



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

De Procuranda Indorum Salute:

**o discurso de José de Acosta sobre a evangelização dos
indígenas na América Hispânica Colonial**

Marciano Cordeiro de Souza

BRASÍLIA
07-2013

Marciano Cordeiro de Souza

De Procuranda Indorum Salute:
**o discurso de José de Acosta sobre a evangelização dos
indígenas na América Hispânica Colonial**

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de licenciado em História, sob a orientação da professora Dra. Susane Rodrigues de Oliveira.

BRASÍLIA

07-2013

Monografia de autoria de Marciano Cordeiro de Souza, intitulada “***De Procuranda Indorum Salute: o discurso de José de Acosta sobre a evangelização dos indígenas na América Hispânica Colonial***”, apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em História na Universidade Brasília, em 29/07/2013, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinalada:

Susane Rodrigues de Oliveira – Orientadora
Departamento de História, Universidade de Brasília

Professor Dr. Anderson Ribeiro Oliva – Examinador
Departamento de História, Universidade de Brasília

Marcos Aurélio de Paula Pereira – Examinador
Departamento de História, Universidade de Brasília

RESUMO

Esta monografia apresenta uma análise do discurso do jesuíta espanhol Jose de Acosta (1540-1600) sobre a evangelização dos indígenas, sistematizados no tratado *De Procuranda Indorum Salute* [1588]. Com base em conhecimentos teológicos e nas experiências vividas na América, Acosta desenvolveu um texto de caráter instrucional, motivador e doutrinador que estabelecia fundamentos e princípios para as ações de soldados e missionários envolvidos na tarefa de evangelização dos indígenas na América hispânica colonial. Na leitura deste tratado, buscamos analisar os sentidos e significados das práticas e representações que informam este discurso, bem como suas condições de produção e fundamentos políticos e religiosos.

PALAVRAS-CHAVE: discurso, evangelização, representações, indígenas, jesuítas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
CAPÍTULO 1 – <i>APÓSTOLOS X GENTIS</i>	11
CAPÍTULO 2 – “GUERRA JUSTA”, CASTIGOS E INTERVENÇÃO MILITAR PARA PREGAR O EVANGELHO AOS INDÍGENAS	18
CONSIDERAÇÕES FINAIS	35
FONTE DE PESQUISA	36
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	37
DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE	40

INTRODUÇÃO

Nesta monografia apresentamos uma análise do discurso do padre jesuíta José de Acosta (1540-1600) sobre a evangelização dos indígenas na América hispânica colonial, expresso em seu tratado *De procuranda indorum salute* [1588], escrito em Lima no ano de 1576. Este título, traduzido do latim para o português, significa “Para garantir a segurança dos índios”¹. Com base em conhecimentos teológicos e nas experiências vividas na América, Acosta desenvolveu um texto de caráter instrucional, motivador e doutrinador que estabelecia fundamentos e princípios para as ações de soldados e missionários envolvidos na tarefa de evangelização dos indígenas na América hispânica colonial. Segundo Castellón,

Acosta se ocupa de la naturaleza e índole del nativo de Indias, mostrando esperanza en los frutos que se obtendrán de su educación humana y espiritual. Previene contra todo lo que pueda comprometer la causa del Evangelio en Indias, en especial la guerra y la violencia. Insta a una sana provisión de cargos rectores a la vez que recomienda se mantenga el mayor número de instituciones indígenas. Asimismo, advierte cuán comprometida quedaría la causa evangélica indiana sin la santidad y ejemplaridad de los misioneros. Por último, ofrece directrices en cuanto a la catequesis y la pastoral de indios. Así queda constituido este denso libro, producto final de debates con los primeros expertos en peruanidad de la Congregación Jesuita de Lima. (1994, p. 05).

A Igreja Católica participou ativamente no processo de colonização hispânica da América. Além de exercer a tarefa de pacificação e evangelização das populações indígenas, os religiosos deixaram uma série de relatos escritos sobre suas experiências e visões acerca dos indígenas. Tais relatos, escritos por missionários, costumavam trazer um panorama da natureza e da cultura local, alimentando na Europa o imaginário daqueles que sonhavam em se aventurar na América. Uma das ordens religiosas que mais atuou nesse processo e que produziu uma série de relatos foi a dos jesuítas. Esta ordem, fundada por Inácio de Loyola em

¹ “La obra a la que nos referiremos se llamó en su edición de 1588 *De Natura Novi Orbis Libri Duo, et de Promulgatione Evangelii apud Bárbaros, sive de Procuranda Indorum Salute Libri Sex*. En principio, la obra tiene una doble finalidad: *ad extra*, se basa en la necesidad de rectificar prejuicios sobre Indias; es decir, a Acosta le parece necesaria la justa consideración antropológica para evaluar *per se*, sin comparaciones, la nueva realidad americana y a su protagonista el indio. *Ad intra*, el tratado se constituye en código de la ética colonial, si bien el Santo Oficio le quitó mucho de su acritud respecto a las censuras al estamento sacerdotal”. (CASTELLÓN, 1994, p. 05)

1534, denominada Companhia de Jesus, foi responsável por fazer missões evangelizadoras itinerantes em boa parte da América. Pela vasta experiência adquirida nesse processo, muitos jesuítas escreveram sobre suas passagens pelo continente americano, como forma de esclarecimento e prestação de contas à Companhia. A obra *De Procuranda Indorum Salute* foi produzida neste contexto, como resultado da experiência de Acosta e dos interesses da Companhia na América.

José de Acosta nasceu em Medina del Campo, na Espanha entre os anos de 1539 e 1540. Por volta dos 10 anos de idade ingressou na Companhia de Jesus, onde foi educado nos princípios católicos. Antes de chegar à América, Acosta também passou por várias cidades europeias: Salamanca, Plascencia, Coimbra, Valladolid, Segóvia e Roma. Em 1572 foi para o Peru, onde participou das tentativas de evangelização dos indígenas. Além disso, viajou por várias cidades da América colonial. Nomeado como visitador de colégios, pelo vice-rei Francisco de Toledo, viajou por Cuzco, Arequipa, La Paz, Potosí e Chuquiassca, tendo a oportunidade de conhecer as dificuldades que os missionários enfrentavam na conversão dos indígenas ao catolicismo (OLIVEIRA, 2001). Além do Peru, Acosta também percorreu algumas cidades mexicanas. Sua vasta experiência permitiu que escrevesse obras como *A História Natural y Moral de las Índias* [1590] e *De Procuranda Indorum Salute* [1588]. Como assinala Susane Oliveira,

Seus obras trataram basicamente de dois temas: reformulação da visão de mundo cristã, a partir do advento da América, e o trabalho de catequização dos indígenas na América. (...) Dentro de suas condições de possibilidades, ou seja, considerando-se as condições de seu tempo, de sua educação e circunstâncias pessoais, é que Acosta procede à apreensão do mundo americano. Como membro religioso da Companhia de Jesus, detém a autoridade desse local institucional de fala, já que esta, mediante uma série de procedimentos, determina o que pode e o que não pode ser dito, assujeitando seus membros, submetendo-os às suas regras e legitimando-os pela autoridade a eles concedida (2011b, p. 174).

Acosta escreve como um membro da Companhia de Jesus. Seu discurso se inscreve, portanto, nas regras de enunciação compartilhadas e autorizadas por essa instituição. É a partir deste lugar de visibilidade social que ele reproduz sentidos, significados e justificativas para as práticas de evangelização dos indígenas na América.

Nesta monografia apresentamos a análise de um extrato do *De Procuranda Indorum Salute*, traduzido para o português, na coletânea – *A conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos, século XVI*, – organizada por Paulo Suess (1992). Este documento possui 11 páginas e apresenta os seguintes subtítulos: *a. O antigo e apostólico método de evangelizar não pode ser exatamente aplicado aos bárbaros; b. Por que os pregadores de Cristo não fazem milagres agora como outrora na pregação dos gentios; c. Também o pouco mérito dos pregadores deve ser atribuído como parte da escassez de sinais; d. Da pregação entre os que já receberam a fé; e. Das expedições necessárias para pregar o Evangelho aos bárbaros; f. Com que direito podem os cristãos fazer expedições nos reinos dos bárbaros; g. O que é lícito aos cristãos nas terras dos bárbaros; h. Quando é lícito fazer guerras aos infiéis; i. Deveres do pregador evangélico com seus companheiros de viagem; j. Como deve agir o servo de Cristo na conversão dos infiéis; l. Três impedimentos que estorvam muito a conversão dos gentios* (ACOSTA, [1588] 1992, p. 564-585)

Nesta pesquisa apreendemos a obra de Acosta como um discurso, como um *ato de fala* impresso que produziu efeitos de sentidos a serem compreendidos observando-se as condições em que apareceram, ou seja, observando-se suas condições de produção². Nesse sentido, não se trata de ler e analisar o discurso como mera ilustração ou reflexo do real, mas sim como representação, como forma de conhecimento que atribuía sentidos à evangelização e às identidades e papéis dos atores envolvidos nesse processo. Nesta análise utilizamos, portanto, alguns elementos da Análise do Discurso. Segundo Orlandi, a Análise do Discurso busca compreender

como um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos. Essa compreensão, por sua vez, implica em explicar como o texto organiza os gestos de interpretação que relacionam sujeito e sentido. Produzem-se assim novas práticas de leitura. (2000, p. 26).

