessa obra um pequeno tratado acerca da idolatria, que procurava sistematizar uma série de observações que o precederam sobre a variedade das manifestações idólatricas americanas. Assim como Matienzo, Acosta encontrava em Ondegardo uma referência inescapável a esse respeito. Mas sua atualização do *Livro da sabedoria* também continha algumas distâncias com relação àquele funcionário real. Ter essas questões em mente ajuda a compreender o lugar intermediário ocupado pelo jesuíta no processo de generalização do conceito de “huaca”.

⁴⁷⁹ Idem. v. 1. 385-388.

⁴⁸⁰ *Tercero catecismo y exposición de la doctrina Cristiana por sermones*. Em: TAYLOR, Gerald. op. cit. pp. 71-116.

⁴⁸¹ Idem. p. 71.

⁴⁸² Idem, ibidem. pp. 74-77.

Como no *Tercero catecismo*, do qual aliás fora um dos artífices, o autor da *Historia* atrelava o termo a uma economia dos objetos idolátricos, devidamente enquadrados em quatro categorias. Mas ao mesmo tempo em que insistia no caráter imanente do culto às huacas, Acosta via nelas um índice da “religião natural” intuída pelos nativos. Em termos algo semelhantes aos que seriam posteriormente explorados por Garcilaso de la Vega, o jesuíta ligava a existência das huacas não apenas como elemento material, mas como fundamento de uma própria atividade religiosa, de um conhecimento de deus.

É certo que mesmo no século XVII, o termo “huaca” não perderia sua referência material. Isso seria difícil inclusive devido à sua profunda implicação com a atividade econômica decorrente da exploração dos enterros indígenas⁴⁸³. Mesmo na obra de González Holguín, mantinha-se o caráter material, com referência às “pequenas figuras”. Mas o fato é que desde o III Concílio de Lima, fato reforçado com seu material bibliográfico (o *Tercero catecismo* e o *Vocabulario*) e pela obra de Acosta, sua acepção genérica passou cada vez mais ao primeiro plano. Não apenas em González Holguín, mas ainda na obra de Martín de Murúa é possível assistir a esse resultado. Em sua *Historia del origen*, o mercedário utilizou o termo “huaca” em diversos momentos, muitos dos quais com referência ao seu caráter material. Ao mesmo tempo, contudo, o termo aparecia em diversos momentos com o fito de fazer uma referência genérica às idolatrias peruanas. A raridade inicial da própria forma religiosa era referida justamente pela escassez das huacas antes do advento dos Incas⁴⁸⁴. Mais interessante a esse respeito é o fato de essa observação vir acompanhada de um comentário análogo a respeito da vida política, marcado pela difusão das *behetrías*. O mesmo espaço, portanto, que se prestava a cristalizar o processo de generalização do termo “huaca”, compreendido como signo de uma “religião natural”, abria-se a um procedimento análogo no campo político, pondo a ordem incaica como espaço de instituição de uma “lei natural”. Não surpreende, aliás, que os Incas fossem comparados, na *Historia del origen*, aos castelhanos, posto que uma mesma disposição imperial teria justificado essa aproximação⁴⁸⁵.

Mas também em seu processo de generalização, o termo “huaca” percorreu caminhos indesejados e mesmo combatidos pelos europeus. Também aqui é fundamental fazer referência à descoberta da “rede idolátrica” existente em Huarochirí, fato operado no início do século XVII por Francisco de Ávila e Cristóbal Choquexaca. Como se viu, este foi representado no *Manuscrito de Huarochirí* como campeão dos gestos iconoclastas contra as huacas. Ora, o risco representado pelas imagens, bem como sua paulatina substituição pela palavra, não

⁴⁸³ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 299-312.

⁴⁸⁴ MURÚA, Martín de. op. cit. pp. 47-49.

⁴⁸⁵ Idem. pp. 414-417.

escapou às atenções do III Concílio de Lima⁴⁸⁶. A não tradução do termo “imagem” e sua oposição à díade ídolo-huaca contrastaria, todavia, com algumas formulações “selvagens” da doutrina recebida episodicamente pelos índios de Huarochirí. Isso se expressou de maneira patente quando da ação levada a cabo pelos próprios indígenas que, tendo apropriado os princípios da política extirpadora, repudiaram o culto à “huaca” de Inácio de Loyola, dado que este ainda não havia sido canonizado⁴⁸⁷. Como demonstra esse episódio, também a generalização do termo prestava-se a uma “exegese selvagem”, operada com vistas a uma aplicação da doutrina despida de critérios qualitativos. Mesmo nos casos em que europeus encontravam-se implicados era possível, dessa forma, incluir no rol da heterodoxia, abrindo aos índios, ao contrário, a faculdade de estabelecer critérios para definir tais casos.

* * *

Analisar o percurso das três palavras selecionadas, ainda que em linhas gerais, permite estabelecer algumas considerações acerca das políticas linguísticas levadas a cabo no Peru na segunda metade do século XVI e inícios do século XVII. Embora as considerações acima não tenham qualquer pretensão de sistematicidade, é interessante notar que as transformações vocabulares observadas atendem a um contexto marcado, como se viu, por transformações ocorridas nos mais diversos âmbitos da vida local. Deve estar claro a esta altura que os usos e as acepções cambiantes dados aos conceitos referidos encontravam-se profundamente implicados com uma virada ortodoxa no âmbito religioso que modificou profundamente as diretrizes missionárias do clero local. Mas ao mesmo tempo, a questão linguística diz respeito ao elemento cívico-religioso num aspecto ainda mais profundo. Se o uso específico dos termos respondia à mudança da correlação de forças entre os grupos políticos locais, é interessante atentar ainda para o próprio lugar em que se pretendia fundar as línguas-gerais indígenas. A dignidade a elas conferida por uma série de autores não dizia respeito apenas à percepção de sua utilidade aos fins missionários ou civilizadores, mas ainda à própria reflexão sobre o sentido da linguagem entre os índios. De modo análogo à instituição do religioso e do político-jurídico (que encontravam seus alvos na idolatria e nas *behetrias*), também o linguístico, compreendido em sua manifestação gramatical, fazia parte de um mesmo processo de familiarização de uma alteridade ameaçadora posto que irrelata. Não foi à toa que os quipos e seus especialistas tiveram uma grande fortuna, fosse no campo missionário (a contabilização dos pecados), fosse no campo administrativo (a contabilização dos tributos)⁴⁸⁸. Nesses quadros,

⁴⁸⁶ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. “Le pouvoir de la parole.” op. cit.

⁴⁸⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 338-341.

⁴⁸⁸ Idem. pp. 217-223.

o obstinado “esquecimento” indígena ficava despido de qualquer traço de *indiferença* com relação aos europeus e era inserido como lapso pontual numa história humana teologicamente ordenada. Preservava-se, assim, o *desejo* indígena de aceder a uma condição civil, religiosa e linguística plena, fato testemunhado ademais pelo natural desenvolvimento dos nativos nesses campos. Fosse em Santo Tomás, fosse em González Holguín, era mesmo o fundamento linguístico-gramatical que conferia uma ordem às línguas nativas, assegurando assim sua dignidade comunicacional em termos culturalmente familiares.

Considerações provisórias.

Em seus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicados em 1928, José Carlos Mariátegui colocava na ordem do dia a necessidade de compreender o elemento indígena em qualquer análise que se pretendesse sistemática acerca da situação local¹. Mesmo uma vista ligeira sobre o processo de independência peruano confere inteligibilidade a uma advertência aparentemente tão tardia. Ora, é forçoso reconhecer que as barreiras levantadas contra as populações indígenas foram no mais das vezes mantidas após a emancipação do vice-reino. Ou, para ser mais preciso, uma independência crioula viria a interromper o lento e interessado processo de integração ocorrido no bojo das Reformas Bourbonicas². Contudo, não obstante as concessões com as quais a Coroa então acenava, a segunda metade do século XVIII ficou marcada por levantes de grandes proporções em que a própria figura do rei seria negada; o crescente descontento em face dos privilégios gozados pela próspera elite limenha dizia respeito não apenas a argumentos de ordem econômica, mas fazia vir à tona muitas das contradições engendradas pelo regime colonial³. No que toca aos índios, mesmo os favores alcançados sob os Bourbon não foram suficientes para levantar as inúmeras barreiras que limitavam sua plena inserção na sociedade. É de particular interesse, dada a relevância coeva atribuída ao tema, notar que a interdição do sacerdócio aos naturais ainda permaneceria em vigor por muito tempo; mesmo um movimento de grande escala como a rebelião liderada por Tupac Amaru entre 1780 e 1782 dizia respeito, entre outras coisas, à reivindicação de um acesso direto ao divino⁴. A propósito desse movimento, é interessante notar que a dualidade por ele internalizada entre uma posição modernizadora, hispanizante, e outra tradicionalista, indianizante, seria finalmente resolvida em favor desta posição, de modo a fazer dos espanhóis os antagonistas prioritários. Atenta a isto, a posição da elite crioula a partir de então foi de distância perante a questão indígena, donde a resistência do regime republicano instituído em 1824 em encampar uma agenda específica para essa população. Claro está que o panorama então delineado não excluía transigências entre ambas as partes. Já em 1805, por exemplo, a conspiração independentista liderada pelos crioulos Gabriel Aguilar e Manuel Ubalde incluía uma série de proposições francamente simpáticas ao período incaico⁵. Esse discurso ganharia,

¹ MARIÁTEGUI, José C. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular; Clacso, 2008 [1928]. Trad. Felipe J. Lindoso.

² ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 505-516.

³ Quanto à participação de interesses econômicos nas críticas às autoridades metropolitanas, cf. FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 91-135.

⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 505-516. Sobre a rebelião de Tupac Amaru, cf. FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 91-135. GERAB, Kátia e RESENDE, Maria A. C. *A rebelião de Tupac Amaru: luta e resistência no Peru do século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1993 [1987].

⁵ FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 137-220.

aliás, uma formatação lapidar nas *Tradiciones peruanas*, publicadas na segunda metade do século XIX por Ricardo Palma. Mas da internalização de um discurso incaizante não decorreria uma integração efetiva das populações indígenas na sociedade nacional peruana⁶. Basta atentar à forma como a questão fundiária foi encaminhada pelos políticos liberais ao longo do século XIX e mesmo no início do século XX para perceber o quanto a modernização, marcada pela decorrente eliminação das tradições coloniais ou pré-hispânicas, encontrava-se na ordem do dia⁷.

Apesar de atual para a sua época, a advertência feita por Mariátegui não era de modo algum inédita. Na esteira da deterioração do cenário político e econômico que se seguiu ao início da Guerra do Pacífico (1879-1883), ao assassinato do líder civil Manuel Pardo e ao fim de um ciclo de prosperidade baseado na exploração do guano, encontrava-se em xeque a própria estabilidade sobre a qual repousara a república crioula⁸. Foi nesse contexto que emergiu uma primeira impugnação voltada contra tal regime, na pena de Manuel González Prada. Entre outras coisas, esse escritor punha em questão o divórcio das instituições republicanas fundadas pelos crioulos com relação à grande massa indígena que então predominava na população peruana. Ainda que se ressentisse do contexto limenho em que fora originada, tal crítica abriu uma primeira brecha que logo prenderia fogo entre seus continuadores. Poucos anos depois, o tema indígena tornar-se-ia um emblema utilizado pelos mais diversos espectros da política peruana, desde os elementos reformistas ligados à Associação Pró-Indígena, como José de la Riva-Agüero, até figuras radicalizadas como Mariátegui e Víctor Raúl Haya de la Torre. Como é possível entrever através do simples inventário de nomes como Mariátegui, Riva-Agüero, ou ainda Luis Valcárcel, a moderna historiografia peruana teve na questão indígena um de seus principais temas.

Essa passagem historiográfica não seria de modo algum estranha à constituição de uma identidade nacional peruana, cada vez mais ligada, nos escritos de seus ideólogos, à figura do índio. A nova agenda propugnada pelos historiadores a partir das primeiras décadas do século XX se institucionalizaria décadas depois nos ambientes acadêmicos. Diga-se de passagem, a emergência das pesquisas em arqueologia e em etnologia não seria estranha a esse processo. Esse novo ambiente favorável ao reconhecimento do tema indígena teria em José María Arguedas uma figura exemplar, a articular a veiculação literária indigenista à prática acadêmica

⁶ MÉNDEZ, Cecilia. "Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú." Em: *Documentos de Trabajo*. n. 56, 1993-1994.

⁷ COLOMBO, Sylvia e SOARES, Gabriela P. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX*. São Paulo: Humanitas, 1999. pp. 19-71. Para um panorama da política liberal e seus limites na América Latina do século XIX, cf. PRADO, Maria Lígia C. *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*. São Paulo: Edusp, 2004.

⁸ RÉNIQUE, José L. *A revolução peruana*. São Paulo: Unesp, 2009. Trad. Magda Lopes. pp. 21-32.

nesse mesmo campo⁹. Da mesma forma que, no México, figuras como a de Miguel León-Portilla canonizavam as pesquisas voltadas para a “visão dos vencidos”, novos estudos surgiam ao mesmo tempo, entre os peruanistas, a revelar os mais variados aspectos da presença indígena na região. Não é secundário, aliás, que um dos trabalhos clássicos então publicados a respeito do período colonial se chamasse justamente *La vision des vaincus*, aparecido em 1971 por obra de Nathan Wachtel. O subtítulo dessa obra, *Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, é significativo a respeito do novo momento historiográfico que então se vivia. Contra a história oficial da república crioula, tratava-se agora de colocar a conquista espanhola sob o signo do desvalor, do “trauma” por ela causado às populações nativas¹⁰. Também o aparecimento de determinada documentação é sintomático a respeito da História produzida a partir de meados do século XX. Por seu caráter emblemático, cite-se a publicação do *Manuscrito de Huarochirí*, realizada a cargo de personagens tão significativas desse momento quanto Arguedas e Pierre Duviols.

O tema indígena não era de modo algum indiferente ao campo político. Fundamental, em sua negação, para a compreensão da forma como se estruturou a república crioula, a importância do indigenismo novecentista tampouco se deveu a critérios estritamente acadêmicos. Também a esse respeito, um autor como Mariátegui é de grande interesse, posto que articulava de forma clara a escrita de seus *Siete ensayos* às proposições marxistas que fundamentavam sua militância¹¹. Ora, assim como, no século XIX, a negação do índio tinha de se ver com o combate às formas tradicionais de organização fundiária, a década de 1960 foi marcada por um recrudescimento dos movimentos sociais no campo, fato ligado à erosão do poder dos grandes latifundiários, os *gamonales*¹². A transcendência política da questão indígena no Peru era tal, que não é possível traçar uma linha de continuidade entre o grito isolado de González Prada e as ações levadas a cabo pelo grupo guerrilheiro Sendero Luminoso, a partir de 1980¹³. Tamanho foi o alcance do tema, que ainda em plena campanha eleitoral de 1990, figuras tão distintas quanto as de Mario Vargas Llosa e de Alberto Flores Galindo remontavam ao passado indígena para propor encaminhamentos políticos opostos diante da situação crítica que então se delineava em face da ação senderista e da crise econômica¹⁴.

⁹ cf. FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 317-372.

¹⁰ WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 301-314.

¹¹ Sobre a obra e a trajetória de Mariátegui, cf. PERICÁS, Luiz B. “José Carlos Mariátegui e o marxismo.” Em: MARIÁTEGUI, José C. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. pp. 7-28. RÉNIQUE, José L. *A revolução peruana*. op. cit. pp. 49-74. MORSE, Richard M. op. cit. pp. 96-111.

¹² FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 333-353.

¹³ RÉNIQUE José L. *A revolução peruana*. op. cit. pp. 17-19. Com relação às continuidades de longa duração entre o pensamento andino e o Sendero Luminoso, cf. FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 357-392.

¹⁴ RÉNIQUE, José L. “Flores Galindo y Vargas Llosa: um debate fictício sobre utopias reais.” Em:

A presença indígena na literatura e na historiografia peruanas pode parecer óbvia quando se tem em mente o peso relativo dessa população. Tal afirmação é particularmente verdadeira para as primeiras décadas do século XX, quando o tema tornou-se latente para a intelligentsia local. Ainda a essa altura, o parco processo de modernização não tinha alterado de modo significativo a organização demográfica assentada ainda no século XVI. Mantinha-se uma forte separação entre o litoral, onde havia uma consistente população branca, negra e asiática, e a serra, onde predominavam os índios. A essa diferenciação demográfica somavam-se outras particularidades, econômicas, sociais, políticas, que justificavam a análise dualista reivindicada por Mariátegui em seus *Siete ensayos*¹⁵. Essas considerações tornar-se-iam, contudo, datadas décadas mais tarde. Por um lado, a aceleração da integração do interior peruano à modernidade capitalista precipitaria o colapso da organização fundiária tradicional, fosse ela indígena, fosse colonial¹⁶. Como se viu, a crise do *gamonalismo* esteve ligada a uma exacerbação dos movimentos camponeses, ao quê não esteve indiferente o renovado amparo acadêmico, literário e institucional dado à figura do índio em meados do século. Mas essa passagem é tanto mais interessante quando se nota, por outro lado, o decréscimo do peso relativo da população indígena no Peru¹⁷. Mesmo o êxodo da população indígena em direção a Lima, ocorrido no último quarto do século XX, apenas mitigaria esse processo ininterrompido de retração demográfica. Mas a dinâmica historiográfica do discurso indigenista não foi um reflexo quantitativo do dado populacional. Analisar alguns temas empregados pela historiografia peruanista permite revelar outros aspectos significativos dessa questão.

Extirpação, fenômeno religioso indígena.

Embora pareçam um tanto deslocadas com relação ao tema tratado anteriormente, as linhas acima permitem reconstituir o contexto que acolheu certos posicionamentos bastante significativos com relação ao tema deste trabalho. Isso porque a evocação da autoridade de cronistas e de historiadores do período colonial legitimou uma significativa apropriação de determinados temas em detrimento de outros. Disputas políticas, econômicas e intelectuais situadas no presente orientaram a distinção entre explicações unificadoras canônicas e aquelas que deveriam ser abandonadas. Longe de reivindicar, contudo, um “distanciamento crítico” que enfim redima o tema de sua referência atual, trata-se aqui, ao contrário, de incluir no escopo do trabalho as formas que tomou a apropriação, por parte da historiografia peruanista,

Herramienta. Revista de debate y crítica marxista. n. 45, 2010. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-45/flores-galindo-y-vargas-llosa-un-debate-ficticio-sobre-utopias-reales>. Acesso em 24/01/2011.

