

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS FACULDADE DE EDUCAÇÃO
--

TESE DE DOUTORADO

**JOSÉ DE ACOSTA: UM INTELLECTUAL PROJETANDO A FORMAÇÃO DO
GOVERNANTE E DO MISSIONÁRIO NO PERU COLONIAL**

Autora: MARIA INALVA GALTER

Tese de doutorado apresentada à Comissão de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração: História, Filosofia e Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio E. M. Castanho e co-orientação da Profa Dra.Terezinha Oliveira.

Campinas, março de 2012.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA
DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UNICAMP
ROSEMARY PASSOS – CRB-8ª/5751

G139j Galter, Maria Inalva, 1968-
José de Acosta: um intelectual projetando a formação do governante e do missionário no Peru colonial / Maria Inalva Galter. – Campinas, SP: [s.n.], 2012.

Orientador: Sérgio Eduardo Montes Castanho.
Co-orientador: Terezinha Oliveira
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Companhia de Jesus. 2. Educação. 3. História da Educação. 4. Historiografia. 5. Peru – História. I. Castanho, Sérgio Eduardo Montes. II. Oliveira, Terezinha. III. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. IV. Título.

12-106/BFE

Informações para a Biblioteca Digital

Título em inglês José de Acosta: an intellectual projecting the governor and the missionary education

Palavras-chave em inglês:

Companhia de Jesus

Education

Education History

Historiography

Peru-History

Área de concentração: História, Filosofia e Educação

Titulação: Doutor em Educação

Banca examinadora:

Sérgio Eduardo Montes Castanho (Orientador)

Gilberto Luiz Alves

Claudinei Magno Magre Mendes

Sezinando Luiz Menezes

Dermeval Saviani

Data da defesa: 21/03/2012

Programa de pós-graduação: Educação

e-mail: mgalter@hotmail.com

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

**JOSÉ DE ACOSTA: UM INTELLECTUAL PROJETANDO A
FORMAÇÃO DO GOVERNANTE E DO MISSIONÁRIO NO PERU
COLONIAL**

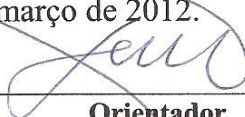
Autora: **Maria Inalva Galter**

Orientador: **Prof. Dr. Sérgio Eduardo Montes Castanho**

Co-orientadora: **Prof^a. Dr^a. Terezinha Oliveira**

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por
Maria Inalva Galter e aprovada pela Comissão Julgadora.
Data: Campinas, 21 de março de 2012.

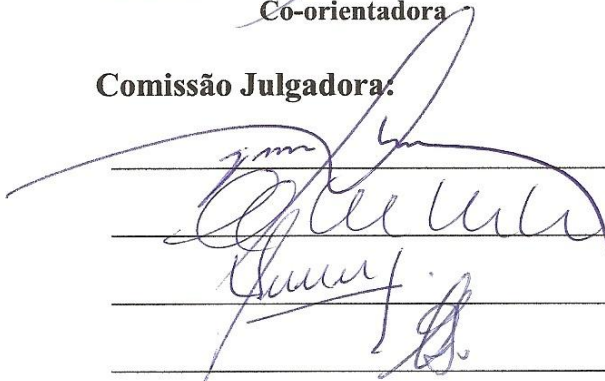
Assinatura: _____


Orientador



Co-orientadora

Comissão Julgadora:



2012

Dedico:

Aos meus pais *João Batista Galter* e *Francisca Camapum Galter*, pessoas amorosas e acolhedoras, sem as quais nada teria sido possível; a eles minha gratidão eterna.

A meu filho *Gabriel Galter Bonato*, pessoa que a cada dia me encanta e me desafia a continuar realizando o “compromisso de casa” (assim ele chama a tarefa escolar).

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador Dr. Sérgio Eduardo Montes Castanho, que, pacientemente, demonstrou ensinamentos de profissionalismo, confiança e respeito.

À professora e co-orientadora Dra. Terezinha Oliveira, que, com persistência, profissionalismo e amizade, mostrou que só dependia da minha pessoa a decisão de enfrentar os desafios da vida (pessoais e acadêmicos) e superar os meus limites.

Aos membros da Banca Examinadora de Qualificação e de Defesa deste trabalho: Prof. Dr. Dermeval Saviani, Prof. Dr. Gilberto Luiz Alves, Prof. Dr. Claudinei Magno Magre Mendes, Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes, Profa Dra. Edaguimar Orquizas Viriato, Prof. Dr. José Luís Sanfelice e Prof. Dr. José Claudinei Lombardi, pela paciente leitura e análise e pelas sugestões.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação, especialmente aos integrantes do Grupo de Pesquisa “História, Sociedade e Educação no Brasil” (HISTEDBR) GT- UNICAMP.

Aos colegas de turma do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação.

Ao Arquivo Nacional de Assunción e ao Museu Andreás Barbero no Paraguay, pelo acesso as fontes que foram utilizadas na pesquisa.

Ao Instituto Anchietano de Pesquisa de São Lourenço, Rio Grande do Sul, pelo acesso as fontes utilizadas na pesquisa.

Às bibliotecas da Universidade Católica de Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Unisinos - Vale dos Sinos, Universidade Estadual de Campinas e Universidade Estadual de Maringá, pelo acesso às obras utilizadas na pesquisa.

Aos colegas e professores do Colegiado do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* Cascavel, especialmente Elenita, Ivete, Tânia, Simone e Carmem, e aos professores Alexandre e Adriana, pela colaboração na aquisição de fontes para a pesquisa.

À Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* de Cascavel, por ter tornado possível o afastamento integral das minhas funções e por ter custeado parte dos gastos com transporte no período do doutorado.

À Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná pelo auxílio financeiro de R\$11.000,00, oriundo do Programa de apoio à capacitação docente das instituições estaduais de ensino superior.

À professora Dr^a Silvina Rosa, pela disponibilidade, paciência, respeito e amizade demonstrados nos momentos em que fui procurá-la para que lesse o meu texto e me ouvisse nas minhas divagações e também pela revisão textual da tese, o que não me exime da responsabilidade por possíveis erros que possam ser encontrados.

À minha irmã Solange por ter ajudado a vó Kika a cuidar do “anjo dourado” nos períodos em que precisei viajar.

À minha irmã Elizabete e meus sobrinhos Bruno e Gustavo, por sua afeição e confiança.

À minha amiga Leila, pessoa sábia, sensível e amorosa.

À minha amiga Cida, que incontáveis vezes me disse: “Mari..... trabalhador não pode ter depressão, portanto, senta e escreve, os demais problemas você resolve depois....”.

À minha amiga Andréa, que compartilhou comigo um ano de viagem semanal pela estrada de Cascavel a Campinas, no período em que realizamos os créditos do Doutorado.

A outros amigos que também foram importantes nessa trajetória: Dagui, Sinimar, Lidiany, Flávio, Tereza, Edwirges, Cleto, Bento, Regina, Sônia, Gê, Marcia Inês, pessoas singulares, especialíssimas: com paciência, algumas me ouviram, outras me abraçaram, algumas me disseram palavras duras, mas todas, de alguma forma, me ensinaram a olhar para o mundo de forma menos rígida e com mais alegria.

Não podia deixar de mencionar uma pessoa, Eric, que me ajudou a olhar mais amorosamente para a vida.

*Frutos de enganos ou de amor, nasço de minha própria
contradição.*

*O contorno da boca, a forma da mão, o jeito de andar
(sonhos e temores incluídos) virão desses que me
formaram.*

*Mas o que eu traçar no espelho há de se armar também
segundo o meu desejo.*

*Terei meu par de asas cujo vôo se levanta desses que
me dão a sombra onde eu cresço – como, debaixo da
árvore, um caule e sua flor. (Luft, 2010).*

JOSÉ DE ACOSTA: UM INTELLECTUAL PROJETANDO A FORMAÇÃO DO GOVERNANTE E DO MISSIONÁRIO NO PERU COLONIAL

O objeto da tese foi a proposta de José de Acosta (1540-1600) sistematizada em *De procuranda indorum salute* (1588), cuja análise deve-se ao interesse em compreender o papel das autoridades civil e missionária no governo e na formação dos indígenas no vice-reinado do Peru. Partindo do pressuposto de que a obra desse jesuíta revela em termos teóricos as questões sociais da época, examinei as razões históricas da sua formulação e os compromissos do autor com a manutenção da relação Estado/Igreja, procurando distinguir os atributos e as atribuições do governante e do missionário na sociedade. Concluo que sua finalidade era a de contribuir para a pacificação e a regulação das relações sociais na colônia, considerando os novos interesses que passavam a mover os homens naquele período da história.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, Educação, Educação, História da Educação, Historiografia, Peru - História.

JOSÉ DE ACOSTA: AN INTELLECTUAL PROJECTING THE GOVERNOR AND THE MISSIONARY EDUCATION

ABSTRACT: The thesis object was the José de Acosta proposal (1540-1600) systematized in *De procuranda indorum salute* (1588), whose analysis is due to the interest in understanding the role of the civilian and missionary authorities in the government and in the indigenous education in the Peru's vice reign. Assuming that the work of this Jesuit reveals theoretically the social issues of that time, we examined the historical reasons of its formulation and the author commitments with the maintenance of the Estate/Church relation, seeking to distinguish the attributes and the functions of the governor an the missionary in the society. We conclude that their purpose was to contribute to the pacification and the regulation of the social relations in the colony, considering the new interests that started moving the mankind in that period of the history.

KEYWORDS: Companhia de Jesus, Education, Education History, Historiography, Peru - History.

JOSÉ DE ACOSTA: UN INTELLECTUAL PROYECTANDO LA FORMACIÓN DEL GOBERNANTE Y DEL MISIONERO EN EL PERÚ COLONIAL

RESUMEN: El objeto de la tesis fue la propuesta de José de Acosta (1540-1600) sistematizada *De procuranda indorum salute* (1588), cuyo análisis se debe al interés en comprender el rol de las autoridades civiles y misioneras en el gobierno y en la formación de los indígenas en el Virreinato de Perú. Partiéndose de los presupuestos de que la obra de ese jesuita revela en términos teóricos las cuestiones sociales de la época, examiné las razones históricas de su formulación y los compromisos del autor con la manutención de la relación Estado/Iglesia, buscando distinguir los atributos y atribuciones del gobernante y del misionero en la sociedad. Concluyo que su finalidad era la de contribuir para la pacificación y la regulación de las relaciones sociales en la Colonia, considerándose los nuevos intereses que pasaban a mover a los hombres en aquel período de la historia.