Neste trabalho buscamos analisar os sentidos e significados dos métodos de evangelização propostos por Acosta, observando suas condições de produção, refletindo, deste modo, sobre os seus fundamentos políticos e religiosos, sobre os significados das

² Podemos considerar condições de produção em sentido estrito e temos as circunstâncias da enunciação: é o contexto imediato. E se as consideramos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico, ideológico. (ORLANDI, 2001, p.30)

práticas sociais e das representações identitárias de indígenas e missionários que envolvem suas argumentações e justificativas para tais métodos.

Com a Análise do Discurso de Acosta buscamos também compreender o imaginário e práticas sociais envolvidas no processo de evangelização dos indígenas. Na acepção de Pesavento, o imaginário constitui “um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo.” (2005, p. 43). Este imaginário social torna-se “inteligível e comunicável através da produção dos ‘discursos’ nos quais e pelos quais se efetua a reunião das representações coletivas numa linguagem” (BACZKO, 1985, p. 311).

Acosta, como um sujeito de seu tempo, imbuído de autoridade de fala, como membro da Companhia de Jesus, exerceu um poder significativo sobre as práticas e imaginários dos soldados e missionários que viam para a América na tarefa de evangelizar os indígenas. Ao justificar e explicar como deviam proceder os missionários nesse processo, ele reproduz uma série de representações sociais que constituem matrizes e efeitos de práticas sociais. Dentre elas se destacam as representações dos indígenas e dos missionários que reconstróem identidades e demarcam diferenças e hierarquias sociais entre os atores envolvidos nesse processo. A representação é aqui entendida como “uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e compartilhado, que tem um objetivo prático e concorre para a construção de uma realidade comum a um conjunto social.” (JODELET, 2001, p. 08).

Esta pesquisa se insere no campo da História Cultural, na tentativa de analisar o imaginário e as representações que informam o discurso de Acosta. “Torna-se claro que este é um processo complexo, pois o historiador vai tentar a leitura dos códigos de outro tempo, que podem se mostrar, por vezes, incompreensíveis para ele, dados os filtros que o passado interpõe.” (PESAVENTO, 2005, p.42). Por meio do estudo do imaginário e das representações no discurso de Acosta esperamos contribuir com uma análise que desnaturaliza e historiciza os saberes construídos e difundidos sobre os indígenas e a evangelização na América colonial. Trata-se de saberes que foram tomados como evidentes e inquestionáveis sobre os indígenas e que puderam orientar as práticas de evangelização, constituindo-se como um dos dispositivos de estabelecimento do poder hispânico na América.

Esta monografia está organizada em dois capítulos: o primeiro trata das formas de evangelização que encontram justificativas e fundamentos nas representações dos indígenas e

dos missionários, respectivamente, como *gentis* e *apóstolos de Cristo*; já o segundo capítulo trata das formas de evangelização e as chamadas “guerras justas”, os castigos, as punições e a intervenção militar contra os indígenas. Buscamos o entendimento das condições de produção do discurso de Acosta na historiografia de língua hispânica e portuguesa referente ao período colonial.

CAPÍTULO 1

APÓSTOLOS X GENTIS

(...) é preciso pregar o Evangelho a todos os povos segundo o preceito e pregação do Salvador, e não há nenhuma porção de homens que o sumo Criador tenha deixado irremediável, segue-se que se há de utilizar algum novo método de evangelizar e que também seja adaptado ao novo gênero de homens. (ACOSTA, [1588], 1992, p. 573)

Jose de Acosta foi um importante teólogo de sua época, sua obra é marcada pela ortodoxia religiosa católica e pela tentativa de construção da imagem dos indígenas em consonância com o projeto hispânico de colonização e evangelização da América. A análise de sua obra permite compreender os interesses da Igreja Católica e da Coroa hispânica nesse projeto, além do modo como os soldados e missionários espanhóis viam, tratavam e se relacionavam com os indígenas na América. Deste modo, o *De Procuranda Indorum Salute* buscava orientar e justificar o modo como os missionários deviam proceder nas pregações do catolicismo entre as populações indígenas.

No período colonial, a Coroa espanhola e a Igreja Católica empreenderam esforços no sentido de uniformizar os procedimentos de colonização e evangelização dos indígenas nos territórios conquistados. Segundo Galter (2012), “tratava-se de repensar a condução daquela empresa tendo em vista a implantação de uma política sistemática de colonização, cuja finalidade envolvia os interesses dos homens que nela viviam: espanhóis e indígenas” (GALTER, 2012, p. 74). No início deste processo, diante da amplitude das populações indígenas, a Coroa Espanhola buscou implantar uma política mercantilista nas colônias utilizando-se, especialmente, da exploração do trabalho destas populações. Além disto, o desconhecimento da doutrina cristã por parte dos nativos era motivo suficiente para que as ordens religiosas se deslocassem até a América com o objetivo de evangelizar. Com tantos interesses envolvidos na conquista, colonização e evangelização dos indígenas na América, tanto a Coroa quanto a Igreja viram a necessidade de estabelecer uma padronização nas

condutas de gestão nas Índias ocidentais. Galter cita a promulgação, por Felipe II (1556-1598), das *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población de las Índias de 1573*³, como prova dessa tentativa de uniformização da gestão pretendida pela Coroa. Essa legislação “aprovada pela coroa tinha como uma de suas principais finalidades a padronização de condutas quanto à organização dos órgãos de governo, da produção, do comércio, da Igreja e da ação dos próprios indivíduos” (GALTER, p.75).

O vice-rei do Peru, Francisco de Toledo atuou também na padronização das práticas de extirpação das idolatrias nos territórios andinos, implantando as medidas administrativas exigidas pelo governo espanhol, contribuindo significativamente com as organizações missionárias na difusão da doutrina católica entre as populações indígenas deste vice-reino. Assim que chega ao Peru, “El virrey emprende – a partir del 24 de octubre de 1570 – su famosa visita general, considerada por Felipe II como instrumento esencial para la conversión de los índios” (DUVIOLS, 1977, p. 146). É neste cenário, de busca por práticas homogêneas, que Acosta escreve *De procuranda indorum salute*. Segundo a fonte de Paulo Suess, a redação desta obra só foi concluída em 1572, mas publicada em 1588 quando o padre já se encontrava em território espanhol. Isso se deve possivelmente ao controle das publicações e à censura promovida pela Igreja. Como assinalou Susane Oliveira,

A censura espanhola, um dos dispositivos mais explícitos desse poder de “fala”, controlava tudo o que podia ser publicado. Um de seus mais ativos e atuantes dispositivos institucionais, o Santo Ofício, desempenhou nesse contexto, esse papel de controle da sociedade, por meio da vigilância da leitura e publicação de obras (2001, p. 11).

Não por acaso, antes de ser publicada, a obra de Acosta passou pela avaliação e crivo das autoridades da Igreja Católica, para eventuais cortes e adaptações, e por isso só foi lançada quase duas décadas depois de sua redação. Nesse sentido, o tratado de evangelização, escrito por Acosta, revela, pelos cânones estabelecidos pela Igreja, o modo como a fala era controlada e selecionada, quando se tratava dos projetos missionários na América.

Na leitura do *De procuranda indorum salute*, recortamos para análise alguns enunciados que tratam dos objetivos, fundamentos e justificativas das formas de evangelização dos indígenas na América. Neste trabalho discutimos os sentidos e significados

³ Cf. Felipe II (1973, p. 80-93).

das práticas e representações que informam este saber acerca das formas de evangelização dos indígenas, observando as condições de produção destes enunciados, seus fundamentos políticos e religiosos, bem como as relações entre saber e poder que os perpassam.

Inicialmente identificamos que Acosta propõe três formas possíveis para evangelização dos indígenas na América. Como escreve o jesuíta em seu tratado,

Depois de muito meditar, cheguei à conclusão que podem ser aplicados três modos de pregação de Cristo entre os **bárbaros**, cuja justa proporção e conveniência é preciso examinar em todo cuidado. O primeiro é que, segundo o costume e o modo de agir dos **apóstolos**, confiando na graça de Deus, os pregadores vão aos **gentios** e preguem o evangelho sem irem acompanhados de nenhum aparato militar. Segundo, que os **ministros da palavra de Deus** não vão a **povos novos**, mas se dediquem aos que já estiverem sujeitos aos príncipes cristãos, seja justa ou injustamente. Terceiro, que vão e preguem Cristo onde ainda não foi anunciado, mesmo ajudados por soldados e tropas para defender suas vidas. Cada um destes três métodos tem suas próprias facilidades e dificuldade, nem é preciso pouca luz divina para entender, primeiro, qual deles deve ser aprovado ou reprovado; segundo, qual deve ser preferido aos outros, se todos puderem ser seguidos; finalmente, que medidas deve tomar o **servo de Cristo** em cada um deles. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 564. Grifos nossos.)

O enunciado acima trata especialmente das formas como deveriam agir os missionários na pregação do evangelho entre os indígenas. Na visão de Acosta as formas de atuação dos missionários deviam variar de acordo com a necessidade de acompanhamento ou não da força militar e do assujeitamento dos indígenas à Coroa espanhola, aos chamados “príncipes cristãos”. Neste sentido, sinaliza para a variedade de métodos usados no processo de conversão dos indígenas ao cristianismo.