¹⁵ MARIÁTEGUI, José C. *Sete ensaios*. op. cit. pp. 42-46, 61-65 e 96-99.

¹⁶ FLORES GALINDO, Alberto. op. cit. pp. 335-353.

¹⁷ RÉNIQUE, José L. *A revolução peruana*. op. cit. pp. 75-79.

da alteridade indígena. Dentre os vários campos que podem ser tomados para esse propósito, o objeto religioso fornece indícios privilegiados acerca das flutuações sofridas no âmbito acadêmico, de modo a conferir inteligibilidade ao trabalho envolvido na “tradução” do passado.

Mais precisamente, é interessante tomar por objeto a forma como se deu a valorização da “religião indígena” por parte da historiografia indigenista inaugurada nas primeiras décadas do século XX. Se é de fato possível tomar os *Siete ensayos* como indício, dada a posterior institucionalização de sua agenda, é interessante observar o tom dado ao início do ensaio dedicado ao problema religioso¹⁸. Ainda que se ressentisse da precariedade dos estudos especializados, a descrição da “religião indígena” antecedia as considerações sobre a religiosidade colonial, numa relação de continuidade entre esses temas. A abordagem acadêmica dispensada nesse primeiro momento sem dúvida respondia a uma perspectiva que reconhecia nas práticas e tradições nativas uma dignidade cultural. A “religião incaica” foi comparada nos *Siete ensayos* a manifestações análogas observadas no contexto asiático, tradicionalmente “respeitáveis” aos olhos dos pesquisadores europeus. Claro está que esse reconhecimento do valor relativo das práticas tradicionais, cujas raízes se faziam sentir em pleno século XX, não significava a adesão a um esquema relativista: a menção a autores como James Frazer torna impossível desembaraçar o autor de certo tom evolucionista. Seja como for, é significativo que “religião pré-hispânica” e “religião colonial” estivessem em continuidade, o que acena para uma compatibilização de ordem “religiosa” entre esses dois momentos da história peruana.

Ainda assim, é de se notar que era incomum entre os leitores de Marx de inícios do século uma abertura ao tema religioso. Se, na mesma época, autores tão diversos como Walter Benjamin, Georges Sorel ou Mariátegui permitiam-se uma leitura “mística” do marxismo, este ainda era marcado por uma predominante visão anticlerical. Um exemplo dessa singular posição pode ser recolhido nos artigos dedicados pelo peruano a personagens-chave da questão colonial indiana, como Mohandas Gandhi e Rabindranath Tagore: embora crítico a ambos, Mariátegui ressaltava o valor de sua espiritualidade oriental, não estranha a uma estratégia revolucionária¹⁹. Não é de se estranhar, aliás, que esse autor tivesse na tradição anticlerical, inclusive em sua versão liberal, um de seus alvos preferenciais²⁰. Para ele, o desprezo demonstrado pela república crioula diante da religiosidade colonial ou pré-hispânica

¹⁸ MARIÁTEGUI, José C. *Sete ensaios*. op. cit. pp. 163-169.

¹⁹ MARIÁTEGUI, José C. *Do sonho às coisas*. op. cit. pp. 109-118.

²⁰ MARIÁTEGUI, José C. *Sete ensaios*. op. cit. p. 189. Sobre as críticas de liberais ao poder eclesiástico no Peru oitocentista, cf. COLOMBO, Sylvia e SOARES, Gabriela P. op. cit. pp. 19-71.

simbolizava o seu divórcio perante uma população profundamente imbuída de um espírito místico. A apropriação de semelhante posição por parte da esquerda local significaria, portanto, a renúncia a qualquer possível apelo popular por parte desta. Por um lado, semelhantes posicionamentos colocariam o marxismo de Mariátegui em rota de colisão com as orientações do comunismo internacional, fato que motivou sua turbulenta relação com a III Internacional e a posterior revisão de suas teses no Partido Comunista Peruano²¹. Por outro lado, as raízes deitadas por essa agenda investigativa vieram à luz com força em meados do século, quando a “religião indígena” passou a ser apresentada como uma das principais vias de “resistência” dos nativos às investidas ocidentais. A dignidade indígena então reivindicada no campo político seria sustentada por uma “história dos vencidos” que invertia os termos da balança crioulista, tendo no “religioso” uma de suas principais armas.

Diversos temas apenas embrionários em Mariátegui encontrariam ressonância, anos depois. Guardadas as devidas proporções, as obras de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*, e de Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones* não eram indiferentes às proposições dos *Siete ensayos*. O que não significa que se possa traçar uma linha simples de continuidade, tamanhas foram as diferenças observadas entre tais autores. Wachtel fornece um exemplo particularmente interessante de atualização acadêmica perante o que havia sido esboçado por Mariátegui. Em seu livro de 1971, o historiador francês procurava encampar no campo historiográfico as reflexões oriundas do estruturalismo. O conceito de “trauma”, fartamente empregado pelo autor, servia para articular as mudanças ocorridas nas estruturas de pensamento andinas ao acontecimento da conquista espanhola²². O evento teria desencadeado movimentos de “desestruturação” e de “aculturação” que fariam do campo da História o espaço por excelência da reflexão estruturalista. Mas “trauma” remetia ainda à acepção dada ao termo pela psicanálise, que colocava justamente em relação a experiência, o acontecimento traumático, à reorganização das estruturas de comportamento individuais ou coletivas. Ao empregar esse conceito, portanto, Wachtel mobilizava uma série de campos no mais das vezes estranhos à historiografia produzida em inícios do século. Contudo, o caráter “traumático” da conquista não seria de modo algum estranho à inversão analítica proposta na obra de autores como Mariátegui, Valcárcel ou Arguedas.

Logo no início, *La vision des vaincus* apresentava essa inversão analítica em sua manifestação espetacular. Antes de passar, na segunda parte do livro, à análise propriamente dita do contexto quinhentista, o autor dedicou um espaço não negligenciável à descrição das

²¹ RÉNIQUE, José L. *A revolução peruana*. op. cit. pp. 68-73. Acerca das especificidades do marxismo mariateguista, cf. MORSE, Richard M. op. cit. pp. 96-111.

²² WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus*. op. cit. pp. 31-32.

cerimônias contemporâneas que narravam e se apropriavam do tema da conquista²³. Não se tratava de um investimento analítico indiferente ao restante do livro. Assim como ocorria em Mariátegui, a pertinência da atenção dispensada ao tema religioso se devia à persistência de suas figurações na contemporaneidade. Diga-se de passagem, a continuidade seria o elemento definidor de outra obra de Wachtel, *Le retour des ancêtres*, publicado em 1990 e secundado pelo significativo subtítulo *Essai de Histoire régressive*. O nexos causal suposto nessa que era uma realização das proposições um dia aventadas por Marc Bloch punha em relevo o tema da “persistência” da cultura indígena “apesar” da chegada dos espanhóis. O próprio objeto desse livro, os índios urus, não seria estranho a essas questões quando se tem em mente que essas populações sofreram todas as formas de dominação possível, inclusive por parte de outros povos indígenas. Tal fato permitiria à análise da “resistência cultural” encontrar seu ícone maior.

No campo estritamente “religioso”, o tema da “resistência” cultural indígena teria em Pierre Duviols uma referência clássica. Aliás, a coincidência da data em que foram publicados *La vision des vaincus* e *La lutte contre les religions autochtones* parece coroar o espírito comum de que estavam imbuídos ambos os livros. Embora desprovido de algo semelhante ao arsenal teórico portado por Wachtel, Duviols encaminhava soluções muito semelhantes no que toca à análise de um momento absolutamente significativo para a “resistência indígena”: as campanhas de extirpação de idolatrias. Tão emblemático quanto o tema escolhido para a análise de Duviols era a inversão por ele estabelecida em sua abordagem. Da mesma forma como, no século XVII, as idolatrias foram objeto da exacerbada atenção dos extirpadores, agora eram estes que passavam à lupa do pesquisador, permitindo-lhe trabalhar o tema a contrapelo. A idolatria passava de “teimosa” a “resistente”, ao passo que a extirpação conhecia um percurso inverso, tornando-se emblema negativo da conquista e da colonização espanhola. Ou ainda, se o subtítulo colocava entre aspas o processo de “extirpação de idolatrias”, o título do livro deixava claro o status dado a estas últimas, mencionadas na qualidade de “religiões autóctones”. E **mais**: a uma extirpação intolerante e exclusivista teria sobrevivido uma maleável e sincrética religião andina, agora colonial, popular e clandestina²⁴. Esses apontamentos permitem notar o quanto ainda se está próximo da proposta analítica esboçada por Mariátegui. Contudo, enquanto este sugerira uma continuidade “religiosa” que teria conferido uma dignidade especular ao culto pré-hispânico, Duviols ia além e chegava a inverter os termos da equação proposta pelos extirpadores: sua intolerância significava insegurança, ao passo que a maleabilidade das religiões autóctones era o segredo de sua persistência. Essas considerações

²³ Idem. pp. 37-98.

²⁴ DUVIOLS, Pierre. op. cit. pp. 335-349.

seriam complementadas, como já foi mencionado, pela publicação e pela análise do *Manuscrito de Huarochirí*, realizado em parceria com Arguedas em 1966. Um texto que fora tão útil à labuta extirpadora de Francisco de Ávila poderia agora ser analisado sob uma nova luz a partir da abordagem proposta por esses autores em meados do século XX.