Palabras clave: Compañía de Jesús, Educación, Historia de la Educación, Historiografía, Perú - Historia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. VISÕES A RESPEITO DOS JESUÍTAS NA HISTÓRIA.....	19
1. O século XVIII: os jesuítas como entraves ao pensamento moderno.....	19
2. Entre o século XIX e XX: o papel dos jesuítas segundo o ideário da nacionalidade.....	27
3. A crítica contemporânea: a subordinação política dos jesuítas ao Estado.....	39
2. O VICE-REINADO DO PERU NO SÉCULO XVI: OS MÓVEIS SOCIAIS DA PROPOSTA DE JOSÉ DE ACOSTA.....	59
1. A conquista e a colonização espanhola na América no século XVI	60
2. Acosta e os interesses sociais no Peru colonial.....	73
3. ACOSTA E O PAPEL DO GOVERNANTE CIVIL.....	111
1. Considerações sobre a constituição do Estado moderno.....	111
2. Os atributos do homem de governo.....	124
3. As atribuições do governante na sociedade.....	134
3.1. O fim social da cobrança do tributo.....	135
3.2. A regulamentação do trabalho tendo em vista as necessidades da sociedade.....	150
3.3. O combate aos vícios que prejudicam os interesses sociais	156
4. ACOSTA E O PAPEL DO MISSIONÁRIO NA FORMAÇÃO DOS INDÍGENAS	167
1. A formação da autoridade missionária na América espanhola no século XVI	167
2. Atributos requeridos do missionário	175

2.1. Domínio do idioma indígena	175
2.2. Domínio da ciência necessária ao ofício	181
2.3. Proibidade de vida.....	185
 3. Acosta e as atribuições do missionário no trato com os indígenas.....	188
3.1. Instruir na doutrina.....	188
3.2. Instruir nos sacramentos	195
3.3. Instruir na moral cristã	209
 CONCLUSÃO	223
 REFERÊNCIAS.....	233

INTRODUÇÃO

Esta tese resulta da Pesquisa em nível de doutorado, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas (PPE/UNICAMP), na linha de *História, Filosofia e Educação* e aos Grupos História, Sociedade e educação no Brasil(HISTED-BR/UNICAMP)¹ e História e Historiografia da Educação (HHE/UNIOESTE)².

No projeto apresentado para a seleção do doutorado no primeiro semestre de 2006, meu objeto de investigação era a proposta de educação da Companhia de Jesus desenvolvida na Província do Guairá³ nas décadas finais do século XVI e iniciais do século XVII⁴. Tomando como parâmetro a colonização da América portuguesa, o foco da questão era a singularidade da proposta educativa dos jesuítas na colonização da América espanhola, dado que os interesses das distintas empresas colonizadoras não se confundiam, ainda que o marco temporal fosse o da União Ibérica (1560-1640).

À medida que a pesquisa avançou, o interesse pela Companhia de Jesus se manteve, mas o tema da pesquisa foi adquirindo novos contornos, o que me obrigou a delimitar o objeto de investigação.

¹ Em 2006 ingressei no Histed-br/Unicamp-Campinas.

² Em 2001, ano que ingressei na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, passei a integrar o HHE/UNIOESTE.

³ Estudei um conjunto importante de fontes históricas (cartas ânuas, principalmente) relativas aos jesuítas que atuaram na Província Jesuítica no Paraguai, particularmente aquelas referentes à sua atuação nas treze reduções organizadas junto aos indígenas guaranis na Província do Guairá entre os anos 1609-1632, ano em que as últimas foram completamente destruídas pelos bandeirantes paulistas. Essa região ficou sujeita aos conflitos entre colonizadores portugueses e espanhóis mesmo depois de estabelecido o governo temporal e espiritual. Caminho de passagem ou de acesso para as ricas minas de Potosi e para o Oceano Atlântico, essa era uma região estratégica para a empresa colonizadora espanhola. Importante dizer que, no Arquivo Nacional de Assunção existe grande quantidade de documentos inexplorados sobre esse momento da história. Importante dizer também que as condições de conservação desses documentos são bastante precárias sendo que algumas cartas dos jesuítas, por exemplo, estão praticamente deterioradas.

⁴ O projeto **Análise histórica do projeto educacional jesuítico na Província do Guairá nas últimas décadas do século XVI e primeiras do século XVII**, foi aprovado no Programa de Pós-Graduação em Educação na linha de pesquisa Filosofia, História e Educação, segundo semestre de 2006.

No âmbito da experiência educativa dos jesuítas na colonização da América espanhola, o objeto de estudo ficou delimitado à proposta de José de Acosta (1540-1600)⁵, sistematizada em *De procuranda indorum salute*, obra escrita por ele entre 1575 e 1576 para orientar a ação do governante e do missionário no Vice-Reinado do Peru⁶. Considerando que ele a produziu quando atuou como membro da Província Jesuítica criada em 1568⁷ nesse vice-reinado e que os jesuítas foram intelectuais⁸ formuladores de propostas de atuação em diversos campos da sociedade nos séculos iniciais da modernidade, tenho como finalidade contribuir para a compreensão do papel que as

⁵ Acosta nasceu em Medina Del Campo, no Reino de León em 1540, em uma família de comerciantes de ascendência judia. Em 1551, ingressou no Colégio da Companhia de Jesus em sua cidade natal. A partir de 1552, segundo o próprio autor: “[...] Que he estado primeramente em Salamanca un mes, en Medina cinco años, en Plasencia un mes, en Portugal, *scilicet* Lisboa, quatro meses; en Coimbra cinco, en Valladolid un año, en Segovia siete meses [...]” (apud LOPETEGUI, 1942, p. 615). De 1559 a 1562, estudou na Universidade de Alcalá de Henares, cursando teologia, filosofia, ciências naturais e história e dedicando-se ao estudo das obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. Conforme seu professor, o jesuíta Alonso de Deza, Acosta era um homem de: “[...] Letras e ingenio muy raro; para leer muestra gran talento para predicar y gobierno” (apud LOPETEGUI, 1942, p. 32). Segundo O’Malley (2004), a Universidade de Alcalá, recentemente criada, tinha seus programas de estudos fortemente influenciados pelas tendências existentes na Universidade de Paris e por certos aspectos do humanismo e da renascença italiana. Também foi um importante centro divulgador do pensamento de Erasmo de Roterdã, cuja obra **Manual do Soldado Cristão**, de 1525, foi editada em espanhol por Miguel de Eguía no ano de 1526 e lida nesse mesmo ano por Loyola (O’MALLEY, 2004). No período em que estudou nessa Universidade, escreveu ensaios literários e peças teatrais, debatendo temas teológicos e filosóficos. Um exemplo foi a peça teatral **Jeftá sacrifica sua filha**, escrita e produzida pelo autor em 1555 em Medina del Campo. Nos anos seguintes, o autor escreveu e produziu mais duas peças, uma das quais era **José vendido no Egito** (O’MALLEY, 2004, p. 348-49). Em 1562 foi ordenado padre e viveu em Roma até 1565. Em 1567, regressou à Espanha e ensinou Teologia no Colégio de Ocaña y Plasencia até 1571, quando embarcou para o Vice-Reinado do Peru.

⁶ O vice-reinado foi uma das unidades administrativas mais importantes na colonização da América espanhola. No governo dos *Habsburgos*, foram criados dois vice-reinados: o de Nova Espanha em 1535 e o do Peru em 1543. As capitais desses vice-reinados foram respectivamente a Cidade do México e Lima. No governo dos *Bourbons*, foram criados mais dois vice-reinados: o de Nova Granada em 1717 e o de *Rio da Plata* em 1776. As capitais foram respectivamente Santa Fé de Bogotá e *Buenos Aires* (ELLIOTT, 2004, p. 284 e 290).

⁷ A Companhia de Jesus foi a quinta ordem religiosa admitida na América espanhola, depois dos franciscanos, mercedários, dominicanos e agostinianos. O primeiro contingente, integrado de oito membros de *probatae virtutis et digni*, chegou à Ciudad de los Reyes em 28 de março de 1568. Sete meses depois de sua chegada, já havia no Vice-Reinado “[...] treinta jesuitas dispuestos a instruir a indios y españoles en la religión cristiana”. Eram os padres Jerónimo Ruiz (de Portillo), Luis López (de Castilla), Miguel de Fuentes e os irmãos coadjutores Pedro Llobet (de Aragón), Diego de Bracamonte, Juan García (de Andalucía) e Antonio Álvarez (que morreu no Panamá por causa das febres tropicais), além de Francisco de Medina (de Toledo) (EGAÑA, 1956, p. 146).

⁸ Utilizo o termo intelectual para expressar a atuação do agente político que contribui para desvendar teoricamente as questões sociais da época em que vive.

autoridades civis e missionárias desempenharam no governo e na formação dos indígenas peruanos.

Evidentemente, a pesquisa sobre qualquer jesuíta deve ser realizada à luz do conjunto. Por isso, situando Acosta na esfera de atuação da Companhia de Jesus, considero necessário examinar seus compromissos com a manutenção da relação Estado/Igreja e as razões históricas de sua proposta.

A hipótese é de que sua proposta, dirigida ao governante e ao missionário, correspondia à finalidade de contribuir para a ordem social e para o sucesso da empresa colonial. A pacificação e a regulação das relações sociais na colônia eram tidas por ele e por outros homens da época como vitais para a manutenção da colonização e da evangelização, correspondendo, dessa forma, aos interesses dos homens envolvidos na empresa colonial, fossem eles espanhóis ou indígenas. Tal hipótese contém uma nuance, relacionada ao momento histórico vivido pelo autor: suas formulações sobre o governo civil e eclesiástico, sem dúvida herdeiras da tradição medieval-cristã, expressariam também o novo ideário filosófico e cultural surgido dos novos interesses que passavam a mover os homens naquele período da história.