Devemos notar que a variedade de métodos está articulada à construção/difusão de um imaginário acerca dos indígenas, ou seja, cada prática de evangelização corresponde a um conjunto de representações elaboradas sobre os índios. Nesta perspectiva, entendemos as representações (JODELET, 2001) como formas de conhecimento socialmente elaboradas e compartilhadas, que constituem, ao mesmo tempo, matrizes e efeitos de práticas e relações sociais. Não por acaso, a imagem dos indígenas neste enunciado varia entre *bárbaro* e *gentil*, trata-se também de um “novo gênero de homens”, como aparece na epígrafe deste capítulo. Acosta faz uso das representações dos indígenas construídas e difundidas também nas crônicas e outros discursos colonizadores de sua época (OLVEIRA, 2013). Esse

compartilhamento de representações constitui recurso ideal para dar legitimidade ao seu discurso, tornando-o inteligível e comunicável dentro de um quadro representacional já reconhecido e autorizado na América hispânica colonial para falar dos indígenas.

O discurso de Acosta, aqui entendido como um dispositivo de evangelização e colonização, também buscava modificar e eliminar a diferença cultural/religiosa dos indígenas. De acordo com Susane Oliveira, isto

Não deve ser, portanto, considerado como uma falha ou incapacidade ontológica de pensar do jesuíta, mas como uma maneira que ele encontrou de esboçar identidades. Isto porque, seu discurso sobre o Outro, sobre as fronteiras escatológicas e morais que separam espanhóis/cristão e incas/não-cristãos, é constitutivo também do processo de autodefinição e identidade dos colonizadores/cristãos na América. (2011, p. 188).

O *status* de bárbaro, atribuído aos indígenas, corrobora com a ideia de fragilidade dos indígenas e aumenta a responsabilidade dos missionários na obtenção de êxito em suas pregações, já que se trata de pregar o evangelho para aqueles considerados incapazes de aprender por si próprias e que necessitam da piedade divina e dos jesuítas. Acosta reiteradamente classifica os indígenas como bárbaros. Essa não era uma classificação utilizada somente pelos missionários, porquanto os colonos também se utilizavam dessa expressão para denominar os nativos americanos. Segundo Ludmila Gomides Freitas (2011), os colonos utilizavam a mesma expressão, mas com significados distintos. Os missionários usavam esse termo para se referir aos não cristãos, povos desprovidos de costumes e valores cristãos e civilizados, já depois de cristianizados os índios podiam ser vistos de outra forma e não deviam ser escravizados pelos colonos. Para boa parte dos colonos, os indígenas, até mesmo aqueles cristianizados, deviam ser escravizados, porque não deixavam de ser bárbaros, já que incapazes de se submeter e sujeitar-se às normas e costumes coloniais e escravistas, especialmente aos trabalhos forçados. Segundo Schell (2010), a discussão sobre a docilidade ou embrutecimento do indígena foi recorrente na América e perdurou durante séculos. Sendo assim, os embates entre clérigos e colonos pela tutela dos nativos eram recorrentes e pouco propensos a uma solução pacífica⁴.

⁴ No segundo capítulo desta monografia daremos também continuidade às discussões sobre esta imagem dos índios como bárbaros.

Ao tratar dos métodos de evangelização, o jesuíta aproxima a atuação dos missionários na América com a dos apóstolos dos tempos bíblicos. É neste sentido que Acosta destaca a tarefa dos jesuítas como a continuidade da obra dos antigos apóstolos. Assim ele escreve,

Onde Cristo ainda não foi anunciado demonstramos suficientemente como creio, o dever que há de continuar com esse método apostólico de evangelizar como sendo o melhor de todos. Mas quando pela adversidade da terra ou maldade dos homens não se consegue tanto, ao menos se deve aspirar a ele e procurar imitá-lo na medida do possível. ACOSTA, [1588] 1992, p. 571).

Deste modo, a imagem do missionário encontra um fundamento bíblico e histórico, na imagem dos apóstolos que receberam, nos primórdios do cristianismo, uma missão diretamente de Jesus Cristo para pregar o evangelho, o que demarca uma continuidade e identidade à obra dos missionários na América. No discurso de Acosta, o missionário jesuíta aparece como “apóstolo”, “ministro da palavra de Deus” e “servo de Cristo”. Estas representações reafirmam a identidade e missão dos jesuítas na América, em oposição à dos índios, já que tidos como *gentios* e *bárbaros*. Não por acaso, em pregações pacíficas sem o uso da força militar, os jesuítas são denominados como *apóstolos*, remetendo à imagem dos primeiros missionários – discípulos de Jesus Cristo – que nos tempos bíblicos deviam pregar o evangelho aos povos *gentis*.

O discurso de Acosta parece “ancorar” a imagem dos índios, como *gentis*, nas velhas representações europeias do não cristão, que aparecem na Bíblia caracterizando os povos pagãos, idólatras e infiéis ao cristianismo. Como explicou Jodelet, esse mecanismo de ancoragem “enraíza a representação e seu objeto numa rede de significações que permite situá-los em relação aos valores sociais e dar-lhes coerência” (2001, p. 39). Deste modo, a ancoragem acaba desempenhando a função de enquadramento da novidade aos esquemas antigos, ao já conhecido pelos missionários católicos.

As imagens de *apóstolos* e *gentis*, calcadas no discurso bíblico, estabelecem sentidos às práticas e identidades de missionários e indígenas neste processo de evangelização da América, delimitando hierarquias e papéis sociais. Como destacou Vainfas, “ao utilizarem também o vocábulo genérico de *gentil* para aludirem aos índios, os colonizadores inseriram os índios no imaginário cristão, classificando-os não a partir das tradições indígenas, mas do

ponto de vista europeu” (Apud PORTELA, 2011, p. 45). Nesta perspectiva, o missionário, denominado como *apóstolo*, devia assumir uma missão providencialista, estabelecida por Deus e, portanto, tida como legítima, verdadeira e inquestionável, já o indígena como *gentil*, encontra-se à margem da verdade, sua cultura é vista como errônea e, assim, está fadado, neste quadro de pensamento, a ter que aceitar o cristianismo e se submeter às verdades do evangelho, sob o risco de ser violentado ou punido.

A Europa do século XVI conheceu uma série de embates religiosos entre católicos e protestantes. O Concílio de Trento debateu as medidas a serem tomadas para a manutenção e expansão da fé católica. Neste cenário a Igreja Católica buscava manter o seu poder político-religioso, traçando como uma de suas metas a expansão da fé para os territórios de além-mar. Quando Acosta usa a expressão “ministros da palavra de Deus”, parece reforçar ainda mais estes ideais providencialistas que moviam as ações da Contra Reforma da Igreja na América, em um quadro de pensamento onde a Igreja e seus missionários são vistos como os únicos detentores do poder e saber espiritual, já que é um saber legado diretamente por Jesus Cristo, um personagem sacralizado no imaginário cristão como o porta-voz das verdades religiosas e morais.

Acosta faz parte de uma densa rede institucional montada para manter a soberania católica no ocidente. Nesse cenário da Contra Reforma católica, de disputas pela hegemonia espiritual, os jesuítas assumem a tarefa de soldados em uma batalha pela conquista espiritual de mentes e corpos. É neste sentido que Acosta se apoia nas representações que enaltecem e atribuem poder aos missionários espanhóis na América, evocando as imagens de “soldados de cristo”, “pregadores da vida eterna”, “militantes sob a bandeira de Cristo” e “ministros de Deus”. Ao reafirmar essa identidade dos jesuítas como “soldados de Cristo”, Acosta se apoia nos textos bíblicos para dizer que

nos exorta insistentemente com certa jactância o valente comandante da milícia celestial a que “nos mostremos em tudo como ministros de Deus, não só nas vigílias, nos jejuns, na castidade, na ciência, na longanimidade, na suavidade, no Espírito Santo, na caridade sincera, na palavra da verdade”, que depois recorda, mas também no que pensou aconselhar primeiro: “em muita paciência, tribulações, necessidades, (...) somos, no entanto, sinceros; por desconhecidos, somos bem conhecidos; por agonizantes, estamos com vida; por condenados, e, no entanto, estamos livres da morte; como tristes, nós que sempre estamos alegres; indigentes, porém enriquecendo muitos; como sem posses, nós que tudo possuímos” (2 Cor 6,3-10) (ACOSTA, [1588] 1992, p. 578.)

Os missionários devem se comportar como pregadores da palavra de Deus que, inspirando-se nos apóstolos, devem enfrentar todos os obstáculos, como verdadeiros soldados, disciplinados e pacientes, que se entregam totalmente sem nada a temer, no sentido de propagar e manter a fé católica nas colônias hispânicas⁵. A própria Companhia de Jesus buscava educar os seus membros no desenvolvimento destas atitudes de disciplina, devoção e dedicação para o ofício da evangelização.

Não surpreende que Acosta fundamente o seu discurso sobre o papel dos jesuítas na América em textos bíblicos, a fim convencer e argumentar a em prol da tarefa de evangelização dos indígenas. A citação da bíblia aparece como recurso importante na validação de seu discurso perante o público leitor (missionários em sua maioria) que tinha na bíblia as orientações de suas ações. É assim que Acosta convoca aos missionários ao dever de evangelizar por todos os lugares da terra, baseando-se no Livro de Mateus, na passagem que diz “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura (Mc 16,15)”. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 575.). A citação da bíblia é bastante reveladora do modo como o *interdiscurso* (ORLANDI, 2003) opera, ou seja, do modo como a presença implícita ou explícita de outros discursos opera nos escritos de Acosta, dando-lhe coerência, significados e inteligibilidade dentro de um universo discursivo controlado e autorizado pela Companhia de Jesus.