Deve estar claro a essa altura, contudo, que as considerações acima realizadas sobre a missão peruana supõem limitações por parte dessa historiografia. Em verdade, o próprio Duviols parece apontar para tanto na conclusão de sua obra: a perspectiva exclusivista dos extirpadores fundaria a estrutural incompletude de suas ações dada a resiliência das “religiões autóctones”²⁵. Como se viu, de Loaysa a Pedro de Villagómez, arcebispo limenho entre 1641 e 1671, o diagnóstico pessimista não sofreria alterações significativas e estaria presente num sem-número de autores. Em Acosta, como em Matienzo, em Toledo, como em Quiroga, as idolatrias vicejariam na clandestinidade, seriam um mal onipresente a castigar a cristandade peruana como um todo. Mudavam as modulações do discurso, permanecia seu conteúdo. Ora, Duviols não errava ao afirmar a existência de uma prática extirpadora obstinadamente frustrada. Mas quais seriam as consequências desse fato para a prática historiográfica? A análise acima esboçada da obra de Polo de Ondegardo pretende contribuir com essa discussão. Ondegardo é uma figura estratégica para a análise do período por sua condição de “especialista” no tema idolátrico. Quase todos os demais autores analisados o citariam em algum momento, a respeito dos mais variados assuntos e, principalmente, no que toca à “religião indígena”. Sua participação na constituição de um discurso e mesmo de uma prática extirpadores foi, portanto, inegável. Mesmo assim, é difícil colocar num mesmo plano formulações tão distintas quanto aquelas feitas, por exemplo, por um Martín de Murúa e por um Francisco de Toledo, autores que reivindicaram igualmente Ondegardo. Investigar a *natureza* do saber produzido por este funcionário real talvez torne possível uma análise sobre as continuidades entre os autores mencionados. Tal comunidade constituída em torno de um discurso idolátrico é de sumo interesse para compreender o mecanismo que fundava uma repressão estruturalmente frustrada, um panorama crítico que legitimava a própria empresa colonial.

Embora ligadas a uma cronologia distinta daquela adotada no presente trabalho, as formulações de Michel Foucault parecem ser de grande valia a esse respeito. Não se trata aqui de replicar as formulações por ele esboçadas em sua *Histoire de la sexualité*, mas tão somente de pontuar a importância por ele atribuída às relações entre poder e saber. O autor chegaria

²⁵ Idem. pp. 335-349.

mesmo a utilizar esses termos numa relação “hifenizada”: “poder-saber”²⁶. De acordo com a formulação um tanto radicalizada a esse respeito dada por Slavoj Žižek, é importante compreender o edifício foucaultiano do poder a partir da percepção do excesso inerente que o alicerça²⁷. O saber não é, portanto, um objeto à mercê das estratégias de poder, não se relaciona com ele de uma maneira exterior; é aquilo que constitui seu domínio, no interior do qual se relacionam dominação e resistência. O páthos manifesto numa “vontade de saber” fundamentaria um logos em tudo familiar às relações de poder.

Note-se, contudo, que tais formulações pretendiam-se válidas para um arco temporal que se iniciava no século XVII, ponto fundamental de muitos dos trabalhos de Foucault. Há de se chamar a atenção, no entanto, para a valia de muitas de suas afirmações para períodos que antecedem esse recorte²⁸. Aliás, o próprio autor parece pressenti-lo ao afirmar, por exemplo, a importância do Concílio de Trento na constituição de um saber sobre a sexualidade²⁹. A menção a Trento não poderia ser mais significativa com relação a tudo quanto foi dito acima. Como se viu, uma das estratégias fundamentais da virada ortodoxa peruana foi a menção às disposições tridentinas. Mas é interessante notar que o gesto extirpatório se iniciara no vice-reino antes mesmo da chegada desses decretos na região. Com Ondegardo, o tema das “religiões autóctones” nascia não apenas na forma de uma *ação* (a extirpação), mas também de uma *consciência* (a idolatria). Anunciar, ainda que em tom valorativo, a continuidade “religiosa” entre uma “ex-idolatria” e o catolicismo colonial significa ainda aderir a essa mesma consciência missionária reificando-a enquanto dado imanente.

Não se pretende defender, com isso, um relativismo absoluto que torne supérflua toda análise etnológica; ao contrário, o que se pretende reivindicar é o fato de o campo antropológico adquirir maior consistência quando colocado numa perspectiva histórica³⁰. Considerar as “religiões autóctones” ou a “idolatria” de um ponto de vista histórico supõe uma crítica do uso feito das próprias noções de “religião”, de “sagrado” ou de “fé” por parte de muitos pesquisadores. Com isso, é necessário contrapor-se a uma posição fenomenológica, expressa por autores tão distintos quanto Mircea Eliade, Rudolf Otto e Gerardus van der

²⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*. op. cit.

²⁷ ŽIŽEK, Slavoj. “Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional.” Em: DUNKER, Christian I. L. e PRADO, José L. A. (orgs.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005 [1997]. Trad. Sieni Campos. pp. 11-45.

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. op. cit. pp. 9-20.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*. op. cit. pp. 126-143.

³⁰ cf. MAZZOLENI, Gilberto. op. cit. SAHLINS, Marshall D. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 [1985]. Trad. Barbara Sette. GASBARRO, Nicola M. “Appunti per una critica storica dell’antropologia.” Em: AA.VV. *America latina: temi e problemi di antropologia*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato; Libreria dello Stato, 1992. pp. 291-334.

Leeuw³¹. Ora, creditar ao “fenômeno religioso” uma “essência numinosa” significaria submeter-lhe (e portanto limitar) qualquer análise histórica: a genealogia contrapõe-se à fenomenologia da mesma maneira que ao *factum* histórico contrapõe-se o *datum* religioso, à comparação diferencial opõe-se a analogia teológica. É interessante observar nesse sentido que a primeira crítica levantada a esse respeito por Raffaele Pettazzoni voltava-se tanto contra o idealismo encampado nos escritos de Benedetto Croce, quanto contra a fenomenologia de Eliade³². O historiador italiano reivindicava, por seu turno, a necessária historicização do objeto religioso, assentando as bases para um conjunto de formulações que viriam a ser conhecidas sob o rótulo de “Escola Romana de História das Religiões”. Angelo Brelich, Ernesto de Martino, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci, entre outros, avançariam nesses termos em suas pesquisas sobre os diversos aspectos da “vida religiosa”³³. Atentariam, em suma, à formação histórica e ocidental do “religioso” e de seus mecanismos de universalização em relação, também, aos contextos extra europeus.

A trajetória acima analisada de constituição do objeto idolátrico atende a esse propósito. Diferentemente de procurar na documentação ecos de uma pressuposta “religião autóctone”, a análise da trajetória compreendida entre a constatação inicial dada por Ondegardo e sua formulação mais acabada em Acosta (ou a prática extirpadora consolidada no século XVII) tem por objetivo restituir ao campo historiográfico sua viabilidade heurística. A relação que se pretendeu estabelecer nas duas partes deste trabalho entre a virada ortodoxa, a consolidação da soberania imperial e a gramatização linguística teve por objetivo estabelecer um panorama contextual o mais ampliado possível com o fim de conferir inteligibilidade às transformações observadas no Peru na segunda metade do século XVI. A nova política sacramental e catequética pretendida para a região pelo III Concílio Limenho não tinha sua autoridade firmada apenas sobre as disposições tridentinas, mas principalmente sobre um discurso idolátrico muito mais radicalizado que aquele proposto inicialmente por figuras como Santo Tomás. Está claro que autores como Quiroga ofereciam um panorama mais dissolvente acerca do tema, mas a esse propósito é interessante observar a temporalidade de seus *Coloquios*; na outra ponta, Sarmiento de Gamboa pode ser visto como um ponto de chegada (ao lado da legislação de Toledo e do *Memorial de Yuca*) de um processo de radicalização do discurso idolátrico. Tal era a difusão desse discurso em finais do século que, mesmo autores como Murúa e Oré, oriundos de ordens identificadas com a primeira evangelização, terminaram por

³¹ MASSENZIO, Marcello. op. cit. pp. 85-99. AGNOLIN, Adone. “Prefácio.” Em: MASSENZIO, Marcello. op. cit. pp. 11-33. Para uma crítica ao conceito de “sagrado” empregado por Otto, feita em termos não de todo estranhos a esses autores, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. op. cit. pp. 83-88.

³² MASSENZIO, Marcello. op. cit. pp. 146-156.

³³ Idem. pp. 156-187.

internalizar o dispositivo extirpatório em seus escritos. Ao mesmo tempo, contudo, que legitimava uma ação repressora por parte das autoridades missionárias, a idolatria era ela própria manifestação de um poder. Isso porque seu processo de constituição incidiu num campo de saber que preservava as superstições, idolatrias e feitiçarias de uma condição ameaçadoramente irrelata, fazendo delas objetos “seguros”, em termos culturais e epistemológicos, para a ação extirpadora. Para tanto, os missionários e funcionários civis lançaram mão do código religioso, campo discursivo de notório poder na segunda metade do século XVI.

Pensamento mestiço e sistema colonial.