A intensa atuação político-educacional e a produção intelectual desse jesuíta, por si só, justificam tomar sua proposta como objeto de análise, sobretudo porque suas formulações contribuíram para a política formativa da Companhia de Jesus, particularmente, e da Igreja, em geral (MATEOS, 1944 e 1954; RIVARA DE TUESTA, 2000, 2003 e 2006; PEREÑA, 1984 e 1987).

Os dados de sua biografia, destacadamente os que dizem respeito à sua atuação no Vice-Reinado do Peru quando da radicalização dos conflitos sociais ali ocorridos e das controvérsias relacionadas à continuidade ou não da empresa colonizadora e evangelizadora, são expressão da complexidade do momento histórico em que atuou.

Atuante nas questões sociais e educacionais do século XVI, Acosta participou do debate sobre as novas questões filosóficas, teológicas e políticas que surgiram com o descobrimento, a conquista e a colonização do Novo Mundo. Seus textos revelam que ele conhecia obras polêmicas da época, especialmente as produzidas pelos dominicanos

Francisco de Vitória (1483-1546)⁹ e Bartolomé de Las Casas (1474-1566)¹⁰ e pelo jurista da corte Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573)¹¹, os quais abordavam, de perspectivas distintas, as questões relativas à atuação dos espanhóis na América.

Em 1568, Acosta havia manifestado ao padre Geral da Ordem, Francisco de Borja, seu interesse por atuar no Novo Mundo, mas não tinha conseguido autorização. Em carta de abril de 1569, reiterou seu pedido, argumentando, entre outras razões, que sua função de catedrático podia ser mais bem aproveitada naquelas regiões, sobretudo em face da necessidade de se ‘criar obreros’ na América, já que não era possível enviá-los em número suficiente da Espanha.

Porque, aunque es verdad que habrá ya ocho o nueve años que ando con estos pensamientos y deseos, pero de algunos meses acá son con mucho más crecidos [...]. Lo que me suele despertar estos deseos principalmente es parecerme que [...] me haría la misma necesidad ser otro donde no hay este entretenimiento y regalo ordinario [...]. También se me pone delante que [...] se hace esto en aquellas partes con menos peligro de vanidad y con esperanza de más fruto, a lo menos hay más necesidad y por acá se haría poca falta, donde hay tantos que sean para esto. Y represéntaseme que si en aquellas partes se han de criar obreros, por no ser posible ir

⁹ Francisco de Vitoria nasceu em Burgos em 1492, ingressando muito jovem na ordem dos dominicanos. Aos 18 anos, foi para a Universidade de Paris, onde estudou filosofia e teologia. Regressou à Espanha em 1523, ensinou teologia em Valladolid e, em 1526, conseguiu sua primeira cátedra na Universidade de Salamanca, formando o que ficou conhecido como *Escuela de Salamanca*. Teve grande importância na renovação da leitura tomista na Espanha. Não deixou obras escritas, mas seus discípulos na Universidade se incumbiram de publicar as reflexões do mestre na denominada *Relectiones*. Vitoria é reconhecido como o fundador do Direito Internacional e sua doutrina teve grande influência sobre o holandês Hugo Groccio.

¹⁰ Bartolomé de Las Casas nasceu em Sevilha em 1484. Foi para as Índias em *Hispaniola* em 1502. Atuou em várias expedições de conquista, mas, sem grandes êxitos, voltou à Espanha. Em 1506, foi ordenado padre pela Ordem dos Dominicanos em Roma. Em 1511, após o sermão de Montesinos, alistou-se para a conquista de Cuba e participou como capelão na campanha de Pánfilo de Narváez contra os índios. Com a campanha vitoriosa, recebeu *encomienda* de terra e índios em Canarreo, permanecendo nessa atividade até 1514, quando renunciou e passou a se dedicar ativamente à função eclesiástica, tornando-se conhecido pelo intenso trabalho político, intelectual, social e religioso contra a exploração do trabalho indígena na América espanhola.

¹¹ Juan Ginés de Sepúlveda nasceu em *Pozoblanco, Córdoba*, em 1490. Estudou filosofia em *Alcalá* e teologia em *Sigüenza*. Em 1515, passou a estudar no Colegio espanhol de Bolonia, especializando-se durante oito anos no estudo das obras de Aristóteles e doutorando-se em Artes e Teologia. Foi tradutor oficial da obra de Aristóteles na Corte Pontifícia. Serviu ao cardeal Vio, Cayetano, e Quiñones. Ao regressar à Espanha em 1536, residiu em *Valladolid*, sede da Corte, tornando-se cronista de Carlos I e preceptor de Felipe II. Sacerdote e humanista, produziu obras polêmicas relativas à conquista da América espanhola.

todos hechos de acá [...] lo que hago acá haría de muy buena gana por Allá [...] y que de esto resultaría mucha ayuda para lo que se pretende (ACOSTA apud MATEOS, 1954, p. 251).

Explicitando seu comprometimento pessoal e profissional com a Ordem, Acosta deixava claro que sua atuação seria de muita ajuda para a consecução das metas jesuíticas na América. Autorizado, ele, o padre Andrés López (1546-1585) e o ainda estudante Diego Martínez (1543-1626) desembarcaram nesse mesmo mês em Lima. Eles faziam parte do terceiro grupo de jesuítas atuantes na Província Jesuítica do Peru.

Em Lima, Acosta dedicou-se primeiramente ao ensino e ao púlpito, conforme propósito inicial. Em 1572, inaugurou o curso de Teologia no Colégio de San Plabo¹², à semelhança dos colégios da Companhia em Salamanca e Alcalá de Henares. Dedicou-se igualmente à pregação, a qual era tida por um crítico anônimo “[...] de suma importancia, porque como su opinión de hombre doctísimo era tanta y su gracia tan admirable, atraía a si a todos los pueblos, siendo notable el fruto de sus sermones” (apud MATEOS, 1944, p. 283).

Acosta acabou se destacando como um dos principais organizadores da Companhia de Jesus e da própria sociedade no Vice-Reinado do Peru. Tão logo chegou a Lima, foi incumbido de acompanhar o Vice-Rei, Francisco de Toledo¹³, em uma viagem pelo interior do Vice-Reinado (1572-1574), passando pelas regiões de *Cuzco*, *Arequipa*, *Charcas*, *Potosí*, *Chuquisaca*, *Callao*, *La Paz* e *Huamanga*, na época as mais populosas e ricas do reino. De acordo com Rivara de Tuesta (2003), o autor passou a incorporar “[...] el vasto

¹² O Colégio de San Pablo foi criado pelos jesuítas em agosto de 1569. Ali se ensinavam artes, teologia, filosofia, cânones e línguas indígenas. “El estudio de los clásicos griegos y latinos al igual que el de las lenguas nativas fue imposto em estos colegios de jesuitas, preparando así a la juventud estudiosa sobre los postulados de un humanismo reformista que, mediante el conocimiento de los clásicos y el de la cultura nativa, despertara en esa juventud anhelos de dignidad como ciudadanos del Nuevo Mundo” (RIVARA DE TUESTA, 2003, p. 2).

¹³ Francisco de Toledo assumiu o cargo de Vice-Rei do Peru em 1569. Em 1570, iniciou uma série de visitas às mais distintas regiões do Vice-Reinado. Nestas visitas, registrou informações a respeito da origem, dos costumes, do governo e da religião inca. Acosta havia chegado em Lima exatamente quando as primeiras *Informaciones de los quipucamayos* realizadas sob a direção do vice-rei Francisco de Toledo estavam sendo enviadas de Cuzco, no Vice-Reinado do Peru, ao Conselho das Índias na Espanha.

movimiento espiritual y al florecimiento histórico puesto en marcha pelo virrey como parte de su gobierno” (RIVARA DE TUESTA, 2003, p. 2)¹⁴.

Ele realizou também outras duas viagens, sempre observando e registrando informações sobre o território, a natureza e os índios (sua psicologia, seus costumes, suas instituições, sua religião) e, ao mesmo tempo, refletindo sobre o processo da conquista espanhola na América no que se refere à atuação dos leigos e dos religiosos. Essa experiência deu origem a *De procuranda indorum salute*, uma de suas principais obras. Aprendeu o *quéchua*, uma das línguas gerais dos índios peruanos¹⁵, assistiu à redução dos índios a núcleos urbanos denominados *pueblos*, acompanhou Toledo na pacificação ou na guerra contra os *chiriguanos*, acusados de antropófagos pelos espanhóis, chegou até a fronteira dos rebeldes *araucanos* no norte do Chile, testemunhando a morte do último dos descendentes dos reis incas, *Tupac Amaru*, que havia se refugiado na província de *Vilcabamba*.

Com base nessa experiência, Acosta responsabilizaria, em grande parte, os espanhóis pela situação crítica do Vice-Reinado. De fato, o Vice-Rei enfrentava muitas críticas à sua forma de atuação.

De acordo com as informações do jesuíta Luíz López, reitor do Colégio de Cuzco, os provinciais das ordens religiosas tinham pedido ao vice-rei que outorgasse a vida ao inca e o enviasse à Espanha, *a la Real Persona*. Eles pretendiam que a pena de morte fosse trocada pela do desterro. Testemunhando esse acontecimento político, Acosta suplicara clemência e moderação a Toledo, argumentando que a execução agravaria mais ainda a crise. Como outros, ele insistia na necessidade do perdão e da anistia para melhor convivência entre índios e espanhóis. Segundo Pereña (1984), em distintas ocasiões, Acosta

¹⁴ Segundo Porras Barrenechea (1962), nesse movimento, Toledo congregava intelectuais, como o padre José de Acosta, Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo, Pedro Sarmiento de Gamboa e o padre Cristóbal de Molina, sendo este último conhecido como *‘buena lengua y escudriñador de quipus’*, ou seja, de registros incas, o que lhe permitia apreender elementos da tradição, costumes, governo e religião dos incas. Tais personagens constituem o grupo de cronistas toledanos, que, a seu ver, contribuíram para o maior movimento de investigação e documentação histórica sobre o incanato. Ele avalia que “Algunos de estos cronistas, como el padre José de Acosta, era hombre de tal libertad de espíritu, que es imposible que se ejerciera sobre él ninguna coerción intelectual. Acosta estuvo, además, en continua pugna con Toledo” (PORRAS BARRENECHEA, 1962, 42-43).