A bíblia para os católicos é vista como portadora de verdades reveladas por Deus e, portanto, inquestionáveis. Na época de Acosta, a interpretação do discurso bíblico já não era exclusividade da Igreja católica na Europa. No entanto, a interpretação difundida pelos padres ainda era bastante influente e carregada de autoridade, especialmente nas colônias hispânicas católicas. Acosta, enquanto membro da Companhia de Jesus, compartilha também dos poderes dessa instituição que lhe garante um lugar de fala legítimo e autorizado para citar a bíblia nas justificativas e indicações dos procedimentos de evangelização dos indígenas.

⁵ Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

CAPÍTULO 2

“GUERRA JUSTA”, CASTIGOS E INTERVENÇÃO MILITAR PARA PREGAR O EVANGELHO AOS INDÍGENAS

Com que direito, portanto, os cristãos entram ou podem entrar nos reinos do bárbaro? Respondo facilmente a quem me perguntar isso, pois não é preciso mais do que o próprio direito da natureza pelo fato de serem homens. A qualquer um é lícito se dirigir para onde quiser, e não se pode excluir da terra, que é de todos, o estrangeiro pacífico, que não molesta nem é suspeito. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 574).

Ao tratar das formas de evangelização dos indígenas na América colonial, Acosta atenta também para o fato dos missionários irem ou não acompanhados de soldados em suas pregações. Isso demonstra que nem sempre os pregadores eram recebidos amistosamente pelos indígenas. Nesse sentido, tratou também da inviabilidade de se pregar o evangelho sem a ajuda de soldados, pois, segundo ele, do contrário os missionários não conseguiriam cumprir com suas obrigações e morreriam desnecessariamente. Assim argumenta o jesuíta,

Convém, portanto, que com os soldados que vão equiparados com as provisões necessárias para a vida em entradas tão longas e perigosas, vão os pregadores da vida eterna, que militam sob a bandeira de Cristo, para resgatar da tirania de satanás as almas conquistadas para Deus. Não somente a razão mas também a própria experiência comprovada por longo uso demonstraram que é preciso esta união de soldado e missionário. Pois se há alguma esperança de salvação dos bárbaros, certamente está neste tipo de expedições. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 573.).

No século XVI, as ações militares contra os indígenas que oferecessem resistência à catequização encontravam fundamentos na concepção de que os povos não cristãos ou pagãos

representavam um ameaça à expansão do cristianismo, já que no imaginário cristão desta época, estes povos eram visto como aliados de Satanás, tido como o maior inimigo de Deus e da Igreja (OLIVEIRA, 2011).

No processo de sobreposição do cristianismo na Europa, os segmentos religiosos cujos pressupostos teológicos diferiam dos da religião Católica foram taxados de demoníacos e seus cultos hostilizados e perseguidos. A luta travada pelos seguidores da Igreja católica contra as demais religiões se baseava na premissa de que o Demônio, o maior inimigo da Igreja, representa o oposto de Deus e do Bem, sendo responsável pela maldade e o pecado que obstrui o caminho da salvação. As religiões não cristãs, vistas como demoníacas, segundo os teólogos da Igreja, confundiam e afastavam as pessoas da “verdadeira fé” professada por Jesus Cristo. Como bem observou Susane Oliveira, a religião era vista como elemento para separar, classificar e diferenciar os colonizadores dos colonizados.

A fé no Deus cristão e sua doutrina era o que distinguia os fiéis dos infiéis, os europeus dos ameríndios, os homens das mulheres, os civilizados dos bárbaros/selvagens; era, portanto, o parâmetro em que se assentava o princípio da exclusão e subjugação das populações ameríndias aos espanhóis. O espaço em que se dava essa exclusão era a Igreja: os que pertenciam a ela, estando ao lado de Deus/Bem, e os que não pertenciam, estando ao lado do Diabo/Mal (OLIVEIRA, 2012, p. 62).

Ainda segundo Delumeau (1989), todas as moléstias que afetavam a sociedade europeia do século XVI eram vistas pela Igreja como obra do Demônio e, portanto, como resultados da persistência de cultos e crenças não cristãs, o que legitimava a perseguição, punição e assassinato de seus seguidores, vistos como “agentes de satã”. Como observou Pimentel, os católicos acreditavam que o Diabo era o “responsável pelo avanço dos turcos”, que “inspirava os cultos pagãos na América, habitava o coração dos judeus, pervertia os heréticos e permitia que as tentações femininas” (2012, p. 39). Essa mentalidade de luta contra o mal impulsionou na Europa a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que não hesitou em usar métodos de violência, tortura, prisão e assassinato, para coibir a ação dos “agentes de satã”, especialmente dos hereges e mulheres consideradas “bruxas” e “feiticeiras”. Foi com essa mentalidade, de extirpar o mau, impedir o pecado e destruir o poder do Demônio, que a Igreja se instalou na América, estando disposta a acabar com as

religiões locais e a usar da violência quando julgasse necessário, para converter os indígenas ao catolicismo. O próprio Acosta, em sua *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590], já afirmava que o Demônio havia sido expulso da Europa e que passou a habitar a América, acometendo pessoas remotas e bárbaras (OLIVEIRA, 2012, p. 61).

Se para pregar o evangelho entre os indígenas era preciso ajuda militar, de soldados e tropas, e que assim havia a necessidade dos missionários “defenderem suas vidas”, podemos dizer que havia entre os indígenas aqueles que não aceitaram pacificamente a presença dos missionários e nem a imposição do cristianismo em suas comunidades. A historiografia renovada sinalizada para a variedade de reações dos indígenas em toda a América (STERN, 2006). Assim, não é possível reduzir ou generalizar a reação dos indígenas diante dos missionários e das práticas de evangelização. Na visão de Acosta havia obstáculos à evangelização dos índios e por isso não era tarefa fácil convertê-los ao cristianismo⁶. As notícias de que os índios já haviam reagido com violência à presença de missionários em suas terras, parece justificar, no discurso de Acosta, a intervenção militar dos espanhóis nos processos de evangelização. De acordo com o jesuíta,

Se os bárbaros, como muitas vezes costumam, sem terem recebido injúria, mas terem sido tratado humana e generosamente, persistem em prejudicar os nossos ou, faltando a sua palavra, planejam nossa morte, procuram derrubar nossos fortes, arrasar campos, destruir colheitas, incendiar navios, roubam dolosamente ou se negam a dar alimento ou tentam qualquer outro tipo de injúria, não só será lícito aos nossos se defenderem e protegerem, mas também ressarcir-se desses danos e vingar a afronta recebida e, se for preciso, agir com energia e reivindicar seu direito à guerra. Porque definimos como causa justa de guerra quanto, tendo sofrido injúria, o príncipe empunha armas (ACOSTA, [1588] 1992, p. 577).

O método de iniciar a evangelização dos indígenas, por meio da força militar e da violência, encontrava também ressonâncias nos discursos da época que legitimavam as chamadas “guerras justas” contra os índios no sentido de garantir a posse da Coroa espanhola sobre os territórios conquistados. Sobre essa questão foram empreendidos longos debates e

⁶ No entanto, observamos que este protagonismo dos povos indígenas, especialmente no período colonial, foi amplamente silenciado por uma história eurocêntrica e colonialista que construiu uma imagem dos índios como seres mais dóceis e submissos aos colonizadores e padres missionários.

disputas no período colonial. De um lado havia os colonos favoráveis à guerra contra os índios no sentido de dominá-los, domesticá-los e escravizá-los, tratando-os como seres inferiores, demoníacos, animais e selvagens; de outro havia a concepção de que os índios possuíam alma e humanidade, e que deste modo não deviam ser escravizados. Juan Ginés de Sepúlveda [1489-1565], um teólogo jurista da Coroa espanhola, foi um dos principais defensores da chamada “guerra justa” favorável à escravidão dos indígenas, com base nos estudos de Aristóteles, afirmando que os índios eram naturalmente inferiores e que por isso estavam destinados ao trabalho escravo (FIGUEIREDO JUNIOR, 2011). O seu principal opositor foi o frei Bartolomé de Las Casas, jesuíta que defendia a tese de que os índios tinham tanto direito à liberdade quanto os espanhóis, e que os espanhóis cometiam grande pecado ao submeter os indígenas ao trabalho escravo. Fazendo uso também da teoria de Aristóteles, Las Casas argumentava que os índios não se encaixavam no perfil de escravos naturais, pois possuíam capacidade de viver em sociedade e de aprender os princípios cristãos. Las Casas declarava publicamente que a Espanha devia sofrer consequências por não coibir as injustiças cometidas pelos espanhóis contra os indígenas. Assim escreveu Las Casas,

Creio que por causa dessas obras ímpias, criminosas e ignominiosas, perpetradas de modo tão injusto, tirânico e bárbaro, Deus derramará sobre a Espanha sua fúria e sua ira, porque toda a Espanha, bem ou mal, teve o seu quinhão das sangrentas riquezas, usurpadas à custa de tanta ruína e extermínio (LAS CASAS, 1564 *apud* TODOROV, 2003, p. 357).

O embate entre os dois teólogos revela o desconforto com relação à situação dos indígenas na sociedade colonial. Nesse cenário os indígenas parecem não ter voz ativa. Quem fala por eles são os teólogos e missionários que decidem e debatem o tratamento e destino de suas sociedades. Deste modo, o colonialismo, em sua vertente evangelizadora, manteve os indígenas à margem dos debates sobre sua própria existência. Discursos colonialistas como o de Acosta, que justificavam a guerra contra os indígenas, se perpetuaram ao longo do tempo na sociedade brasileira, chegando até mesmo aos dias atuais. São discursos que articulam saber e poder, que estabelecem relações de força na tentativa de implantação do governo colonial. Trata-se de “discursos fundadores” das práticas de violência e exclusão a que foram submetidos os povos indígenas em toda a América.