A crítica da historiografia “indigenista” que predominou no Peru desde meados do século XX foi um dos motes da obra de Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, publicada em 1998. Formado num contexto em que a questão indígena fundamentou a experiência traumática propiciada pela ação do Sendero Luminoso, o historiador via no essencialismo que marcou a figuração do índio por aqueles autores uma expressão intelectual da intolerância senderista³⁴. Numa revisão sistemática do tema da “religião autóctone”, Estenssoro recuperou numa chave diversa uma série de objetos caros à tese da “resistência” indígena. Aliás, o próprio recorte cronológico por ele adotado atenderia a esse propósito. Para o autor, optar pelo estudo do período colonial seria um gesto significativo num panorama historiográfico como o peruano, marcado pela hipertrofia das análises dedicadas às culturas pré-hispânicas. Sendo assim, se num Wachtel a colônia era apenas um longo intermezzo entre os índios “autênticos” e seu ressurgimento contemporâneo, Estenssoro procurava conferir valor a esse período “médio” inaugurado em 1532. Dentro desse recorte, é interessante notar a reavaliação produzida com respeito a acontecimentos basilares para a historiografia por ele criticada. Se eventos como o *Taki Onqoy* ou as campanhas de extirpação foram trincheiras fundamentais na inversão historiográfica iniciada em começos do século XX, *Del paganismo a la santidad* foi centrado justamente nesses momentos, com o objetivo de afirmar uma crítica a essa abordagem. Contra a versão que apresentava os espanhóis apenas enquanto fontes documentais úteis à compreensão da cultura nativa, Estenssoro insistia no protagonismo por eles jogado na constituição da figura do índio.

Uma observação aparentemente marginal adquire, assim, grande significado quando colocada no interior dessa avaliação historiográfica. Poucas linhas depois de chamar a atenção do leitor para essas limitações conhecidas pela historiografia peruanista das décadas precedentes, Estenssoro contrapunha esse conjunto de autores a, entre outros, um

³⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. *Del paganismo a la santidad*. op. cit. pp. 19-28.

significativo especialista na história mexicana³⁵. No Peru, não apenas o campo acadêmico, mas também a própria identidade institucional da esquerda e do Estado teria se cimentado sobre uma figuração do índio depurada a partir de uma clivagem indissolúvel deste com relação à população de origem europeia. A busca pela essência indígena, pela pureza de suas tradições, legitimaria tanto as pesquisas arqueológicas em busca de um “passado original”, quanto o investimento etnográfico feito nas comunidades isoladas da região serrana. Por sua vez, os historiadores mexicanos teriam tomado um caminho diverso. Como indicativo paradigmático, tome-se o contraste existente, no campo historiográfico, entre tratamento dado a Maria de Guadalupe e aquele dispensado a Maria de Copacabana. Enquanto este caso remeteria ao limiar em que foram relegados os espaços discursivos mestiços, o caso mexicano atestaria o marcado interesse por parte dos autores locais a respeito desses mesmos espaços. Para atestar sua proposição, Estenssoro evocaria os escritos de Serge Gruzinski, autor do significativo título *La pensée métisse*, de 1999. Embora o livro fosse posterior à obra do mencionado historiador peruano, muitas de suas formulações encontravam-se já presentes nos títulos anteriores de Gruzinski. Ora, de modo análogo àquilo que seria propugnado por Estenssoro, Gruzinski enfatizava em suas obras a análise do período colonial mexicano. Em seu *La colonisation de l'imaginaire*, de 1988, o autor não apenas enfatizava esse tópico como ainda o articulava ao processo de “ocidentalização”, que teria imprimido marcas duradouras nas sociedades indígenas locais³⁶. É igualmente significativo o subtítulo de outra obra, por ele escrita em 1991 em conjunto com Carmen Bernand, intitulada *Histoire du Nouveau Monde*: a um primeiro volume acompanhado pelo subtítulo *De la découverte à la conquête, une expérience européenne*, seguiu-se uma segunda parte, *Les métissages*. Com sua referência a uma das obras fundamentais de Claude Lévi-Strauss, *La pensée métisse* apareceria como ponto de chegada dessa trajetória. Mas a referência ao antropólogo estruturalista não poderia distar mais daquela feita anteriormente por Wachtel: numa crítica que em muito se assemelhava àquela presente em Estenssoro, o historiador francês constatava a insuficiência de uma historiografia fundamentada numa posição essencialista com relação à população indígena. Contudo, convém analisar o significado dessa propugnada mestiçagem, seja com relação ao contexto de finais do século XX, seja para pensar o período colonial. Apenas assim é possível compreender as implicações de semelhante posicionamento para a leitura da época analisada na presente pesquisa.

Em que sentido o investimento num conceito macrotipológico como “mestiço” responde à significação coeva desse termo? Deixando de lado o caso mexicano, qual o espaço

³⁵ Idem. p. 26.

³⁶ GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. op. cit. pp. 409-412.

dedicado aos mestiços na sociedade que se constituía no Peru a partir do século XVI? O ponto de partida adotado por Gruzinski é inegável: houve de fato uma crescente população mestiça no período colonial, na Nova Espanha como no conjunto da América espanhola. Contudo, assim como ocorre a respeito da população indígena, não é possível fazer da mestiçagem um tema anexo às variações demográficas. Ou ainda, as resistências encontradas pela emergente população mestiça para afirmar-se na sociedade não são apenas reveladoras de uma distribuição de poderes, mas ainda de uma concepção a estrutural do todo social. A análise da legislação dada por Francisco de Toledo procurou estabelecer algumas considerações interessantes a esse respeito. Como se viu àquela altura, obedecia-se então a um critério jurídico distributivo, que conferia a cada “estado” uma situação proporcional à sua “inclinação natural”. As próprias considerações de Matienzo a respeito da legitimidade da servidão natural indígena corriam nesses exatos termos, o que revela um conjunto de concepções jurídicas aceitas socialmente. Nesse sentido, com relação à população indígena, o próprio Estenssoro já chamara a atenção para os riscos envolvidos na reificação dessa categoria, cuja funcionalidade coeva era manter essas populações numa posição subalterna, continuamente repostas nessa condição³⁷.

Se ao essencialismo indigenista levantam-se questões desse tipo, tanto maiores são as suspeitas que devem ser aventadas com relação à categoria “mestiço”. Se os índios ofereciam uma contraposição funcional à afirmação dos europeus enquanto patrocinadores do bem comum das repúblicas, o panorama tornava-se mais arriscado quando se tratava de situações intermediárias. Como foi visto acima, a captura dos costumes indígenas no interior de um universo religioso, jurídico e linguístico teve por efeito minorar a ameaça de uma alteridade radical. Contudo, o ideal antitético que era alimentado pela ação de missionários e de funcionários reais via-se dissolvido quando entravam em cena mestiços, ladinos ou mulatos. Estes não apenas demonstravam um domínio sobre os dois universos culturais em que circulavam, mas ainda punham em risco a própria negação daquela dualidade que se pretendia estabelecer. Diante de semelhante ameaça, as instituições coloniais, fossem elas eclesiásticas ou civis, responderam com muito menos estardalhaço do que ocorrera com as idolatrias ou com as *behetrías*. Essa diferente estratégia era sintomática a respeito do papel pretendido para os mestiços na sociedade colonial. Se no caso indígena tratava-se de instituir o excesso como fundamento mesmo do exercício colonizador-extirpador, no caso destes o que se encontrava em xeque era esse mesmo dispositivo. O silenciamento era então a tática privilegiada com relação aos mestiços. Vejam-se a esse propósito as medidas de exceção voltadas contra estes

³⁷ ESTENSSORO FUCHS, Juan C. “O símio de Deus.” op. cit.

na legislação de Toledo, o que corrobora um gesto que em muito se distanciava da tutela pretendida com relação aos naturais.

Se, por um lado, a noção de “mestiço” continha o signo da exclusão, há de se questionar ainda a valia do uso de uma macrotipologia contemporânea para uma sociedade em que pululavam as distinções de casta, de classe, de religião, de gênero etc. Em sentido estrito, “mestiço” dizia respeito a apenas uma das possíveis manifestações tomadas pelo amplo espectro populacional existente entre “índios” e “espanhóis”. Essa observação é tanto mais importante quando se atenta para a valorização dessas precisões na engenharia jurídica acionada com o fito de fazer valer a distinção estamental desejada. A obsessão pela definição exata da condição de cada sujeito, para o que concorriam caracterizações das mais diversas ordens, era justamente uma expressão da necessidade de manter a estabilidade social. Nesse sentido, a sugestão analítica avançada pelo historiador espanhol José Maravall parece ser de grande interesse³⁸. Embora aplicada pelo autor ao século XVII, o conceito de “barroco” parece apontar justamente para a maleabilidade de um sistema fundamentado na conservação de sua integração social, da estabilidade de suas fundações. A supressão da mestiçagem aparecia como regra necessária, ainda que impossível, para garantir a estabilidade tão buscada pelos cronistas peruanos.

Nesse sentido, em última instância, toda a *Historia* de Acosta pode ser compreendida justamente como uma tentativa de garantir esse equilíbrio³⁹. Esse emprego do conceito de “barroco” supõe um distanciamento perante aqueles autores que dele lançam mão como emblema da pluralidade que teria caracterizado a colonização americana⁴⁰. Ao contrário, trata-se de recuperar esse conceito em seu caráter *dirigido*, onde o problema da conservação se colocava na ordem do dia e a liberdade era considerada, no mais das vezes, como obediência voluntária ao poder constituído⁴¹. Essas observações parecem coadunar-se com a caracterização avançada também por Maravall a esse respeito, que se mostra particularmente interessante para compreender alguns aspectos da obra de José de Acosta. Claro está que não se pretende reduzir a riqueza dessa personagem a um conceito que sequer ser-lhe-ia plenamente aplicável em termos cronológicos. Ainda assim, o valor do conceito reside na possibilidade de questionamento por ele suscitada. Dessa forma, trata-se de recuperar o caráter “duplamente marginal” de Acosta à luz de sua trajetória marginalmente barroca (posto que associada à Reforma Católica e à “virada ortodoxa” peruana) e, ao mesmo tempo,

³⁸ MARAVALL, José A. op. cit. pp. 217-243.