¹⁵ A outra língua geral dos índios peruanos era o *ayamará*.

expressou sua admiração pela resistência dos rebeldes, o que desbaratava o mito da invencibilidade dos espanhóis.

Rivara de Tuesta (2003) afirma que Acosta, assim que passou a investigar a psicologia, os costumes e as instituições dos incas, ficou “[...] favorablemente impresionado por la racionalidad *inherent* a la cultura conquistada y a la capacidad y inteligencia de los naturales”. A autora considera-o como um teólogo e cientista, um “[...] humanista reformista en el grupo toledano, que en su corriente se puede considerar como el período de oro de la crónica incaista” (RIVARA DE TUESTA, 2003, p. 2).

Em janeiro de 1576, Acosta foi nomeado provincial da Companhia no Vice-Reinado do Peru e, ao assumir, convocou a primeira Congregação da Ordem na região, a qual foi realizada em duas sessões: uma em Lima, entre 16 e 27 de janeiro, e outra em Cuzco, entre 8 e 16 de outubro de 1576. Participaram dela os mais importantes missionários da Companhia de Jesus que viviam no Vice-Reinado e cuja atuação revela as discordâncias existentes no interior da própria ordem¹⁶.

¹⁶ A seguir, identifico os principais participantes da Primeira Congregação Jesuítica no Vice-Reinado do Peru. **Juan de la Plaza**, primeiro Visitador da Província do Peru e, posteriormente, Provincial no México e consultor no III Concílio Mexicano, tinha como principal questão a legitimidade da conquista espanhola. **Luis Lopes**, nomeado secretário da Congregação, reitor do Colégio de Cuzco. Em carta enviada ao Geral da Ordem (1569, 1570, 1572), esse jesuíta traçou sua primeira radiografia social da crise do Peru e criticou duramente o Plano-Toledo de pacificação e de povoamento, advogando o abandono do Peru por parte dos espanhóis. Em consequência dessa posição, foi processado pela Inquisição Limense e ‘devuelto’ à Espanha, onde, recluso e esquecido, morreu no Colégio da Companhia de Jesus de Trigueros. **Jerónimo Ruiz del Portillo**, primeiro Provincial do Peru, em carta ao Geral da Ordem (1668), havia denunciado o estado mísero do índio, explorado e oprimido e fazia recair a culpa desta lamentável situação sobre os espanhóis, tanto eclesiásticos quanto seculares, os quais, com suas condutas privadas e coletivas, desvirtuavam a evangelização e a cultura que pregavam. Ele era consultor de Francisco de Toledo e mantinha excelentes relações com o arcebispo de Lima, Jerónimo de Loaysa. **Alonso de Barzana**, primeiro catedrático de língua indígena na Universidade de Lima (1571), catequizou *Tupac Amaru* e, em cartas a José de Acosta, Everardo Mercuriano e Claudio Aquaviva, deixou abundantes testemunhos sobre as doutrinas e reduções praticadas em Cuzco e em Tucumán, incluindo os povos guaranis. Especialista em métodos apostólicos de doutrinação e evangelização, ele escreveu várias gramáticas, vocabulários, catecismos e confessionários em várias línguas indígenas. **Bartolomé Hernández**, que havia sido reitor do Colégio de Salamanca e de Lima e confessor de Francisco de Toledo, polemizava acerca da legitimidade espanhola na América. Em informação ao Presidente do Real Conselho de Índias (1572), denunciara a avareza e o espírito de rapina dos conquistadores espanhóis que “[...] enderezaban todo a tener sujetos a los indios, enseñorearlos y hacer que les sirvan y les den sus tributos” (PEREÑA, 1984, p. 16). Considerando que o índio era capaz de se salvar, mas que tinha sido deformado psicologicamente por seus próprios educadores, redigiu o primeiro projeto de reformas e avisos de confessores para encomenderos. **Diego de Bracamonte**, superior da doutrina do povo de Juli, primeira missão jesuítica junto aos indígenas, havia sido enviado pelo Vice-Rei como embaixador em Madrid e em Roma para informar sobre a situação no Peru. Em carta enviada a todos os padres da Companhia de Jesus, defendeu a

Consta nas atas da reunião, intituladas *Universae tractationi de procuranda salute indorum*¹⁷, que o principal problema a ser enfrentado pelos jesuítas no Vice-Reinado era a salvação dos índios. Nesse momento, foram discutidas as seguintes questões: é conveniente doutrinar os índios segundo as determinações do Plano-Toledo, evangelizar por meio de missões volantes sem residências fixas, instruir em colégios e seminários, especialmente os filhos da nobreza indígena; acompanhar os soldados espanhóis nas entradas contra os índios? As resoluções tomadas pelos jesuítas nessa Congregação foram fundamentais para o trabalho missionário desenvolvido no Vice-Reinado a partir desse momento.

Pereña (1984) assim avalia o resultado da sessão limense da primeira Congregação jesuítica:

El debate vivo y sincero sobre las ventajas y los inconvenientes de estos métodos misionales culmina en conclusiones concordadas y definitivas. A la vista de las cédulas reales y de otros documentos de la época se acepta el régimen de doctrinas, con no pocas limitaciones y condicionamientos, como el medio más eficaz para la salvación de los naturales. Se propone aceptar por vía de experiencia la creación de colegios para hijos de caciques de acuerdo con el Plano-Toledo. Con vistas a una mejor indoctrinación de los indios y para promover su educación y cultura, se aprueba la redacción y publicación de catecismos indígenas, cartilhas para niños, gramáticas y vocabularios em quéchua y aymará, que eran las dos principales lenguas del país. A los misioneros se exigirá el conocimiento de las lenguas nativas. No olvidaron la formación política y social necesaria a una vida por lo menos inicialmente civilizada, previa e indispensable para la comprensión y práctica de la vida cristiana. Todo un ideario y programa misional queda más que esbozado (PEREÑA, 1984, p. 17-18).

aplicação dos métodos missionais propostos no Plano-Toledo. **Andrés López**, rector del Colégio del Cuzco y missionário nas fronteiras do Chile, principal teórico das doutrinas, em um informe enviado ao Geral da Ordem e ao Provincial Acosta, analisou e expôs seus inconvenientes e remédios. Justificou a necessidade de entradas militares para conter a disposição dos índios para a guerra e defender os missionários. **Juan de Montoya** dedicou-se especialmente ao aprendizado das línguas indígenas para o apostolado direto com os índios em Cuzco e com os índios mararíes y pilcozones. **Diego Ortún** exercia o apostolado diretamente com os índios e reconhecia a capacidade racional deles. Juan de Zúñiga era reitor dos Colégios de Lima e de Cuzco. Depois desta primeira sessão, **Baltasar Piñas**, reitor do Colégio de Lima, Quito e Santiago do Chile incorporou-se às atividades da Congregação. Especialista em problemas de educação e juventude, ele visitou Roma e Madrid por várias vezes, representando os jesuítas do Peru e redigiu com Acosta e Plaza os **Apontamientos para el buen gobierno de esta provincia del Perú** (PEREÑA, 1984, p. 15-17).

¹⁷ EGAÑA, 1954, p. 59-70.

Quanto à Congregação realizada em *Cuzco*, as principais deliberações foram: aceitar a administração da *Doutrina de Juli*¹⁸ proposta pelo Vice-Rei, a título de experiência¹⁹; aceitar filhos das elites indígenas nos Colégios dirigidos pela Companhia; atribuir ao padre Alonso de Barzana a redação de catecismos, gramáticas e dicionários em *quechua*, *ayamara* e castelhano.

Com base nesses primeiros anos de experiência política e educativo-religiosa no Vice-Reinado do Peru, Acosta escreveu, entre os anos de 1575 e 1576, a primeira versão em latim dos seis livros do *De procuranda indorum salute*²⁰. Essa obra é considerada por Rivara de Tuesta como “[...] el más importante Manual de Misiología creado con ocasión de la propagación del Evangelio en Indias” (RIVARA DE TUESTA, 2003, p. 2-3). Pereña (1984) também aponta sua importância:

¹⁸ Na atividade missionária assumida pelos jesuítas na região de Juli, no Peru, a condução da doutrinação e da formação de novos costumes dos indígenas tinha como base as novas necessidades geradas pela colonização. Essa foi uma das missões, ou redução, de maior população assumida pelos jesuítas na América espanhola.

¹⁹ O debate a respeito de aceitar ou não a direção de uma Doutrina de Índio ocorreu nas duas sessões da Primeira Congregação Jesuítica realizada em 1576. Na verdade, o Vice-Rei Francisco de Toledo pressionava os jesuítas para aceitar a condução das paróquias indígenas, conforme sua proposta de ação para o programa de reordenamento das populações indígenas. Os padres superiores da Ordem eram contrários à aceitação dessa tarefa pelos jesuítas (Bartolomé Hernández, SJ, Luis López, SJ, Andrés López, SJ, Pedro Miguel de Fuentes, SJ). Argumentavam com o perigo de se submeter os padres à avarizia, ao isolamento, aos pecados da carne, à supervisão ordinária dos bispos, à sujeição aos poderes civis, etc. Apelavam para o espírito iniciano primitivo, que os obrigava a observar os votos de pobreza, castidade e obediência ao Papa, assim como preservar sua independência em relação aos governadores e bispos, recusando as visitas paroquiais de *vita et moribus* por parte do ordinário e advogando pela prática da missão itinerante. Porém, os jesuítas dependiam da boa vontade do Vice-Rei e dos fiéis para a sobrevivência econômica, já por si precária. Como as pressões do Vice-Rei eram constantes ao Geral da Ordem, Acosta, como dirigente na província peruana, optou por flexibilizar os estatutos da Ordem e aceitar a Doutrina de Juli que, ao lado da Doutrina de Santiago del Cercado, somente deixaram de existir com a expulsão da Companhia da América espanhola em 1767. Informações: EGAÑA, 1958, p. 226-227.