A expressão “guerra justa” foi utilizada para o conflito autorizado contra índios que porventura colocassem em risco a integridade de colonos. No entanto, as crônicas da época colonial também denunciam o uso arbitrário da força bélica, dos maus tratos e da escravidão dos indígenas nos processos de evangelização⁷. A crônica do indígena Felipe Guamán Poma de Ayala [1616] é bastante reveladora deste processo, já que foi produzida com o intuito de denunciar as atrocidades cometidas pelos espanhóis contra as populações andinas do Peru.

Adauto Novais (1998, p. 355) explica que neste cenário a “guerra justa” contra os índios encontrava fundamento sob três condições: causa justa, autoridade legítima de quem faz e a maneira correta de procedê-la. A declaração da causa da guerra devia ser anterior ao combate para uma análise da virtuosidade da finalidade. É improvável também que todos os motivos sejam declarados antecipadamente para que seja autorizada. Isso acabava abrindo uma brecha para que os direitos indígenas fossem suprimidos. Missionários como Acosta e Manuel da Nóbrega acreditavam na socialização indígena, defendiam castigos a possíveis faltas, mas acreditavam no aprendizado da fé católica por parte do nativo. Entretanto, não eram só os clérigos que reclamavam dos maus tratos sofridos pelos indígenas, alguns colonos também chegaram a acusar os padres e missionários de violência exacerbada contra os indígenas durante o processo de evangelização. No México os missionários liderados por Diego de Landa foram acusados de abuso no uso da violência ao descobrirem uma “traição” religiosa por parte dos Maias instruídos por eles (STERN, 1992, p.18). Neste sentido, a sociedade hispânica colonial constituía um espaço heterogêneo de práticas e concepções sobre os indígenas. Não surpreende que Acosta discorra sobre vários métodos de evangelização, tendo em vista a variedade de circunstâncias e opiniões sobre a evangelização dos indígenas.

Como já dito, o discurso de Acosta revela indícios importantes da resistência indígena à evangelização. Os estudos de Ronaldo Vainfas evidenciam as resistências indígenas ao colonialismo e evangelização na América. Ao falar das idolatrias insurgentes, cita a resistência neo-inca de Vilcabamba e Vitcos que aconteceu no Peru entre os anos de 1530 e

⁷ Várias guerras foram travadas na conquista de territórios indígenas e na escravização dos nativos, o que contribuiu no enfraquecimento e declínio da população indígena na América. Além disso, as doenças trazidas pelos europeus também contribuíram no declínio dessa população. Podemos citar a varíola, o sarampo, a gripe e a peste como responsáveis por epidemias que devastaram várias comunidades indígenas. (WACHTEL, 2008, p. 515)

1572, exemplos da resistência hostil, por parte dos indígenas, às tentativas de supressão de sua cultura. Os membros da antiga dinastia cuzquenha tentaram construir um novo governo dos Incas em território peruano, “inconformados com a vitória pizarista e com a entronização de soberanos ‘fantoques’ na capital do Tawantisuyo, o ‘império dos quatro quadrantes.’ (VAINFAS, 1992. p. 110). Assim, o império neo-inca tentou preservar sua cultura e expulsar o espanhol de suas terras. A resistência se manteve por 42 anos, mas depois da prisão e execução de um dos seus líderes, Tupac Amaru, ela foi definitivamente derrotada.

Outro movimento andino, conhecido como “idolatria insurgente” (VAINFAS, 1992), foi o Taqui Ongo que se manteve durante a década de 1560 no Peru central. Assim como a resistência neo-inca, o Taqui Ongo tinha como objetivo preservar a cultura local e externalizar a hostilidade nativa aos espanhóis. Este movimento assumiu o “caráter de uma ‘seita religiosa’ organizada e hostil à presença espanhola” (VAINFAS, 1992, p.115). Ambos os movimentos anunciavam a vitória dos antigos seres sagrados (huacas), com a derrota do deus do espanhol. Apesar da clara oposição à permanência espanhola em suas terras, o Taqui Ongo assimilou traços do cristianismo. Esses traços foram reinterpretados pelos membros do movimento, segundo Vainfas, numa tentativa de conseguir apoio do Deus cristão ou talvez de fazer uma analogia entre o xamã e o messias. Por meio dos chamados “visitadores das idolatrias”, a Igreja pôs fim ao movimento, capturando seus líderes e os condenando a penas como açoites e degredo. Eram comuns as pregações itinerantes por parte dos jesuítas, o que demandava muito apoio por parte do vice-rei local. Podemos citar o vice-rei Toledo, como figura determinante para a expansão das atividades de evangelização e extirpação das idolatrias no Peru.

Acosta diz ainda que o uso da força militar em auxílio aos pregadores do evangelho entre as populações indígenas da América era indicado pelos próprios indígenas que tinham interesse na segurança dos missionários que fossem doutriná-los. Não por acaso, o próprio título deste tratado, *De Procuradanda Indorum Salute*, traduzido do latim para português, significa “Para garantir a segurança dos índios”. Como justifica o jesuíta,

(...) os próprios bárbaros têm interesse que os nossos tenham trato com eles com a maior segurança e duração possíveis para poderem receber os ensinamentos da fé cristã e de sua própria salvação. É esta exatamente a

justificação do aparato e ajuda militar de que se falou. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 567).

Neste sentido, Acosta deixa entrever que os próprios indígenas reconhecem a importância do aparato e ajuda militar no processo de evangelização. Nesse discurso observamos que o jesuíta se coloca como porta-voz dos interesses indígenas, construindo e difundindo uma visão dos indígenas como cientes da importância da “segurança” militar nesse processo. É certo que, quem fala por eles é o jesuíta, é ele quem seleciona e oferece sentidos à fala dos indígenas nesse contexto de argumentos a favor da ajuda militar. A conversão dos índios ao catolicismo era vista como uma forma de livrar estes povos do pecado e da influência demoníaca e perversa de Satanás. Somente com a educação nos preceitos e costumes católicos e com a introdução do governo espanhol na América estes povos poderiam alcançar a segurança da salvação (ACOSTA, p. 575). Nesse sentido, o discurso de Acosta pode também revelar indícios de que a vontade dos indígenas não era homogênea e de que havia diferenças entre eles na aceitação da presença de missionários e soldados em suas comunidades. A necessidade de proteção e segurança contra a barbárie e as influências demoníacas são indícios valiosos da resistência à evangelização, da não aceitação, por parte de alguns indígenas, do domínio colonial e dos preceitos católicos que visavam modificar seus costumes e crenças.

Devemos destacar que a historiografia renovada vem revelando esta diversidade de relações estabelecidas entre os indígenas e os colonizadores espanhóis (STERN, 2006). Além das já discutidas formas de interação entre colonos e nativos, em que estes últimos ficaram em desvantagem, também foram identificadas relações de adaptação dos indígenas ao cenário colonial. Stern (2006) discorre sobre algumas situações em que os índios se aliaram ou mesmo obtiveram vantagem nas práticas comerciais com os colonos. Em regiões marginais do Paraguai não era incomum o casamento entre colonos e guaranis para o fortalecimento de alianças. Neste caso o autor chama atenção para o fato de que alguns colonos até defenderam a permanência da poligamia entre os guaranis. Em 1545, no auge do processo de extração de prata nas minas de Potosí, alguns indígenas souberam também se apropriar de minas e controlar o processo de fundição da prata e de sua comercialização. Stern (2006) ainda cita o transporte de alimentos e tecidos, como mercados em que os alguns indígenas puderam participavam ativamente no período colonial.

Segundo Acosta, além das práticas de pregação itinerante, para converter os indígenas ao cristianismo, os jesuítas tinham a missão também de manter as populações, já iniciadas, na doutrina católica. Após a conversão inicial, parecia necessário estabelecer uma relação de vigilância e controle para que os nativos não retornassem às suas antigas crenças. Isso evidencia a preocupação de Acosta com as possíveis “recaídas” por parte dos índios, o que arruinaria todo o trabalho missionário de Companhia de Jesus na América. Deste modo, Acosta destaca também que a manutenção das práticas de doutrinação entre os que “já estiverem sujeitos aos príncipes cristãos”, podia ser feita de forma justa ou injusta (ACOSTA, [1588] 1992, p. 571.). Isso significa que o jesuíta reconhece que algumas práticas de manutenção do catolicismo entre os indígenas não eram justas, provavelmente ele se refere às práticas de violência e aos castigos que os padres acometiam àqueles que se desviavam dos princípios e padrões de comportamento prescritos pelo catolicismo.