³⁹ GLIOZZI, Giuliano. op. cit. pp. 311-317.

⁴⁰ SILVA, Janice T. da. op. cit. pp. 139-150.

⁴¹ MORSE, Richard M. op. cit. pp. 66-68.

marginalmente humanista (posto que associada à abordagem racionalista e humanista da alteridade americana). Assim, quando colocados em perspectiva, “mestiçagem” e “barroco” revelam o quanto a estabilidade e a integração social eram os conceitos hierarquicamente privilegiados no período em questão.

Ao mencionar, portanto, o significante “mestiço”, Gruzinski terminava por fazê-lo sem qualquer referência apropriada ao seu significado coevo⁴². O que não implica necessariamente num desajuste do conceito. Ora, assim como ocorrera em autores como Mariátegui ou Wachtel, também as opções feitas pelo historiador francês de finais do século XX adquirem um novo significado quando se leva em consideração o substrato contextual de seus escritos. Da mesma forma, portanto, como uma historiografia indigenista responderia ao influxo das lutas sociais observado em meados do século, também autores como Gruzinski estariam ligados ao momento finissecular, em muito diferente às décadas que o antecederam. Note-se, de imediato, o suposto de *tolerância* que acompanhava a ideia de uma “sociedade mestiça”. Ainda que referida à noção de “violência”, que teria dado forma ao processo de “ocidentalização” ali referido, a absolutização daquilo que era justamente o elemento proscrito da sociedade, terminava por ignorar as relações de força constituídas no bojo do sistema colonial. Em perspectiva com o reconhecimento acrítico dado pela historiografia anterior à categoria “índio”, um movimento análogo no que toca aos mestiços teria a dificuldade adicional de ter negada a essência daquilo que se propunha uma tipologia. Constituía-se, dessa feita, uma alteridade desprovida de qualquer substância, gelatina de condições humanas que flutuariam as igualmente problemáticas conceituações atribuídas a “índios” e “espanhóis”. Ao longo dessa argumentação, é importante notar a autodistância tomada pelo autor, que manifesta um respeito intercultural desprovido de significação política. Em última instância, a “mestiçagem” deveria dar conta de restituir os excluídos nas análises anteriores apenas em termos culturais. Tal movimento não é de forma algum estranho a um contexto marcado ao mesmo tempo pelo multiculturalismo e pelo momento multinacional do capitalismo⁴³. Ora, a referência ao conteúdo particular seria antes uma tela para o anonimato universal do capitalismo, apagadas as marcas específicas impressas às populações mestiças pelo sistema colonial. A própria “complexidade”, esvaziadora e perpetuadora, não seria indiferente a um culturalismo que dava as costas aos elementos econômicos, políticos e sociais de escala global⁴⁴. Trata-se, enfim, da própria tolerância, que em última instância termina por apresentar como um desvalor a

⁴² Sobre a justificativa do uso do conceito de “barroco”, cf. MARAVALL, José A. op. cit. pp. 41-61.

⁴³ ŽIŽEK, Slavoj. op. cit.

⁴⁴ Para uma crítica nesses termos ao culturalismo, cf. KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002 [1999]. Trad. Mirtes F. De O. Pinheiros. Sobre a “complexidade” multicultural, cf. BADIOU, Alain. op. cit. pp. 11-23.

própria política⁴⁵.

* * *

Num momento em que a própria teoria é posta em questão por uma historiografia nominalista ou hiperpositivista, voltar a essas questões conceituais talvez seja um gesto com *sentido*. Ora, a análise acima empreendida, a descrição do contexto peruano da segunda metade do século XVI, não se encontra de maneira alguma num campo estranho ao trabalho conceitual. De outra maneira corre-se o risco de atribuir um caráter fenomênico a fatos que são, pelo contrário, resultados de processos históricos. Vê-se dessa forma o quanto de pressuposto teórico existe na posição aparentemente mais “empirista”. Não é excessivo repeti-lo com relação ao objeto religioso: tomar as diversas manifestações religiosas por si, isto é, pressupostas em sua imanência numinosa, é um empirismo responsável por comparar aquilo que apenas é comparável ao cabo de um processo histórico. Como se viu, conceitos como o de “idolatria”, “superstição” ou “diabo” foram estratégicos na constituição de uma comparabilidade entre a religião dos missionários e aquilo que era por eles estabelecido como seu “objeto”, fruto de intermináveis negociações junto aos interlocutores indígenas. Ora, a analogia, que então fundamentava esse procedimento, não é exatamente esclarecedora em termos históricos; ao contrário, é a *comparação diferencial* que permite relevar em termos propriamente históricos o objeto “religioso”. Assim sendo, fica em aberto tanto o problema da gênese específica (histórico-cultural) da diferença, quanto a busca por uma igualdade com maior capacidade generalização. Note-se: “generalização” não se confunde com “universalidade”, a primeira apresentando-se como resultado de um processo histórico, a segunda reivindicando seu valor imanente.

A opção por trabalhar com alguns interstícios desse panorama, tais como as obras de Acosta e de Quiroga, resulta da constatação da valia que uma análise “limiar” possui na definição de determinados questionamentos. Isso fica claro no que toca ao tema religioso. Ali, a História das Religiões cumpre um papel propriamente historiográfico apenas na medida em que se centra nos limites da definição de determinados elementos da civilização Ocidental. A esse respeito, a relação travada por aqueles autores entre História e Antropologia parece tocar numa série de questões abordadas no desenvolvimento deste trabalho, que procurou justamente trabalhar com os limiares do processo de generalização dos códigos culturais europeus. Mas ainda o tema religioso não é capaz de abarcar de maneira satisfatória o

⁴⁵ A respeito da difusão da antipolítica no contexto peruano dos anos 1990, cf. DEGREGORI, Carlos I. *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001 [2000].

conjunto de questões com que se deu essa investigação. Em primeiro lugar, devido à própria impropriedade da distinção entre aquilo que hoje se considera como estritamente religioso e as demais formas da vida social. Como se viu a respeito do III Concílio Limenho, as decisões ali tomadas alinhavavam-se antes no campo administrativo que naquele propriamente doutrinal, a burocracia envolvida “governo das almas” estando na mira das reformas então pretendidas. Por seu turno, é de sumo interesse constatar a organicidade existente entre questões de fundo “jurídico”, “linguístico” e “religioso”. Embora uma distinção estivesse já em vias de implementação, é ainda um mero exercício expositivo separar tais domínios.

A mesma advertência avançada com relação à “religião” serve para os dois outros temas dessa investigação. Com relação ao direito, há de se atentar àquelas análises que terminam por naturalizar esse domínio. As analogia traçada por Acosta entre “religião natural” e “direito natural”, ambos passíveis de serem intuídos apenas pela reta razão, é resultado de um processo. Embora o código jurídico estivesse em ascensão na primeira Idade Moderna e em breve substituiria o próprio código religioso como forma prioritária de manifestação de uma consciência europeia, disso não decorre uma validade intrínseca do direito enquanto fenômeno efetivo. Em outras palavras, a vigência do direito não autoriza a reificação de sua referência à vida. Quando um Murúa ou um Acosta referem-se às *behetrias* indígenas, portanto, comportam-se de maneira semelhante ao que fora feito através da análise idolátrica da “religião indígena”: instituía-se um patamar mínimo *dentro* de um campo jurídico a partir do qual seria possível instituir um processo civilizador. Mas é interessante relevar os mecanismos que se propunham para tanto, para o que a documentação de Francisco de Toledo é de suma importância. Sua legislação não apenas concorre para apresentar o fundamento contextual da centralização política que então se processava em torno dos funcionários reais, mas também para indicar o caráter fundamentalmente ritual que conferia vigência às normas. Se a análise do religioso revelou seu caráter administrativo, a análise do governo revelou, ao contrário, o elemento glorioso que complementava essa administração. Nesse sentido é possível compreender o fato de anomia e ateísmo consistirem no horizonte conceitual subsequente de captura da alteridade radical no interior do acervo epistemológico e cultural europeu.

A linguagem, enfim, constitui um último momento dessa apresentação. Sua abordagem não poderia ser, contudo, mais estratégica. Se a referência da norma ou do numinoso à vida foi colocada em questão, é preciso fazer o mesmo exercício com relação ao logos. Ainda que balbuciente, a escrita e mesmo a linguagem nativas foram logo reconduzidas a um mesmo fundamento léxico-gramatical que as tornavam passíveis de uma intervenção normalizadora. Tratava-se não apenas de civilizar os costumes, mas ainda de instituir uma

conversação propriamente cortesã e política entre os índios. As consequências dessa abordagem não dizem respeito unicamente ao processo de gramatização das línguas indígenas, mas igualmente à natureza desse mesmo processo, que remonta à própria concepção ocidental de “linguagem”. Ora a relação entre gramática dos enunciados e economia da enunciação não pode ser vista senão como um resultado histórico que incide em sua própria generalização, manifesta na forma da latinização das línguas nativas.