²⁰ As questões contidas nessa obra foram debatidas na Primeira Congregação Geral da Companhia nesse mesmo ano. Escrita em latim, ela foi traduzida para o castelhano e enviada para os senhores em Roma e Espanha em 1577. Em 1584, ela serviu de orientação nos debates ocorridos no Terceiro Concílio de Lima, no qual Acosta atuou como relator. Em 1588, tentou sua publicação junto às autoridades civis e religiosas de Espanha e Roma, as quais, desde 1577, não a autorizavam em razão das agudas críticas que ele fazia aos espanhóis (laicos e religiosos). Finalmente, após algumas reformulações, ela foi publicada em Salamanca. Informações: PEREÑA, 1984, p. 19-28.

Acosta había llegado al Perú en plena crisis política y religiosa. Y su destino consistió en formar parte vital de aquella situación. Llegó a ser elemento determinante de la vida social del Reino. Tomó consciencia clara de la crisis y colaboro responsablemente por superarla científica y pastoralmente. La síntesis se realizó en aquel sorprendentemente producción literaria. En él objetivo final del trabajo titulado: *De procuranda indorum salute*. Tiene mucho de diagnóstico. Refleja, ante todo, su consciencia de la crisis del Perú en la década de los setenta. Pero también busca soluciones (PEREÑA, 1984, p. 14).

Em 1578, como provincial da Ordem, Acosta realizou sua segunda viagem pelo Vice-Reinado, visitando *Potosí, Juli, Arequipa e La Paz* e regressando a Lima em fevereiro de 1579. Intensificaram-se, nesse período, os desacordos entre Acosta e o Vice-Rei Francisco de Toledo, particularmente no que se refere à gestão das paróquias indígenas. Isso contribuiu para sua decisão de solicitar de superiores autorização para retornar à Espanha em 1581²¹. No entanto, participando da reforma eclesiástica do Arcebispado de Lima²², ele permaneceu nessa cidade até 1585.

A reforma proposta pelo então Arcebispo Toribio de Mogrovejo foi objeto de discussão no III Concílio diocesano de Lima, ocorrido no período de 15 de agosto de 1582 a 28 de outubro de 1584. Fizeram-se presentes as principais autoridades da Igreja da América espanhola (Sul e Central)²³, com destaque para Acosta, o relator da proposta. Das temáticas discutidas nessa reunião conciliar, a promoção religiosa e social dos indígenas e a reforma do clero foram as que mais mobilizaram os participantes.

²¹ Informações a respeito dessa questão, ver em Coello de La Rosa, 2007.

²² A Diocese de Lima ou de Los Reyes foi erigida pelo Papa Paulo III em 13 de maio de 1541 e criada em 1543. A pedido de Carlos V, em 11 de fevereiro de 1546, foi elevada à condição de diocese metropolitana, desligando-se de Sevilha e ligando-se às dioceses de Cuzco, Castilla del Oro (Panamá), León de Nicaragua y Popayán, e, mais tarde Quito, Charcas, Asunción del Paraguay, Tucumán, Santiago y La Imperial de Chile (DURÁN, 1982, p. 72). Em 16 de novembro de 1547, foi promovida a Arcebispado. Sua jurisdição incluía as dioceses de Cuzco, Quito, Popayán, Tierra Firme e Nicaragua, sendo posteriormente criadas e incorporadas as de Assunção, La Imperial, Santiago de Chile e Charcas.

²³ O Terceiro Concílio Limense contou com a colaboração dos bispos de Cuzco, Santiago de Chile, La Imperial, Paraguai, Quito, Charcas Y Tucumán, além de delegados de La Plata e Nicaraguá e de outros teólogos enviados por outras ordens religiosas.

Acosta já havia chamado a atenção para essas questões em *Procuranda Indorum Salute*, a qual, segundo Pereña (1987), serviu de base para a proposta oficial desse Concílio, tornando-se uma referência na ação social e pastoral do Vice-Reinado (PEREÑA, 1987, p. VII-X)²⁴.

Para Felipe II, rei de Espanha, o objetivo do III Concílio de Lima era “[...] reformar y poner en orden las cosas tocantes al buen gobierno espiritual de esas partes y tratar del bien de las almas de esos naturales, su doctrina, conversión y buen enseñamiento, y otras cosas muy convenientes y necesarias para la propagación del Evangelio y bien de la religión” (apud DÚRAN, 1982, p. 105)²⁵.

Na mesma linha de pensamento, Acosta defendia sua importância, afirmando que, dado que o cristianismo era muito recente nessas províncias, era preciso celebrar uma reunião episcopal para examinar o estado desses novos povos (cristãos) e igrejas para empregar “[...] su autoridad y sabiduría” (da Igreja) para estabelecer o melhor modo de “[...] componer las costumbres, introducir la disciplina eclesiástica y destruir los restos de la superstición, refrenando la licencia de la vida libre” (apud DÚRAN, 1982, p. 94)²⁶.

²⁴ Nesse Concílio, foram estabelecidas as grandes pautas e as normas fundamentais para a ação pastoral das diversas dioceses que compunham a extensa jurisdição do Arcebispado de Lima. Um dos temas mais importantes foi a educação indígena. Tendo em vista a fixação desses conteúdos em um documento de fácil circulação por todas as paróquias e com uma apresentação didática, o Concílio decretou a confecção de uma **Doctrina cristiana y Catecismo** (1584), pela qual fossem “[...] enseñados todos los indios conforme a su capacidad” (apud DÚRAN, 1982, p. 49). Nesse Concílio, que contou com a contribuição ativa de Acosta, foram fixados os conteúdos, as formas e os métodos da catequização. Foram também elaborados e difundidos um Catecismo, um livro da Doutrina Cristã e um Confessionário para índios nas línguas castelhana, *quechua* e *aymara*, sendo que sua adoção por parte dos missionários encarregados dessa tarefa foi ordenada como obrigatória. Com o fim de uniformizar critérios nesta matéria, foi determinado que se traduzissem esses textos para as demais línguas indígenas faladas na extensa província eclesiástica de Lima. Entre os manuais didáticos produzidos nos termos aprovados por esse Concílio, coube a Jose de Acosta a versão do *Catecismo* para o castelhano. A tradução para as línguas indígenas (quéchua e ayamara) foi feita pelos linguistas Juan de Balboa y Blas Valera. Esse catecismo e os demais escritos aprovados nesse Concílio foram amplamente utilizados no trabalho missionário no Vice-Reinado (TÍNEO, 1990). Pela decisão do Concílio, o Catecismo devia ser elaborado com ‘la sustancia y orden’ da norma geral estabelecida pelo Concílio de Trento (1545-1563) e do modelo do *Catecismo de San Pío V* (1565), conhecido *Catecismo Romano o Tridentino* (apud DÚRAN, 1982, p. 373).

²⁵ Objetivos fixados por Felipe II na Cédula Real de 19 de setembro de 1580.

²⁶ ‘Dedicatoria’ de José de Acosta a D. Fernando de Vega y Fonseca para apresentar a publicação dos decretos do III Concílio Limense realizada em Madrid em 1591. Para informações sobre a censura de parte dessa obra pelas autoridades laicas e religiosas, ver: PEREÑA, 1984, p. 19-28.

Em julho de 1586, Acosta deixou Lima com destino ao México, onde viveu até março de 1587, tendo a oportunidade de documentar a vida dos mexicanos, como havia feito anteriormente com os índios do Peru. Tais informações seriam utilizadas em sua **História natural y moral de las Indias**,²⁷, a qual, tendo sido iniciada na América, foi concluída em 1588 em Gênova e publicada em 1589 na Espanha.

Em 1588, no Conselho das Índias, como representante do Arcebispado de Lima, Acosta defendeu a aprovação dos decretos do Terceiro Concílio Limense.

Por determinação do padre Geral da Ordem, Aquaviva, o autor foi incumbido de redigir regras para instruir os novos missionários a ser enviados à América espanhola²⁸. A partir de 1592, Acosta passou a ocupar o cargo de reitor no Colégio da Companhia em Valladolid. Nesse mesmo ano, participou da quinta Congregação Geral da Companhia de Jesus em Roma, onde permaneceu até 1594. Retornando à Espanha, além de continuar no cargo de reitor em Valladolid, exerceu a função de visitador em Aragon e Andaluzia, onde morreu em 1600.

Em síntese, como afirmamos no início, os dados biográficos aqui coletados revelam que Acosta atuou intensamente no ambiente complexo do Vice-Reinado do Peru, posicionando-se claramente na busca de soluções para os conflitos que permearam a empresa colonizadora e evangelizadora naquele momento. Essa atuação intensa levou autores como Mateos, Pereña e Rivara de Tuesta (2003), a considerá-lo como uma referência na história da Companhia de Jesus e da Igreja na América espanhola nas décadas finais do século XVI e os seguintes.

Apesar de sua importância, Acosta é pouco estudado no Brasil. Essa é uma das razões pelas quais sua proposta de solução para os conflitos inerentes à colonização foi eleita como objeto da pesquisa. Entendo que os resultados desse estudo podem contribuir

²⁷ Segundo afirmava Acosta no prólogo de **Historia natural y moral de las Indias**, tendo chegado em Madrid em novembro de 1587, ele foi recebido pelo rei Felipe II, que, desde então, “[...] le honrava con su estimación, y gustava mucho de oírle contar, quando regresó de la América, las particularidades de la historia de aquella región” (apud PEREÑA, 1984, p. 19).

²⁸ Conforme EGAÑA, 1974, p. 67-71.

para as pesquisas em História da Educação²⁹, sobretudo tendo em vista que esse jesuíta revela aspectos teóricos dos problemas cruciais vivenciados no primeiro século da colonização do continente americano, particularmente quanto ao governo colonial e à formação dos indígenas peruanos.

Assim, defini como objetivos desta tese: examinar o debate sobre os métodos utilizados pelos espanhóis no processo da conquista dos indígenas da América, procurando compreender os móveis da proposta política de Acosta; reconhecer seus interlocutores; examinar como ele separa as competências e a extensão do poder civil e do eclesiástico na sociedade; identificar a concepção de sociedade, de Estado, de educação e de homem que norteou sua proposta de pacificação e regulação das relações humanas na colônia.