Essa necessidade de controle e vigilância sobre as populações recém-doutrinadas constitui também indício revelador da resistência indígena à evangelização. Como observou Vainfas, os índios mexicanos, mesmo após a conquista, não deixaram por completo suas práticas e crenças religiosas. Este autor identificou na América a permanências de antigos cultos e crenças indígenas: as idolatrias ligadas a relicários, como “baús domésticos” que serviam de união entre as sociedades e seus deuses; o “batismo” indígena, que servia para escolher o nome da criança segundo o calendário sagrado dos mexicanos; os ritos ligados ao casamento; o conselho da família; as libações; as antigas orações antes dos afazeres mais importantes e o culto aos ancestrais. (VAINFAS, 1992, p. 110). É sob tais práticas que parece também repousar a justificativa e preocupação de Acosta com a manutenção do catolicismo entre os povos já convertidos. Neste sentido, o jesuíta apresenta as seguintes recomendações aos religiosos e missionários:

Em resumo, deve cuidar sobretudo de duas coisas: primeira, que pela palavra e de fato cuide da salvação dos seus, o quanto puder; segunda, e principal, que lhes recomende séria e repetidamente o cuidado dos infiéis e neófitos, para que ao serem ultrajados pela injustiça dos nossos ou molestados com suas ofensas não blasfemem o nome da religião cristã. Segundo os princípios anteriormente expostos lhe ensinará o que é lícito ou ilícito, o que está certo e convém que façam, e, embora sejam soldados, admoesta-los-á, no entanto, que têm de cumprir de alguma maneira com o dever dos apóstolos. Finalmente, se esforce o servo de Cristo por todos os meios que os cristãos, se não lutam por Cristo como devem, pelo menos não lhe façam uma guerra implacável, “tendo se tornado um laço (como está escrito) para a sentinela, uma rede entendida no tabor” (Os 5,1). (ACOSTA, [1588] 1992, p. 579.).

Na visão de Acosta, o processo de evangelização dependia também da postura dos soldados que acompanhavam os missionários. Preocupado com a imagem da Igreja e dos religiosos perante os indígenas, atribui ao missionário a obrigação de vigiar e instruir os soldados para que não blasfemem ou façam guerra injustamente contra os indígenas. Os soldados envolvidos neste processo deviam estar em sintonia com os objetivos dos missionários. Dessa forma, observamos que até mesmo as palavras e atitudes dos soldados e missionários deviam ser pautadas nos princípios religiosos, de modo a constituir exemplos de conduta católica para os indígenas, ou seja, o processo de evangelização dependia também de um controle e vigilância dos próprios sujeitos envolvidos nessa prática, que deviam a todo tempo dar exemplos de conduta cristã para os indígenas.

Ainda segundo Acosta, era papel dos missionários pregar o evangelho, orientar os soldados que com eles percorriam os territórios indígenas, para que não cometessem abusos. Caso algum abuso fosse cometido pelos soldados, o religioso devia resguardar a Igreja de qualquer culpa, a fim de evitar que tais ações atrapalhassem o processo de conversão e/ou manutenção dos indígenas na fé católica. Neste sentido, o missionário devia se preparar para qualquer adversidade. O processo de evangelização exigia muitas habilidades, além da simples oratória.

Em vários momentos os interesses de alguns soldados e colonos entraram em choque com o dos missionários. Surgiram intensas disputas pela tutela dos indígenas, que ocasionou vários debates e conflitos. Muitos espanhóis vieram para a América a fim de acumular riquezas e desenvolver atividades econômicas (mineração, agricultura, pecuária, etc.), e para isso acabaram cometendo abusos, escravizando e explorando o trabalho indígena, impondo obstáculos à atuação dos jesuítas. Enquanto para os jesuítas “o trabalho do índio significava a manutenção do aparelho administrativo e econômico da catequese (motivo único e final da tarefa jesuítica), para os colonos o trabalho indígena significava a própria sobrevivência” (PINHEIRO, 2007, p. 37). Tais abusos, cometidos por colonos contra os indígenas, não eram bem vistos pelos missionários. Com analisou Signes,

Os missionários discriminavam os colonos, em seus trabalhos apostólicos, focando a injustiça da exploração dos índios. Enquanto que os encomenderos

exerciam pressão política sobre os padres e colocavam os índios contra os mesmos, afirmando que estes só desejavam acultura-los para depois retirá-los de suas terras e impor-lhes tributos. (2009, p. 06).

Acosta fala ainda da conduta moral que se esperava de um missionário: “paciente, benigno, humilde, generoso, continente, manso, mas sobretudo ardendo em amor a Cristo e a seus irmãos” (ACOSTA, [1588] 1992, p. 580). Nessa perspectiva, o evangelizador devia agir como um pai para os indígenas. Sua atitude devia constituir exemplo de conduta moral e que assim deviam interferir nas injustiças cometidas pelos colonos e soldados contra os indígenas. Já quando se tratava de punir os indígenas, Acosta recomenda que os missionários não aplicassem diretamente castigos ou punições. Como escreve o jesuíta,

Nada ganhar melhor a confiança das almas do que a benevolência, de maneira que te esforces por ganhar com os fatos a quem quiseses que escute tuas palavras. Por isso Cristo manda aos apóstolos que vão pregar que curemos enfermos, limpem os leprosos, expulsem os demônios e deem de graça o que de graça receberam, dando a entender que o caminho mais seguro para atrair os homens ao Evangelho é a bondade e a beneficência. Os infiéis, os catecúmenos e os neófitos vejam no missionário um pai e um defensor; interceda sempre por eles perante o capitão e o magistrado; defenda-os das injustiças dos soldados; proveja-os na pobreza mesmo com a própria escassez. Se for preciso impor algum castigo, que não seja ele próprio o executor. Entesoure mais como pai para filhos e não só de suas coisas, mas que se entregue a si mesmo de boa vontade para a salvação de suas almas, ainda que amando mais seja menos amado (2Cor 12,15). Nem busque o donativo mas o fruto (Fl 4,17). Não se pode dizer quão eficaz para persuadir é a caridade e as entranhas dignas de um apóstolo. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 580).

Castigos e punições físicas também faziam parte dos métodos de evangelização dos indígenas. Não surpreende que a Acosta recomendasse também aos missionários que submetessem os indígenas a castigos e punições físicas, caso apresentassem comportamentos desviantes. No entanto, ele recomenda também cautela na aplicação destes castigos, a fim manter uma imagem paterna dos missionários como salvadores dos indígenas. Provavelmente para não inspirar o ódio e vingança contra os missionários, para que eles não fossem vistos como violentos e injustos perante os indígenas, deviam contar com a ajuda de outros nesse processo. Mais uma vez observamos que Acosta se preocupa com a imagem e atitude dos missionários perante os indígenas, destacando-a como um elemento importante no processo

de evangelização. O próprio jesuíta se colocava assim como exemplo de virtude e comportamento cristão que devia ser imitado pelos indígenas para alcançar a remissão dos pecados e por fim a salvação.

Ainda dando recomendações no tratamento com os indígenas, Acosta defende a prudência ao confiar no indígena, pois, segundo ele, há casos de evangelizadores que confiaram demais e acabaram por ter prejuízos (ACOSTA, [1588] 1992, p. 580.). É nesse sentido que Acosta defendia também a ajuda militar no processo de evangelização. Informado pelos relatos de experiências de outros missionários na América, e também por sua própria experiência, Acosta pôde constatar a recusa de alguns indígenas em se manter nos ensinamentos dos missionários. Os jesuítas foram responsáveis por diversos relatos de viagem, que nem sempre eram animadores. Maxime Haubert destaca que alguns indígenas se recusaram a todo custo ao convívio com europeus e à catequese. O autor diz ainda que os Charruas, que viviam entre a costa e o Uruguai, os *pampas* e *patagones*, ao sul de Buenos Aires, *mocobís*, *abipones* e *guaicurus*, a oeste e ao norte de Assunção, eram todos temidos pelos colonos (1990, p. 39). Acosta fez várias viagens pelo interior da América e conheceu a fundo a rotina de índios e colonos. Martinez (1989) fala que estas viagens foram importantes para que Acosta conhecesse de perto as condições de vida de índios e espanhóis, e ver o trabalho indígena nas minas de mercúrio em Huancavélica e nas de Prata em Potosí.

Acosta afirma intensamente em seu discurso a imagem dos indígenas como bárbaro, como incapazes de se tornar plenamente civilizados e seguir os preceitos cristãos sem o controle, vigilância, punição e atenção dos missionários. Segundo Acosta,

Mas muito diferente a situação de nossa época. Pois aqueles a quem é anunciada a fé são inferiores em tudo, em razão, cultura, autoridade. e os que a anunciam são superiores e levam vantagem pela antiguidade de sua religião, por seu grande número, engenho erudição e outros muitos meios de persuasão”. ([1588] 1992, p. 568.).

O enunciado acima, ao re-afirmar a imagem dos indígenas como inferiores em razão, cultura e autoridade, acaba também corroborando com as práticas de evangelização propostas por Acosta. A construção desta imagem constitui assim elemento importante na legitimação

das práticas de evangelização e na reafirmação da autoridade e superioridade dos missionários e espanhóis na América. Nessa perspectiva Acosta afirma também que

estes povos, acostumados a viver como animais, sem pactos e sem compaixão, são sinais de tão pouca humanidade, pois cada um age tão temerariamente deixando-se levar por seu capricho. Para com os hóspedes e estrangeiros não observam nenhum direito dos povos, pois nem sequer entre si conhecem as leis da natureza. Por isso confiar-se à razão e arbítrio deles seria como fazer amizade com javalis e crocodilos. ([1588] 1992, p. 572).

Não por acaso, em outro enunciado Acosta também fala dos indígenas em tom depreciativo, comparando-os a animais ferozes, reforçando assim as ações duras violentas no trato dos indígenas. Assim escreve o jesuíta,

Pois os bárbaros, como que compostos de natureza humana e de fera, por seus costumes não parecem tanto homens como monstros humanos, de modo que com eles se deve estabelecer um relacionamento que seja em parte humano e liberal, em parte duro e violento, enquanto for necessário até que, superada a sua ferocidade nativa, comecem pouco a pouco a se amansar, disciplinar e humanizar. (ACOSTA, p. 573).