Recuperar esse processo em seu conjunto sem prestar-se a reificações exige um exercício historiográfico que caminha necessariamente sobre o anacronismo, um trabalho do conceito que não se preste à fácil reificação do “real”. Questionar o objeto a partir de um ponto de vista limiar e, sobretudo, com recurso à uma visão ampla e não limitada por recortes excessivamente especializados, permite interromper o curso homogêneo e vazio de um tempo desprovido de significado. Alteridade radical, inexistente em si e para si, o passado apenas adquire existência na sua tradução atual.

Referências bibliográficas.

Referências documentais.

ACOSTA, José de. *De procuranda Indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987 [1588]. Trad. Luciano Pereña, V. Abril, Carlos Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos e F. Maseda. 2 vs.

_____. *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1590].

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora UnB, 1985. Trad. Mário da G. Kury.

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

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Novelas ejemplares*. São Paulo: Abril Cultural, 1970 [1613]. Trad. Darly N. Scorsienchi.

“Concilium Provinciale Limense.” Em: LISI, Francesco L. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990 [1582-1583]. pp. 103-227.

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

MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú (1567)*. Lima; Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967 [1567].

MONTAIGNE, Michel E. de. *Ensaïos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001 [1580-1588]. v. I.

Monumenta brasiliae. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957 [1553-1558]. v. II.

Monumenta peruana. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954-1961 [1565-1585]. vs. I-III.

MURÚA, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú, de sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946 [1590?-1600?].

NÓBREGA, Manuel da. “Diálogo sobre a conversão dos gentios do p. Manuel da Nóbrega.” Em: *Monumenta brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957 [1557]. v. II. pp. 317-345.

ONDEGARDO, Polo de. *El mundo de los incas*. Madri: Historia 16, 1990 [1571].

- ORÉ, Luis Jerónimo de. "Segundo Cántico del Símbolo Católico Indiano." Em: TAYLOR, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1598]. pp. 123-153.
- PAULO III. "Bula de Paulo III sobre la libertad de los indios." Em: DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1537]. Trad. María D. de la Peña. pp. 219-220.
- "Plática breve en que se contiene la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano." Em: TAYLOR, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1585]. pp. 53-66.
- POSSEVINO, Antonio. *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*. Veneza: Altobellum Salicatum, 1603 [1593].
- QUIROGA, Pedro de. *Coloquios de la verdad*. Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Casa-Museo de Colón; Seminario Americanista, 1992 [1563?-1565?].
- SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1560.
- _____. "Plática para todos lo indios." Em: TAYLOR, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1560]. pp. 27-37.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. Madri: Miraguano; Ediciones Polifemo, 2001 [1575].
- Tercero catecismo y exposición de la doctrina Cristiana por sermones*. Em: TAYLOR, Gerald *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1585]. pp. 71-116.
- TOLEDO, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru*. Sevilha: Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986-1989 [1569-1580]. 2 vs.
- TRUJILLO, Diego de. *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*. Sevilha: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1948 [1571].

VITORIA, Francisco de. *Relectio de indis. Carta magna de los indios. 450 aniversario, 1539-1989*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1989 [1539]. Trad. Carlos Baciero.

Referências historiográficas.

ADORNO, Rolena. *Guaman Poma: writing and resistance in colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença, 1993 [1990]. Trad. António Guerreiro.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007 [1995]. Trad. Henrique Burigo.

_____. *Estado de exceção. Homo sacer, II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004 [2003]. Trad. Iraci C. Poleti.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011 [2007]. Trad. Selvino J. Assmann.

AGNOLIN, Adone. “A ‘razão tênue’ de Montaigne.” Em: MONTAIGNE, Michel E. de. *Ensaaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001. v. I. pp. XXI-XXXIII.

_____. “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI.” Em: *Revista de História*. v. 144, 2001. pp. 19-71.

_____. *O apetite da Antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

_____. “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII.” Em: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 143-207.

_____. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2007.

_____. “Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar.” Em: *História Unisinos*. v. 13, n. 3, 2009. pp. 211-232.

_____. “Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente.” Em: *Revista Clío – Revista de pesquisa histórica*. n. 27-1., 2009. pp. 203-256.

ALBA, Ramón. “Prólogo.” Em: SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. Madri: Miraguano; Ediciones Polifemo, 2001. pp. 5-13.

ALONSO, Alicia e GONZÁLEZ, Laura. “Introducción.” Em: ONDEGARDO, Polo de. *El mundo de los incas*. Madri: Historia 16, 1990. pp. 7-25.

- ANDRÉS-GALLEGO, José e MORÁN, Manuel. "O pregador." Em: VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1988]. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. pp. 115-142.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 [1958]. Trad. Roberto Raposo.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1961]. Trad. Mauro W. Barbosa.
- ARMAS MEDINA, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilha: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.
- AZEVEDO, Francisca L. N. de e MONTEIRO, John M. (orgs.). *Raízes da América Latina*. São Paulo; Rio de Janeiro: Edusp; Expressão e Cultura, 1996.
- BACIERO, Carlos. "La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta." Em: PEREÑA, Luciano (org.). *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios: introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986. pp. 117-162.
- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009 [1997]. Trad. Wanda C. Brant.
- BARNADAS, Josep M. "A Igreja católica na América espanhola colonial." Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 521-551.
- BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, GUERRA, Maria, LADURIE, Emmanuel Le Roy e MORRISSON, Cécile. "Sur les traces de l'argent du Potosí." Em: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v. 45, n. 2, 1990. pp. 483-505.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1971]. Trad. Mário Laranjeira.
- BATAILLON, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976 [1965]. Trads. J. Coderch e J. A. Martínez Schrem.
- BAYLE, Constantino. "Introducción." Em: MURÚA, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú, de sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946. pp. 1-42.
- BERNABÉ, Renata C. "O período Sengoku e a chegada dos jesuítas no Japão." Em: *Estudos japoneses*. v. 33, 2010. pp. 133-144.
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1988]. Trad. Diana Sánchez F.

- _____ e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492-1550*. São Paulo: Edusp, 1997 [1991]. Trad. Cristina Murachco.
- BERTAZONI, Cristiana. "Representações do Antisuyu em 'El primer nueva corónica y buen gobierno' de Felipe Guaman Poma de Ayala." Em: *Revista de História*. n. 153, 2005. pp. 117-138.
- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1.
- CLINE, Howard F. "The Relaciones Geograficas of the Spanish Indies, 1577-1586." Em: *The Hispanic American Historical Review*. v. 14, n. 3, 1964. pp. 341-374.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. "Más allá del Incario: imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)." Em: *Colonial Latin American Review*. v. 14, n. 1, 2005. pp. 55-81.
- _____. "De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)." Em: *Revista de Indias*. v. LXVIII, n. 243, 2008. pp. 37-66.
- COLOMBO, Sylvia e SOARES, Gabriela P. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- COLLIN, Bruno, BARRANDON, Jean-Noël, GUERRA, Maria, LADURIE, Emmanuel Le Roy e MORRISSON, Cécile. "Sur les traces de l'argent du Potosí." Em: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v. 45, n. 2, 1990. pp. 483-505.
- CORDEIRO, Roberta H. R. *Dominicanos e jesuítas na emergência da tradição gramatical quéchua – século XVI*. Dissertação (mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- CURATOLA, Marco. "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkari." Em: *Alpanchis*. n. 10, 1977. pp. 65-92.
- DEGREGORI, Carlos I. *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001 [2000].
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: Edusc, 2003 [1983]. Trad. Álvaro Lorenzini.
- DUNKER, Christian I. L. e PRADO, José L. A. (orgs.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005 [1997].
- DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1987]. Trad. María D. de la Peña.
- DUVOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Lima; Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos; Éditions Ophrys, 1971.

- EGAÑA, Antonio de. "Introducción general." Em: *Monumenta peruana*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954-1961. v. III. pp. 7*-26*.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 [1939]. Trad. Ruy Jungmann. v. 1.
- ELLIOTT, John H. *O Velho Mundo e o Novo: 1492-1650*. Lisboa: Editorial Quercus, 1984 [1970]. Trad. Maria L. Filipe.
- _____. "A conquista espanhola e a colonização da América." Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 135-194.
- _____. "A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII." Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 283-337.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan C. "Les pouvoirs de la parole – la prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie." Em: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. n. 6, 1996. pp. 1225-1257. Trad. Charlotte C. L'Estoile.
- _____. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero, 2003 [1998]. Trad. Gabriela Ramos.
- _____. "O sítio de Deus." Em: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras; Minc-Funarte, 1999. pp. 181-200.
- FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Edusp; Fapesp; Perspectiva, 1995.
- FERREIRA, Jorge L. "Dilemas de um conquistador: Pedro Cieza de León e a conquista do império dos incas." Em: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. pp. 118-134.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Havana: Casa de las Américas, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1966]. Trad. Salma T. Muchail.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010 [1976]. Trans. Maria T. da C. Albuquerque e José A. G. Albuquerque.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. "La reforma del Concilio Tercero de Lima." Em: PEREÑA, Luciano (org.). *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios: introducción: del*