A fonte principal da pesquisa é *De procuranda indorum salute*, composta de dois tomos, **Pacificación y colonización** (1984) e **Educación y evangelización** (1987), ambas apresentadas por Luciano Pereña. Essa obra permaneceu em latim até 1952, quando foi traduzida para o espanhol por Francisco de Mateos, em Madrid. Em 1984 e 1987, Luciano Pereña coordenou os trabalhos para uma segunda publicação em língua espanhola.

Rivara de Tuesta (1996) qualifica essa obra de “[...] muy americana y a la vez muy universal”. Americana no enfoque geral e na solução que outorga aos problemas que o contato entre culturas distintas suscitou na América espanhola. Universal, porque “[...] logra fijar las normas generales que rigen la extensión de la fe a todas las naciones” (RIVARA DE TUESTA, 1996, p. 235). Segundo a autora, essa obra, tão logo saiu dos confins próprios da Companhia de Jesus, passou a ser utilizada pela Igreja Católica e por outras igrejas européias “[...] como un material de primer orden para el estudio y formación misionera. Se trataba, en verdad, del primer libro que contemplaba en toda su extensión el campo de las misiones católicas en el siglo XVI (RIVARA DE TUESTA, 1996, p.235).

Rivara de Tuesta (1996) afirma que, tendo sido produzido após quatro anos da chegada de Acosta a Lima e 85 anos depois de Colombo ter aportado nesta terra, o escrito é um dos mais importantes registros da atividade missionária americana: “[...] recapitula, de

²⁹ No Brasil, apesar de mencionado em artigos e teses de várias áreas do conhecimento, poucos são os estudos da obra de Acosta. Encontrei apenas uma dissertação, da área de História, na qual a obra desse jesuíta é analisada de forma mais sistematizada. Ver: MURGUIA, 2005.

forma magistral, las tradiciones teológicas salmantinas - que con frecuencia revisa; las experiencias pastorales novo hispanas y los contenidos de la Instrucción”. Resume a autora os fins pretendidos por Acosta ao redigir sua obra: “[...] levantar el ánimo de los misioneros, algo decaídos por la hasta entonces infecunda evangelización peruana, y resolver algunas cuestiones teológicas controvertidas en aquellas tierras sureñas” (RIVARA DE TUESTA, 1996, p. 235)

Pereña (1987), nesse mesmo sentido, argumenta que essa obra, escrita depois de quase um século de colonização da América espanhola, baseada nas reflexões da Escola de Salamanca e na experiência indiana dos discípulos de Francisco de Vitória, não só diagnostica a crise da Nova Cristandade como também “[...] señala los remédios de urgencia y colaboración eficazmente en la política de rectificaciones” (p. VII), constituindo um plano de evangelização para os índios.

Na **Dedicatoria** ao padre Geral da Companhia de Jesus, Everardo Mercuriano, datada de 24 de janeiro de 1577 em Lima, Acosta expôs o plano de ***Procuranda indorum salute***, denominado por ele de *plan general de ayuda a los indios*.

O primeiro tomo, **Pacificación y colonización**, é dividido em três livros. O primeiro, com base em uma visão de conjunto dos problemas enfrentados pelos colonizadores laicos e religiosos espanhóis na relação com os indígenas, contém uma proposta de intervenção, acompanhada das expectativas e dos meios sugeridos para a superação das dificuldades. O segundo é dedicado ao processo da conquista dos indígenas, ao direito e à injustiça da guerra e ao papel do cristão laico e religioso na pacificação e colonização: “[...] la sumisión de los bárbaros al Evangelio sigue la conservación y promoción de su dignidad humana con la ayuda de los responsables tanto en el orden temporal como espiritual”. O terceiro livro constitui uma proposta de definição dos papéis que, a seu ver, cabiam à administração civil no Vice-Reinado. Na definição desses papéis, ele considerava o direito que os príncipes e magistrados cristãos tinham sobre os índios, os tributos e trabalhos que deles podiam ser exigidos e os deveres que cabiam aos índios, para “[...] su seguridad, su vida y la educación de sus costumbres” (ACOSTA, 1984, p. 51).

No segundo tomo, intitulado **Educación y evangelización** e dividido em três livros, ele tratou especificamente do papel dos ministros espirituais. No quarto livro (primeiro desse tomo), abordou as características exigidas dos ditos missionários para cuidar da salvação dos índios. Nos dois últimos livros, abordou as competências dos missionários para realizar adequadamente sua tarefa, destacando a importância do domínio da doutrina, dos sacramentos, da língua, cultura, tradição, costumes e psicologia dos indígenas: no livro quinto, ocupou-se do catecismo e do modo para realizar a catequese e, no sexto, da administração do sacramento aos índios.

Segundo a perspectiva teórica adotada nesta tese, a história, as instituições, as teorias, as virtudes e os vícios humanos são criações dos próprios homens e, portanto, são datados. Correspondem às necessidades humanas geradas em uma determinada relação social. Por isso, entendo que sua compreensão só se torna possível se analisadas com base nas razões que levaram os homens a criá-las. Segundo Mendes (2008), tendo em vista o papel ativo dos homens na história, determinados autores, ao refletir sobre as questões de sua época, captam a tendência social à qual elas se relacionam. Isso não significa que suas ideias sejam entendidas como meros reflexos das contingências materiais contemporâneas nem elaboração autônoma desses autores e sim que elas decorrem de uma ação consciente para intervir nas questões que eles entendem ser cruciais para sua sociedade.

[...] não comungamos da postura de que as idéias constituiriam uma espécie de reflexo das condições materiais, nem defendemos que as idéias possuam um movimento próprio e autônomo e que, portanto, possam ser estudadas apenas no plano do que se costuma denominar de história das idéias. No nosso modo de entender, um autor, ao mesmo tempo em que expressa aquilo que está ocorrendo na sociedade, explicita o que ainda não está suficientemente consciente e, vamos assim dizer, maduro para a sociedade. Fazendo uma espécie de brincadeira, um autor é, muitas vezes, (portanto, nem todos eles, diga-se de passagem), uma espécie de psicanalista social, que retira da profundidade da alma social aquilo que a sociedade está secretando, mas ainda não tomou a devida consciência. Neste caso, ele consegue expressar esse movimento ainda informe e afirma, com todas as letras: este é o caminho, essas são as questões que nos dizem respeito e este é o modo de tratá-las. Observamos que nem todos os autores conseguem isto porque, evidentemente, nem todos são capazes de apreender aquilo que se passa na alma social. Isso retira

qualquer possibilidade de se entender a consciência como simples reflexo e concede à ela um caráter ativo (MENDES, 2008, p. 160).

É com essa perspectiva que, nos quatro capítulos desta tese, examino o *plan general de ayuda a los indios*, no qual Acosta formulou diretrizes para a ação do governante e do ministro espiritual no governo e na formação do cristão na América espanhola no Vice-Reinado do Peru, nas últimas décadas do século XVI.

O primeiro capítulo é de natureza teórico-metodológica. Sua finalidade é desenvolver a ideia de que não compete exatamente a nós, homens do presente, concordar ou discordar das ações dos homens do passado e sim compreender as razões sociais que os levaram a agir ou pensar da forma como o fizeram.

Nele, examino algumas interpretações a respeito dos jesuítas realizadas em três momentos da história. Inicialmente, optando por intelectuais consagrados do iluminismo, mostrei que os jesuítas foram tidos como responsáveis pelo declínio das ciências, das letras e do espírito humano. Em seguida, focalizando intelectuais brasileiros de meados do XIX até meados do século XX mostrei que eles passaram a ser considerados como os fundadores da nacionalidade; finalmente, analisando os contemporâneos, mostrei que eles passaram a ser vistos pelo ângulo de sua dependência política das Coroas Ibéricas.

O exame dessas interpretações sobre os jesuítas no decorrer da história é importante nesta tese, entre outras questões, porque mostra o quanto elas (as interpretações) revelam o posicionamento político do intérprete diante das questões contemporâneas. Dessa maneira, tais interpretações, mais do que contribuir para a compreensão do aspecto histórico da atuação desses missionários na época colonial, revelam as preocupações da época em que seus autores viveram; mais ainda, revelam a relação entre as formas de pensar e as questões concretas enfrentadas pelos homens em sua própria época. Em outras palavras, as interpretações do passado, no caso, dos jesuítas, revelam que elas também são produto da história.

Enfim, sem desconsiderar a dificuldade que cerca minha perspectiva, defendo, nos demais capítulos da tese, uma posição um pouco diferente da tendência manifestada em minha própria época: mais do que uma dependência em relação à Coroa ibérica, mais do

que um acordo de classes entre os membros da Companhia de Jesus e os do Estado mercantil, a proposta de Acosta revela que era preciso juntar forças para realizar os interesses gerais da sociedade naquele momento.

No segundo capítulo, examinando o debate sobre os métodos utilizados pelos espanhóis no processo da conquista dos indígenas da América, procuro compreender os móveis da proposta política de Acosta. Um de seus objetivos foi mostrar que esses móveis estavam fundamentados na necessidade de pacificação e de ordenação das relações sociais, tidas como condição para a realização da colonização. Outro foi ressaltar que suas formulações revelam que sua concepção de homem, de educação, de Estado e de sociedade era herdeira da tradição medieval-cristã, mas também prenhe do ideário social burguês que alvorecia naquele período da história.

No terceiro capítulo, analiso **Pacificación y colonización**, enfatizando o papel da autoridade civil no governo dos indígenas peruanos. Fundamentando-me nos estudos de Joseph R. Strayer (1969) sobre a constituição do Estado moderno, mostro o surgimento dessa instituição na América espanhola, particularmente no Vice-Reinado do Peru. Na sequência, abordo os atributos e as atribuições que Acosta considerava fundamentais ao homem de governo. Sobre os atributos, mostro que ele destaca o mérito pessoal como elemento principal na escolha dos dirigentes. Quanto às atribuições, analiso três delas: a cobrança do tributo, a organização do trabalho e o combate aos vícios sociais. No que concerne ao governante civil, postulo que a preocupação do autor foi delimitar a competência e a extensão de sua função, tendo em vista o bem comum na colônia, e identificar sua concepção de governante e de Estado. Postulo que suas formulações a respeito do governo civil estão fundamentadas na ideia de que o Estado devia ser o promotor da estabilidade e da ordem social, tendo em vista os distintos interesses que moviam os homens que empreendiam a colonização. Em razão disso, defendo também que esses fundamentos, indubitavelmente herdeiros do pensamento cristão, caracterizam o novo pensamento político que se constituía na América por meio da colonização.