Ao aproximar os indígenas dos animais, destituindo-lhes a humanidade, Acosta, estabelece uma hierarquia e distinção fundamental entre os espanhóis e os indígenas, baseada na velha oposição já traçada por Aristóteles entre cultura e natureza, razão e emoção, onde o polo dominante e superior é sempre o da razão e da cultura. Essa distinção implica na justificativa e legitimação do direito dos espanhóis em dominar os indígenas e seu território. Trata-se de uma distinção que teve seus efeitos sobre as práticas de exclusão, opressão, inferiorização e até mesmo de assassinato de indígenas no período colonial. É nesta perspectiva que Acosta justificativa a intervenção dos espanhóis na América:

(...) as nações dos bárbaros (...) têm necessidade dos estrangeiros para organizar devidamente sua república, inclusive para que possam ter uma república digna deste nome, pois, por estarem vivendo mais como feras, lhes será feito antes um benefício atraindo-os à vida social e às leis adaptadas às exigências da natureza, e se opuserem é justificado compelir de alguma maneira mas sem recorrer à escravidão e ao assassinato. (ACOSTA, p. 575)

Segundo Susane Oliveira, a noção de “lei natural”, no imaginário cristão do século XVI, usada no entendimento dos comportamentos humanos, encontra fundamentos em preceitos sagrados e essencialistas que afirmam a existência de um padrão universal para os comportamentos humanos na história,

excluindo a multiplicidade como algo da ordem do demoníaco e do caos. Os comportamentos que fogem dos padrões impostos pelo cristianismo são tidos como inadequados, ou seja, *contra a natura*, já que a Lei a ser seguida é somente a Lei de Deus, tida como natural e universal. (...) como o “gentio” desconhece Deus, ele não pode ter leis, e só pode entrar para o rebanho divino sabendo as leis da Lei, e para isso era necessário auxílio externo. (OLIVEIRA, 2012, p. 101).

No discurso de Acosta essa ajuda deve vir dos estrangeiros, ou seja, dos missionários e soldados espanhóis, tidos como instrumentos da divina providência na América. Essa visão de Acosta encontra fundamento também nas concepções de Tomás de Aquino que no século XIII já afirmava a existência de uma lei universal e natural normatizadora dos comportamentos humanos. Na perspectiva desse teólogo,

A natureza e todas as criaturas são vistas como submetidas a essa lei divina e moral. Qualquer comportamento que não esteja em conformidade com essa “lei natural” representa, na perspectiva cristã, uma forma de pecado e ameaça à harmonia e ordem do universo instituída por Deus, constituindo uma afronta às leis divinas e, portanto, a um poder sacralizado reconhecido como superior aos seres humanos. Daí deriva toda a evidência, autoridade e poder que visa encobrir o caráter de construção/invenção política da chamada “lei natural” modeladora/homogeneizadora dos comportamentos e práticas de homens e mulheres (OLIVEIRA, 2012, p. 101).

Não por acaso Acosta reafirma a ideia de lei da natureza em seu discurso, a fim de justificar e legitimar o controle e domesticação dos indígenas, com base em argumentos sagrados e inquestionáveis para os cristãos católicos de seu tempo. O imaginário sobre os indígenas, como bárbaros e animais desprovidos de leis naturais, era bastante recorrente na América espanhola. É com base nessa visão que os Jesuítas deviam se empenhar na tarefa de evangelização dos indígenas, a fim de restituir-lhes a humanidade e redimi-los do pecado. Então, o ideal missionário era a pregação por todos os lugares da América, para adequar os índios ao modo de vida europeu. Como assinalou Iglesias, para “lograr su salvación era

necesario acabar con la idolatria y los sacrificios humanos. Este hecho implica um proceso de cambio mental y de deculturación o aculturación, según queramos entenderlo” (1988, p. 25).

Acosta também admite que a língua nativa e a pouca capacidade dos indígenas em compreender raciocínios complexos exigia grande e incansável esforço dos missionários. Deste modo, o jesuíta explica como devem proceder os missionários nas pregações:

Primeiro, que a palavra anunciada, seja por interprete fiel, seja por si mesmo, se puder conseguir. Quanto a isto não ensine muitas coisas, nem difíceis, mas poucas e repetindo muitas vezes os elementos da palavra de Deus como se ensinasse a crianças; e seguindo o modelo do Mestre Francisco Xavier, lhes repetirá, na língua do país e familiar a eles na medida do possível, e irá fazendo perguntas a eles de maneira atraente. Se descobrir em alguém um pouco de engenho e juízo, inicie discussões não muito filosóficas, mas de preferência populares. Usará sinais externos. Cerimônias e todo o culto eclesiástico para melhor instruir homens de tão pouca inteligência. Fará algumas vezes sermões públicos nas datas estabelecidas, outras vezes conversas privadas. (ACOSTA, [1588] 1992, p. 575.).

Esse método de pregação encontra embasamento nas concepções pedagógicas difundidas nos colégios jesuíticos na Europa, baseadas em perguntas, repetições e memorizações, sem espaço para o questionamento dos ensinamentos. Ao conceber o indígena tal qual uma criança, o jesuíta vê a possibilidade de aplicação dos mesmos métodos usados na educação infantil em seus colégios na Europa. Mais uma vez Acosta faz uso de uma imagem inferiorizante dos indígenas para justificar os métodos de atuação dos missionários. No século XVI, os jesuítas concebiam as crianças como “papéis em branco”, “ceras virgens”, em que tanto se desejava escrever e inscrever⁸. Havia se propagado entre eles a crença de que as crianças constituiriam uma “nova cristandade”. É nessa perspectiva que Acosta compara os indígenas às crianças, parecendo enfatizar a importância e a facilidade de convertê-los ao catolicismo, já que no seu imaginário a criança, como ser desprovido de valores e cultura, era capaz de aderir a qualquer crença e costume lhe fosse ensinado com rigor e disciplina, para assim tornar-se um adulto ideal (CHAMBOULEYRON, 2004).

Os jesuítas deviam afastar os indígenas de seus antigos cultos e remodelá-los segundo os costumes e princípios católicos e colonizadores. Para isso investiram também no estudo da

⁸ Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil Quinhentista. In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das crianças no Brasil. São Paulo: Contexto, 2004, p. 56-58.

língua nativa, tornando a comunicação e a pregação possível. É nesse sentido que Acosta buscou aprender o quéchuá, que considerava de vital importância para a evangelização das populações andinas no Vice-reino do Peru (MARTINEZ, 1989). Teixeira e Cordeiro (2008), ao falar sobre a evangelização movida pelos jesuítas no Brasil, destaca que os jesuítas foram obrigados a entender as línguas nativas para obter sucesso no processo de catequização. Whitmann (2008) assinalou que nos primeiros anos da chegada dos jesuítas ao Brasil, Nóbrega tentou traduzir para a língua local algumas canções cristãs. Nesse sentido, podemos perceber a importância dada pelos jesuítas às línguas locais para que conseguissem progredir na obra catequética.

Acosta, ao falar das pregações, propõe também que o trabalho evangelizador possa ser feito por meio de interpretes. Possivelmente outros métodos foram tentados neste processo de evangelização. Na visão de Acosta os indígenas eram como crianças e, pouco inteligentes, para compreender rapidamente a língua dos espanhóis. Ora, sabemos que para o entendimento de outra língua, que não seja a sua, é necessário instrução, convivência e estudos. Acosta só parece interessado em revelar a facilidade do processo conversão, já que lidar com os indígenas era como lidar com crianças, e a isso os jesuítas, como uma ordem de educadores, responsáveis por muitos colégios na Europa, já estavam bem acostumados.

Os jesuítas eram educados para respeitar hierarquias e serem bons educadores tanto na Europa quanto na América. A Companhia de Jesus foi criada para não respeitar fronteiras e conquistar fiéis pela palavra de missionários que arduamente eram preparados para a tarefa de evangelização. Como aponta Sebe, “o jesuíta não tem pátria. O mundo inteiro é sua paróquia. Mobilidade e cosmopolitismo são as verdadeiras bases da sociedade” (1943, p.64). Os jesuítas deviam passar por anos de formação e estudo antes de exercerem essa tarefa. Havia chegado à conclusão de que uma das causas da Reforma protestante foi a falta de preparo de muitos sacerdotes da Igreja para a manutenção do catolicismo na Europa. O treinamento do jesuíta inclui rapidez para chegar a qualquer lugar e aprender rapidamente a língua da região à qual foram designados a se deslocar.

Ainda no processo de doutrinação dos indígenas Acosta também considerou importante combater os líderes religiosos nativos. Segundo o jesuíta,

Contra os feiticeiros será preciso lutar mais duramente para descobrir seus enganos e fraudes, demonstrar sua ignorância, ridicularizar seus disparates e

refutar suas astúcias. E se de maneira alguma quiserem se emendar e há possibilidade, é preciso que sejam separados dos demais e às vezes castigá-los duramente, contanto que não provoquem maior perturbação no resto do povo (ACOSTA [1588] 1992, p. 583.).