- genocídio a la promoción del indio*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986. pp. 163-226.
- GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no renascimento italiano*. São Paulo: Unesp, 1996 [1965]. Trad. Cecília Prada.
- GASBARRO, Nicola M. "Appunti per una critica storica dell'antropologia." Em: AA.VV. *America latina: temi e problemi di antropologia*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato; Libreria dello Stato, 1992. pp. 291-334.
- _____. "Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva." Em: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. vol. 62, n. s. XX, n. 1/2, 1996. pp. 189-221.
- _____. "Missões: a civilização cristã em ação." Em: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109.
- GERAB, Kátia e RESENDE, Maria A. C. *A rebelião de Tupac Amaru: luta e resistência no Peru do século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1993 [1987].
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1986]. Trad. Frederico Carotti.
- GLIOZZI, Giuliano. *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques: Théétète Éditions, 2000 [1977]. Trans. Arlette Estève e Pascal Gabellone.
- GONZÁLEZ, Laura e ALONSO, Alicia. "Introducción." Em: ONDEGARDO, Polo de. *El mundo de los incas*. Madri: Historia 16, 1990. pp. 7-25.
- GRESPLAN, Jorge L. da S. "Urbanização e economia mineradora na América: o caso de Potosí." Em: AZEVEDO, Francisca L. N. de e MONTEIRO, John M. (orgs.). *Raízes da América Latina*. São Paulo; Rio de Janeiro: Edusp; Expressão e Cultura, 1996. pp. 303-316.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [1988]. Trad. Beatriz Perrone-Moisés.
- _____ e BERNAND, Carmen. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: Edusp, 1997 [1991]. Trad. Cristina Murachco.
- _____ e BERNAND, Carmen. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1988]. Trad. Diana Sánchez F.
- _____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1999]. Trad. Rosa F. d'Aguiar.
- GUERRA, Maria, BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, LADURIE, Emmanuel Le Roy e MORRISSON, Cécile. "Sur les traces de l'argent du Potosí." Em: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v. 45, n. 2, 1990. pp. 483-505.

- HANKE, Lewis. *La lucha española por justicia en la conquista de America*. Madri: Aguilar, 1959 [1949]. Trad. Luis R. Aranda.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1936].
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002 [1999]. Trad. Mirtes F. De O. Pinheiros.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy, BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, GUERRA, Maria e MORRISSON, Cécile. "Sur les traces de l'argent du Potosí." Em: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v. 45, n. 2, 1990. pp. 483-505.
- LEDEZMA, Domingo e MILLONES FIGUEROA, Luis (orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madri; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2005.
- LEVILLIER, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso Argentino, 1942 [1935]. t. III.
- LISI, Francesco L. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Étude préliminaire." Em: MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú (1567)*. Lima; Paris: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967. pp. I-LXIX.
- _____. "Introducción." Em: TOLEDO, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru*. Sevilha: Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986-1989. v. 1. pp. 1-5.
- _____. "Introducción." Em: TOLEDO, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru*. Sevilha: Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986-1989. v. 2. pp. 1-5.
- MACCORMACK, Sabine G. *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- MACLEOD, Murdo J. "A Espanha e a América: o comércio atlântico, 1492-1720." Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 339-390.
- MARAVALL, José A. *A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Edusp, 1997 [1975]. Trad. Silvana Garcia.
- MARIÁTEGUI, José C. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005 [1925-1928]. Trad. Luiz B. Pericás.

- _____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular; Clacso, 2008 [1928]. Trad. Felipe J. Lindoso.
- MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005 [1998]. Trad. Camila Kintzel.
- MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma Antropologia histórica*. São Paulo: Edusp; Istituto Italiano di Cultura di San Paolo; Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1992 [1990]. Trans. Hylío L. Fernandes e Liliana Laganà.
- MÉNDEZ, Cecilia. "Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú." Em: *Documentos de Trabajo*. n. 56, 1993-1994.
- MILLONES FIGUEROA, Luis e LEDEZMA, Domingo (orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madri; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2005.
- MILLONES SANTAGADEA, Luis. *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVI)*. Madri: Alianza, 1987.
- MONTEIRO, John M. e AZEVEDO, Francisca L. N. de (orgs.). *Raízes da América Latina*. São Paulo; Rio de Janeiro: Edusp; Expressão e Cultura, 1996.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- _____. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural." Em: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.
- MORÁN, Manuel e ANDRÉS-GALLEGO, José. "O pregador." Em: VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1988]. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. pp. 115-142.
- MORRISON, Cécile, BARRANDON, Jean-Noël, COLLIN, Bruno, GUERRA, Maria e LADURIE, Emmanuel Le Roy. "Sur les traces de l'argent du Potosí." Em: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v. 45, n. 2, 1990. pp. 483-505.
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Trad. Paulo Neves.
- MURRA, John V. "As sociedades andinas antes de 1532." Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 25-62.
- NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras; Minc-Funarte, 1999.
- NUMHAUSER BAR-MAGEN, Paulina. "El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosi del s. XVI." Em: *Revista de História*. n. 138, 1998. pp. 27-43.

- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Unesp, 1992 [1958]. Trans. Ana Maria M. Corrêa e Manoel L. Bellotto.
- _____. "Prólogo." Em: ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1962]. pp. XV-CXI.
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru; São Leopoldo: Edusc; Editora Unisinos, 2004 [1993]. Trad. Domingos A. Donida.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza, 1988 [1982]. Trad. Belén Urrutia Domínguez.
- PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo de Cultura Económica, 1995.
- PEREÑA, Luciano (org.). *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios: introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.
- PERICÁS, Luiz B. "José Carlos Mariátegui e o marxismo." Em: MARIÁTEGUI, José C. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo, 2005. pp. 7-28.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. São Paulo; Bauru: Anpocs; Edusc, 2003.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. "Prólogo – Una relación inedita de la conquista del Peru: la cronica de Diego Tujillo, soldado de Pizarro em Cajamarca." Em: TRUJILLO, Diego de. *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*. Sevilha: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1948 [1935]. pp. 13-42.
- PRADO, José L. A. e DUNKER, Christian I. L. (orgs.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005 [1997].
- PRADO, Maria Lígia C. *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*. São Paulo: Edusp, 2004.
- PRODANOV, Cleber C. *Cultura e sociedade mineradora: Potosi (1569-1670)*. São Paulo: Annablume; Feevale, 2002.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [2000]. Trad. Karina Janini.
- PROSPERI, Adriano. "O missionário." Em: VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1988]. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. pp. 143-171.

- _____. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.
- RÉNIQUE, José L. *A revolução peruana*. São Paulo: Unesp, 2009. Trad. Magda Lopes.
- _____. “Flores Galindo y Vargas Llosa: um debate ficticio sobre utopias reales.” Em: *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. n. 45, 2010. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-45/flores-galindo-y-vargas-llosa-un-debate-ficticio-sobre-utopias-reales>. Acesso em 24/01/2011.
- RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy. “Estudio preliminar.” Em: QUIROGA, Pedro de. *Coloquios de la verdad*. Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Casa-Museo de Colón; Seminario Americanista, 1992. pp. 5-68.
- RESENDE, Maria A. C. e GERAB, Kátia. *A rebelião de Tupac Amaru: luta e resistência no Peru do século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1993 [1987].
- ROCHA, Márcio P. *O demônio renitente: demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII*. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 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.
- _____. “A interpretação das leis reais: ambiguidade e prudência no poder das autoridades locais na América do século XVI.” Em: *Revista Clio – Revista de pesquisa histórica*. n. 27-1, 2009. pp. 178-202.
- SABBATUCCI, Dario. *Politeismo*. Roma: Bulzoni, 1998. v. 2.
- SAHLINS, Marshall D. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 [1985]. Trad. Barbara Sette.
- SALAZAR-SOLER, Carmen. “‘Obras más que de gigantes’. Los jesuitas y las ciencias de la tierra en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII).” Em: LEDEZMA, Domingo e MILLONES FIGUEROA, Luis (orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madri; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2005. pp. 147-172.
- SANTOS, Eduardo N. dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. “As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas.” Em: *Revista de História*. n. 150, 2004. pp. 157-207.
- SCOTT, Heidi V. *Contested territory. Mapping Peru in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.

- SILVA, Patrícia F. *Entre matrimônios e concubinatos: relações de gênero no vice-reino do Peru, séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- SILVA, Janice T. da. *América barroca: tema e variações*. São Paulo: Edusp; Nova Fronteira, 1992.
- SKINNER, Quentin R. D. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1978]. Trad. Laura T. Motta e Renato J. Ribeiro.
- SOARES, Gabriela P. e COLOMBO, Sylvia. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- SOLODKOW, David. “Una etnografía en tensión: ‘barbarie’ y evangelización en la obra de José de Acosta.” Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/59113>. Acesso em 08/09/2011 [2010].
- SOUZA, Laura de M. e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TAYLOR, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1982]. Trad. Beatriz Perrone-Moisés.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial.” Em: *Revista española de antropología americana*. v. 37, n. 2, 2007. pp. 39-59.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*. Lima: s.n., 1941.
- VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1988]. Trad. Maria J. V. de Figueiredo.
- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard, 1977 [1971].
- _____. “Os índios e a conquista espanhola.” Em: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre de Gusmão, 1997 [1984]. Trad. Maria C. Cescato. v. 1. pp. 195-239.
- ZERON, Carlos A. de M. R. “Interpretação das relações entre *cura animarum* e *potestas indirecta* no mundo luso-americano.” Em: *Revista Clio – Revista de pesquisa histórica*. n. 27-1, 2009. pp. 140-177.

ŽIŽEK, Slavoj. "Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional." Em: DUNKER, Christian I. L. e PRADO, José L. A. (orgs.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005 [1997]. Trad. Sieni Campos. pp. 11-45.