No quarto capítulo, examino **Educación y evangelización**, onde Acosta abordou a competência e a extensão da atuação do missionário na colônia. Inicialmente trato das

qualidades pessoais que deviam ser cultivadas pelo homem da igreja, particularmente o missionário responsável pela educação dos indígenas. Divido a análise em três partes. Na primeira, faço algumas considerações sobre a construção social da autoridade missionária no século XV. Na segunda, analiso os atributos vitais à prática do missionário, especialmente o domínio do idioma, a suficiência de conhecimento e a integridade de vida. Na última, as suas principais atribuições: instruir os índios na doutrina, nos sacramentos e na moral cristã. O objetivo é mostrar que Acosta primava pela competência teórico-prática do missionário na tarefa de educar e evangelizar os indígenas. De minha perspectiva, ao estabelecer o perfil do missionário, o jesuíta tinha como principal finalidade contribuir para que essa autoridade atuasse com eficiência na formação dos indígenas, tendo em vista o seu fim social: ordenar e regular as relações sociais. Por esse motivo, focando-se nos atributos persuasivos do missionário, ele o orientava quanto à forma de conduzir o ensino da doutrina e a formação de novos costumes.

1. VISÕES A RESPEITO DOS JESUITAS NA HISTÓRIA

Neste capítulo, examino o teor das interpretações que, em diferentes períodos históricos, foram produzidas a respeito da ação dos jesuítas no período colonial. Analiso alguns intelectuais do século XVIII, quando os jesuítas foram considerados responsáveis pelo declínio das ciências, das letras e do espírito humano; na sequência, abordo intelectuais do século XIX e de meados do XX, quando a crítica oscilou entre a defesa e a condenação daqueles missionários, que passaram a ser caracterizados como os formadores da nacionalidade; finalmente, analiso alguns de nossos contemporâneos, em cujas ideias permanecem alguns aspectos da crítica efetuada nos séculos anteriores, embora esta seja acompanhada de uma identificação entre os interesses espirituais, doutrinários e formativos dos jesuítas e os interesses econômicos da burguesia mercantil. Essa perspectiva é a de que existiria uma relação de dependência política dos jesuítas em relação às Coroas Ibéricas³⁰.

O principal objetivo é mostrar que essas interpretações, mais do que revelar o conteúdo histórico da época colonial, a complexidade própria da sociedade em que os jesuítas agiam, mostram-se comprometidas com as questões que moviam os homens em seus diferentes momentos, particularmente os intérpretes. Ou seja, de meu ponto de vista e de tantos outros, as interpretações a respeito dos jesuítas também são produtos da história, estando, portanto, motivadas pelas questões em que os intelectuais estão envolvidos. Assim, à medida que revelam o comprometimento dos intelectuais com a sociedade de sua época, tais interpretações cumprem também uma função política.

1. O século XVIII: os jesuítas como entraves ao pensamento moderno

Durante o século XVIII, os mais distintos autores, resguardadas as devidas particularidades, comungaram a convicção de que a supremacia das instituições católicas de

³⁰ Sem desconsiderar o limite da análise, selecionei alguns autores e documentos que representam o pensamento dominante sobre os jesuítas, particularmente aqueles que influenciam a produção historiográfica educacional no Brasil nos períodos mencionados. Evidentemente, quando falamos em Brasil nos séculos XVIII, estamos nos referindo a América portuguesa.

ensino representou um verdadeiro impedimento ao progresso da educação, da ciência e do espírito humano. Nesse século, autores como Voltaire (1694-1778), D'Alembert (1728-1777), Diderot (1713-1784), e muitos outros, destacaram-se na crítica à supremacia clerical, particularmente no que se refere à ação das ordens católicas na formação dos homens.

Início esta parte da análise com as **Cartas filosóficas** de Voltaire. O sucesso dessa pequena obra de 1732, publicada primeiramente em inglês, tendo pelo menos cinco edições em francês até 1734, não deixa dúvidas de que o homem do século XVIII era um entusiasta da potencialidade humana em relação ao conhecimento de si próprio, do universo natural e da sociedade³¹.

Posicionando-se diante das questões sociais de sua época (particularmente aquelas afetas à sociedade francesa), Voltaire tomou como parâmetro o pensamento inglês, destacando o progresso que esses homens tinham alcançado nas mais distintas áreas de interesse humano. Dessa perspectiva, de um lado, ele mostrava como a liberdade de consciência, o gênio livre do inglês, segundo suas palavras, exercidos na prática da religião, no parlamento, no governo, no comércio, na ciência, nas artes, nas universidades haviam contribuído para o progresso do interesse público na Inglaterra. De outro, atacava com virulência o que julgava inflexibilidade do pensamento francês, sempre regrado e atento à manutenção de privilégios.

Para ilustrar, apresento três fragmentos das **Cartas...**, nos quais o autor, no tom irônico que lhe era característico, fez algumas considerações sobre a importância dos homens de letras e das academias nestas duas nações, deixando claro o sentido social de sua crítica.

O primeiro:

Nem na Inglaterra, nem em nenhum país do mundo encontramos estabelecimentos que privilegiam as Belas-Artes como na França. Em quase todos os lugares há universidades; mas só na França que encontramos esses úteis incentivos à astronomia, à todas as partes da

³¹ Essa questão já tinha sido colocada no período do renascimento, mas adquiriu mais vigor social no período do iluminismo setecentista.

matemática, à medicina, às pesquisas da Antigüidade, à pintura, à escultura e à arquitetura. Luís XIV foi imortalizado por todas essas fundações, e essa imortalidade não lhe custou duzentos mil francos por ano. Confesso que me surpreende muito que o Parlamento da Inglaterra, que tratou de prometer vinte mil guinéus a quem fizesse a impossível descoberta das longitudes, nunca tenha pensado em imitar Luís XIV na sua magnificência pelas artes. Na verdade, o mérito tem, na Inglaterra, outras recompensas mais honrosas para a nação. O respeito que esse povo tem pelos talentos é tanto que um homem de mérito sempre faz fortuna por lá (VOLTAIRE, 2001, p. 167-8).

O segundo:

À Sociedade Real de Londres faltam duas coisas mais necessárias aos homens, recompensas e regras. Ser da Academia em Paris é garantia de uma pequena fortuna para um geômetra, um químico; já em Londres isso não ocorre. Quem quer que diga na Inglaterra: “Amo as artes”, e queira ser da Sociedade, passa a ser num instante. Mas na França, para ser um membro e pensionista da Academia, não basta amar; é preciso ser cientista, e brigar pelo lugar contra correntes ainda mais temíveis porque são animados pela glória, pelo interesse, pela própria dificuldade, e por essa inflexibilidade de espírito geralmente comprovada pelo estudo persistente das ciências do cálculo (VOLTAIRE, 2001, p. 173).

Por último:

Até o momento, [...], foi nos séculos mais bárbaros que se fizeram as mais úteis descobertas; parece que o objetivo dos tempos mais esclarecidos e das companhias mais sábias é raciocinar sobre o que os ignorantes inventaram. Conhecemos hoje, depois de longas brigas entre o Sr. Huyghens e o Sr. Renaud, a determinação do ângulo mais vantajoso do timão de um navio com a quilha; mas Cristovão Colombo havia descoberto a América sem suspeitar nem um pouco desse ângulo. Estou muito longe de inferir a partir disso que é preciso ater-se apenas a uma prática cega. Mas seria muito bom que os físicos e os geômetras juntassem, o máximo possível, a prática com a especulação. Será que aquilo que dá mais honra ao espírito humano precisa geralmente ser aquilo que é menos útil? Um homem, com as quatro regras de aritmética e do bom senso, se torna um grande negociante, um Jacques Couer, um Delmet, um Bernard, enquanto um pobre algebrista passa a vida a procurar nos números relações e propriedades surpreendentes, mas sem uso, e que não lhe ensinarão o que é o câmbio. Todas as artes se enquadram mais ou menos nesse caso; essas verdades engenhosas e

inúteis se parecem com estrelas que, colocadas muito longe de nós, não nos dão claridade (VOLTAIRE, 2001, p. 177).

Para o autor, os homens de letras e as academias das duas nações estavam comprometidos com interesses distintos. Enquanto os ingleses tendiam às questões que favoreciam o progresso do espírito humano e da própria sociedade, a maioria dos franceses continuava submersa na ‘escuridão’, representada, entre outras, pela adesão à filosofia da ‘Escola’³².

Voltaire baseava-se nos novos fundamentos da filosofia natural, cujo precursor, Francis Bacon (1561-1626), havia criado o método experimental para investigar os fenômenos da natureza. Baseava-se também nas formulações de John Locke (1632-1704), para quem nada existia no intelecto humano *a priori* e todas as nossas ideias das simples às compostas eram adquiridas pelos sentidos. Teve como base ainda as postulações de Isaac Newton (1642-1727) de que todos os fenômenos físicos do universo, do mais simples ao mais complexo, obedeciam ao princípio geral da lei do movimento dos corpos. Assim, juntamente com outros importantes estudiosos do período, Voltaire mostrava que um novo método e um novo conhecimento estavam orientando a vida em sociedade e se mostrava claramente favorável a isso. Era desse ponto de vista que ele criticava as instituições francesas responsáveis pela formação dos homens.

Por estar comprometido com as novas questões que passavam a direcionar as relações sociais, Voltaire foi enfático em condenar, dentre outras questões, as universidades francesas, a seu ver, presas, conforme sua expressão, à ‘filosofia da Escola’. Estas ‘companhias’, referindo-se ironicamente às universidades (ou, mais diretamente, às relacionadas à Companhia de Jesus), eram “[...] instruídas para a perfeição da razão humana”, dadas “as *quididades*, com seu *horror do vazio*, com suas *formas substanciais* e com todas as palavras impertinentes que não apenas a ignorância tornava respeitáveis, mas que uma mistura ridícula com a religião havia tornado quase sagradas” (VOLTAIRE, 2001, p. 85).