Assim que se estabeleciam nas comunidades indígenas, os jesuítas tratavam de colocar de lado seus líderes religiosos. Os missionários enxergavam nesses líderes a personificação das crenças indígenas, e afastando-os seria mais fácil o processo de conversão. Vários xamãs foram expulsos de suas tribos para dar lugar à doutrina católica. O poder dos xamãs devia ser substituído pelo dos Padres, ligando os índios e à Igreja. Delumeau (2009) chama atenção para o fato de Lopez de Gomora, secretário de Cortez, afirmar que o diabo frequentemente visitava e falava com os líderes religiosos indígenas (DELUMEAU, p. 389). Além de destruir templos e objetos sagrados dos indígenas, os missionários deviam atuar na destruição e perseguição dos líderes religiosos indígenas para a prosperidade da religião católica na colônia.

Como bem destacou Delumeau, durante o segundo concílio peruano, em 1567, foi dado aos padres a missão de conferir aos indígenas um prazo de três dias para delatar suas *huacas* e ídolos (2009, p. 394). Duviols, ao falar dos concílios limenses, fala também dos castigos aplicados aos “feiticeiros” indígenas batizados que cometessem algum ato suspeito. Estes castigos variavam de açoites até a prisão perpétua (DUVIOLS, 1977, p. 236). O vice-rei Toledo, no período de 1570 até 1581, na tentativa de acelerar o processo de extirpação das idolatrias no Peru, ordenou que fossem presos todos os “feiticeiros” encontrados. Estas ações são reveladoras do poder e influência que estes líderes religiosos exerciam na manutenção e permanência dos indígenas em suas antigas crenças e tradições. Não por acaso as imagens destes líderes são ancoradas nas velhas representações de “feiticeiros”. Na Europa do século XVI os “feiticeiros” encarnavam as forças demoníacas e do mal, vistos como inimigos de Deus e da sociedade, eram perseguidos, ridicularizados, castigados, presos e muitas vezes condenados à morte pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Essa perseguição aos “feiticeiros”, transposta para a América e presente também no discurso de Acosta, constituiu elemento importante na política de implantação do colonialismo e do catolicismo na América hispânica. Diante dessa prática, a proposta de isolamento, ridicularização e castigo aos chamados “feiticeiros”, apresentada por Acosta encontra um fundamento.

O discurso de Acosta, em *De Procuranda Indorum Salute*, apoia-se assim na reprodução de imagens negativas e inferiores dos indígenas, nas representações europeias do não cristão (feiticeiros, gentios, bárbaros, animais, crianças, pouco inteligentes, etc.) que também constituíam os discursos colonialistas da “guerra justa” contra os indígenas. . Ao mesmo tempo, projetava uma imagem superior dos missionários, como apóstolos, protetores, salvadores, “detentores da palavra” e exemplos de conduta cristã, estimulando e enaltecendo a atuação de soldados e missionários na tarefa de evangelização. Desse modo, o jesuíta encontra argumentos e justificava não só para os métodos de evangelização dos indígenas, mas também para o estabelecimento do governo hispânico na América.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na análise do *De Procuranda Indorum Salute* identificamos discursos, práticas e representações que fundamentaram a conquista e evangelização dos indígenas na América. Este tratado se constitui como um discurso colonialista e evangelizador, onde saber e poder se imbricam, legitimando hierarquias e práticas políticas de dominação e violência dos indígenas na América. Ao tratar das relações entre soldados, missionários e indígenas no processo de evangelização, Acosta estabelece identidades e hierarquias sociais, demarcando as posições políticas e religiosas dos sujeitos envolvidos neste processo. O discurso evangelizador, como um discurso eurocêntrico, de poder, visava assim o apagamento e exclusão das crenças e costumes indígenas que não correspondiam às crenças e concepções cristãs europeias que se desejava implantar na América. Neste discurso os indígenas são identificados como bárbaros, gentis, animais e crianças, a partir de representações que lhes designam um lugar inferior e desfavorável na sociedade colonial. Por outro lado, soldados, príncipes e missionários europeus ganham um lugar favorável neste discurso, como servos de Cristo tem um “direito natural”, uma missão providencialista, sagrada e inquestionável aos olhos cristãos, de subjugar e governar os povos indígenas.

Um olhar atento aos sentidos e significados que atravessam o discurso de Acosta pode identificar a resistência indígena ao colonialismo e à evangelização. A historiografia renovada vem contribuindo neste sentido, revelando a persistência e sobrevivência de várias crenças e práticas religiosas indígenas ao longo do período colonial. As representações negativas e estereotipadas dos indígenas sinalizam para o protagonismo indígena nesse processo. Afinal, o que significava ser bárbaro ou feiticeiro na sociedade colonial? Estas representações pareciam aprisionar a diferença e a alteridade confrontada na América, ou seja, outros modos de vida, a multiplicidade de crenças e concepções sagradas que poderiam por em risco todo o projeto hispânico de colonização/evangelização da América. Nomear o Outro como bárbaro, feiticeiro e infiel, era uma forma também de colonizar as identidades, de estabelecer sentidos homogeneizantes que deviam controlar a existência perigosa da diferença e da diversidade que caracterizavam as sociedades indígenas coloniais. Essa vontade de dominar e de impor padrões e princípios cristãos europeus aos indígenas ainda vem promovendo o silenciamento da diversidade de crenças e concepções sagradas que constituem o humano.

FONTE DE PESQUISA

ACOSTA, José de [1588]. *De procuranda indorum salute*. In: SUESS, Paulo. *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 564-585.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Jose de [1590]. *História natural y moral de las Indias*. – México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatria em El Perú (1621)*. Cuzco: CBC, 1999.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina. América Latina Colonial*. Tradução Maria Clara Cescato, 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo & Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. Volume 1.
- CABRERA, Juan Carlos García. *Ofensas a dios, pleitos e injurias: causas de idolatrias y hechicerías. Catajambo siglos XVII-XIX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.
- CASTELLÓN, Manuel García. *De Procuranda Indorum Salute: salvacion y liberacion del indio en Jose de Acosta*. *INTI: Revista de Literatura Hispánica*, n. 39, USA, Primavera, 1994.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. *Jesuítas e as crianças no Brasil Quinhentista*. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Tradução Albor Maruenda. Ciudad Universitaria, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- FERNÁNDEZ, Macarena Cordero. *Rol de la Compañía de Jesús em las visitas de idolatrias. Lima. Siglo XVII*. In: ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA. Espanha: Vol. 21, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 20ª ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- FREITAS, Ludmila Gomides. O conceito de bárbaro e seus usos nos diferentes projetos coloniais portugueses para os índios. *Saeculum: Revista de História*, n.24. João Pessoa, jan./jun., 2011.

GALTER, Maria Inalva. *José de Acosta: um intelectual projetando a formação do governante e do missionário no Peru Colonial*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Educação. Universidade de Campinas, 2012.

HUBENÁK, Florencio F. *El 'De procuranda indorum salute' como guia para la evangelización*. Buenos Aires, Argentina: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1419.

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

JODELET, Denise (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuítas sobre a América quinhentista. Revista *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 106-127, 2003.

MARTÍNEZ, Simón Valcárcel. *El padre José de Acosta*. Thesaurus: Boletín Del Instituto Caro y Cuervo. Num. 2, 1989.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Diferentes e desiguais: os incas e suas práticas religiosas sob o olhar dos cronistas espanhóis do século XVI*. 2001. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas. Universidade de Brasília: Brasília, 2001.

_____. *Representações das sociedades indígenas nas fontes históricas coloniais: propostas para o ensino de história. Anos 90* (Online), UFRGS, Porto Alegre, v. 18, 2011.

_____. *Por uma história do possível: representações das mulheres Incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

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

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2000.

_____. *Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Unicamp/Cortez, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PINHEIRO, Joely Aparecida Ungaretti. *Conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa- 1640-1700*. Tese (Doutorado em História). Instituto de Economia. UNICAMP, 2007.

PORTELA, Cristiane de Assis. Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma História do conceito de indigenismo no Brasil. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas. Universidade de Brasília: Brasília, 2011.

PORTUGAL, Ana Raquel. Bruxaria e demonologia na Inquisição de Lima. *Anais da XII Semana de Geografia e História - Migração e produção do espaço geográfico como processo histórico e cultural*. Ribeirão Preto, 2008.

_____. O Jesuíta anônimo e a paródia demoníaca. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 1, p. 187-204, 2009.

ROCHA, Márcio Pimentel. *O demônio renitente: demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII*. 2010 (Dissertação de mestrado).

SCHELL, Deise Cristina. Os índios na conquista espanhola da América: Leyes nuevas e representações á época da Jornada de Omagua y Dorado. *Revista de História*, p. 22-28, 2010.

SIGNES, Alice F. Apóstolos Divinos ou da Coroa: Jesuítas no Brasil e no Paraguai. In: *Perspectivas Históricas de uma Mesma América*. UFRRJ, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STERN, Steve J.. Paradigmas da conquista, história, historiografia e política. In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

TEIXEIRA, Olga Suely; CORDERO Rubério de Queiroz. Educação jesuíta: Objetivo e conteúdo dos aldeamentos indígenas do Brasil colônia. *Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *Economia e sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

ZERON, Carlos. *A dispersão do saber missionário sobre as Américas, de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta*. São Paulo: Departamento de História da Universidade de São Paulo, 2005.

Declaração de Autenticidade

Eu, Marciano Cordeiro de Souza, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “*De Procuranda Indorum Salute*: o discurso de José de Acosta sobre a evangelização dos indígenas na América Colonial” foi integralmente por mim redigido, e que assinei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 29 de julho de 2013,