³² Termo utilizado por Voltaire e por outros pensadores da época para designar os homens de letras, geralmente vinculados à Igreja e que, por essa razão, eram associados ao pensamento escolástico medieval.

Também em razão desse compromisso, o filósofo iluminista deixava clara sua posição quanto ao novo papel que a religião passaria a desempenhar na história. A condução dos assuntos seculares, como postulava ele, afirmando que isso já acontecia na Inglaterra, não devia mais passar pelo crivo da religião e sim pelos interesses dos homens de negócios, os quais, em seu entendimento, ao cuidar dos seus bens privados, serviam à própria sociedade. À religião deveria restar o espaço do foro íntimo, pessoal, sendo salutar que existissem várias seitas, como na Inglaterra.

Que entremos na Bolsa de Londres, nesse lugar mais respeitável do que muitas cortes; lá vemos reunidos os deputados de todas as nações reunidos para servir os homens. Lá, o Judeu, o maometano e o cristão se tratam como se fossem da mesma religião, e só chamam de infiéis aqueles que vão à bancarrota; lá, o presbiteriano confia no anabatista e o anglicano recebe a promessa do Quaker. Quando as pessoas saem dessas pacíficas reuniões, umas vão à sinagoga, outras vão beber; este vai ser batizado numa grande cuba em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; aquele vai mandar cortar o prepúcio do filho e sussurrar para a criança palavras hebraicas que ela não ouve; esses outros vão à sua igreja esperar a inspiração de Deus, de chapéus na cabeça, e todos estão felizes. Se na Inglaterra só houvesse uma religião, dever-se-ia temer o despotismo; se houvesse duas, ambas se degolariam; mas há trinta e elas vivem em paz e felizes (VOLTAIRE, 2001, p. 54-5).

Diferente da crítica de Voltaire, cuja finalidade era mais geral e correspondia à proposta de separação de papéis entre a Igreja e o Estado, a crítica condenatória dos políticos portugueses no mesmo período, especialmente os representantes do monarca, incidiu de forma mais contundente sobre a atuação dos jesuítas. É o que verificamos no preâmbulo do **Alvará Régio de 28 de junho de 1759**, no qual, entre as diretrizes da reforma dos estudos menores em Portugal, ficava proibido o exercício de qualquer atividade da Companhia de Jesus nos domínios portugueses.

Neste documento, percebe-se um veio contemporizador a respeito do papel da Igreja na sociedade portuguesa, situação explicável, entre outras razões, pelo fato de o Alvará ser um documento oficial do reino português. Nele, o rei ressaltou a importância da cultura e das ciências para a felicidade da Monarquia e enalteceu o cuidado dado pelos seus antecessores aos estudos públicos que haviam contribuído para o progresso dos homens em

benefício da Igreja e da Pátria. No entanto, fez duras críticas aos jesuítas por terem introduzido, nas escolas do Reino e em seus domínios, um método ‘escuro e fastidioso, cujo resultado foi a decadência das letras humanas (base de todas as ciências), as quais, segundo o Alvará, estavam no auge quando lhes foi confiado o ensino em meados do século XVI. Com esse método, depois de oito ou mais anos de estudos perdidos nas “miudezas da Gramática” e “destituídos das verdadeiras noções das línguas latina e grega”, os alunos não conseguiam, “sem extraordinário desperdício de tempo”, falar e escrever nestas línguas com a mesma facilidade dos de outras nações da Europa que haviam abolido “aquele pernicioso método” (apud ALMEIDA, 1989, p. 30). Asseverou o governante que os jesuítas mantiveram-se ‘inflexíveis’, mesmo diante da ‘evidência das sólidas verdades’ de que o método havia levado à ‘quase total decadência nas referidas línguas’, ou seja, mesmo depois que se colocavam a descoberto os defeitos e os prejuízos do método utilizado.

[...] sem jamais cederem, nem à invencível força dos maiores homens de todas as nações civilizadas, nem ao louvável e fervoroso zelo dos muitos varões de exímia erudição que [...] clamaram altamente nestes Reinos contra o método, contra o mau gosto e contra a ruína dos estudos, com as demonstrações dos muitos e grandes latinos e retóricos que, antes do mesmo método, haviam florescido em Portugal até o tempo em que os mesmos estudos foram arrancados das mãos de Diogo de Teive e de outros igualmente sábios e eruditos mestres (apud ALMEIDA, 1989, p. 31).

Com esses argumentos, o monarca lusitano declarava extintas todas as classes e escolas até então dirigidas pelos jesuítas e ordenava que fosse reformado o ensino das classes e das letras humanas em Portugal e em todos os seus domínios para que os seus ‘vassalos’ pudessem, “[...] com a mesma facilidade que hoje têm as outras nações civilizadas, colher das suas aplicações aqueles úteis e abundantes frutos que a falta de direção lhes fazia até agora ou impossíveis ou tão dificultosos que vinha ser quase o mesmo” (apud ALMEIDA, 1989, p. 32).

Ainda que se observe no teor das críticas contidas no documento régio uma contemporização do Estado português com o papel da Igreja naquele momento, razão pela qual elas se atinham mais à condenação sumária dos jesuítas, pode-se dizer que suas

críticas endossavam a nova tendência da sociedade naquela época histórica. Conforme atestam as Reformas Pombalinas que, entre outras questões, tratou de reformar o ensino das letras em Portugal, também aquele governante estava atento aos novos interesses que passavam a mover os homens nas ‘nações civilizadas’. Também ele buscou mudanças que favorecessem o progresso das letras nos domínios portugueses, a seu ver, obscurecidas principalmente pela ação dos jesuítas.

Sob este aspecto é importante observar a comparação feita por d’Alembert entre a situação da Universidade de Paris e das universidades de Espanha e Portugal. Em 1750, anos antes da implantação das Reformas Pombalinas em Portugal e, portanto, antes da expulsão dos jesuítas do território português, em um verbete da **Enciclopédia**³³ intitulado **Filosofia da Escola**, ele destacou os progressos alcançados na Universidade de Paris no combate à escolástica. Ressaltou especialmente a importância adquirida pela obra de Descartes e pela ação de mestres esclarecidos que se lhe seguiram. No que tange às universidades em Portugal e Espanha, salientou que estas, em razão do predomínio da Inquisição, encontravam-se menos avançadas. Na passagem a seguir, ele começa por conceituar a expressão ‘Escola’, vulgarmente denominada escolástica, e, na sequência, situa sua origem e discute as repercussões de sua longa sobrevivência na Universidade de Paris e nas universidades de Espanha e Portugal.

[...] Escola, designa-se assim a espécie de filosofia também e mais vulgarmente chamada escolástica, que substitui as coisas pelas palavras e os grandes objectos da verdadeira filosofia pelas questões frívolas ou ridículas; que explica coisas ininteligíveis por termos bárbaros; que fez nascer ou pôr em lugar de destaque os universais, as categorias, os procedimentos, os graus metafísicos, as segundas intenções, o horror do vazio, etc. Esta filosofia nasceu do engenho e da ignorância. Pode-se ligar a sua origem, pelo menos o seu período mais brilhante, no século XII, tempo em que a Universidade de Paris começou a tomar um aspecto brilhante e duradouro. O pequeno número de conhecimentos então difundido no universo, a falta de livros, de observações, e a dificuldade em os conseguir, orientaram todos os espíritos pra os problemas fúteis;

³³ A **Encyclopédie**, ou **Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**, foi uma das primeiras enciclopédias publicadas na história. Esta obra, compreendendo 28 volumes, 71 818 artigos e 2 885 ilustrações, foi editada por Jean le Rond d’Alembert e Denis Diderot. D’Alembert deixou o projeto antes do seu término, de forma que os últimos volumes são de Diderot. Os volumes finais foram publicados em 1772.

racionou-se com abstracções, em vez de racionar sobre seres reais: criou-se para esta nova espécie de estudo uma língua, e as pessoas consideram-se sábias por terem aprendido essa língua. [...] É a Descartes que principalmente devemos o ter sacudido o jugo desta barbárie; este grande homem desenganou-nos da filosofia da escola [...]. A Universidade de Paris, graças a alguns professores verdadeiramente esclarecidos, livra-se insensivelmente desta lepra; no entanto ainda não está completamente curada. Mas as universidades de Espanha e de Portugal, graças à Inquisição que as tiraniza, são muito menos avançadas; nelas a filosofia está ainda no mesmo estado em que entre nós esteve no século XII até ao século XVII; os professores chegam a jurar jamais ensinarão outras: a isto chama-se tomar todas as precauções possíveis contra a luz. Num dos jornais dos sábios do ano de 1572, no artigo *Novidades literárias*, não se pode ler, sem espanto nem aflição, o título deste livro recentemente impresso em Lisboa (em pleno século XVIII): *Systema aristotelicum de formis substantia libus, etc, cum dissertatione de accidentibus absolutis* (Ulèssipone, 1750). Quase que é de crer que se trata de um erro de impressão, e que é de 1550 que devemos ler (D'ALEMBERT, 1974, p. 58-9).

Entendo que o teor das críticas feitas por d'Alembert e por Voltaire ao papel das instituições religiosas na educação dos homens na sociedade francesa (particularmente) e o das feitas pelo governante português, especialmente ao papel dos inicianos, ainda que em perspectivas distintas, expressa o novo conteúdo social que passava a direccionar a formação dos homens no século XVIII. Em graus distintos, considerando as diferenças que permeavam os interesses dos franceses (segundo os autores analisados) e os dos portugueses (conforme documento oficial), ambas as críticas eram motivadas por um combate que, entre outros aspectos, visava minar uma instituição que passava a representar obstáculos reais ao progresso da sociedade. Desse ponto de vista, podemos compreender as razões pelas quais a crítica imperante durante o século XVIII buscou desqualificar a atuação dos jesuítas na formação dos homens.

2. Entre os séculos XIX e XX: o papel dos jesuítas segundo o ideário da nacionalidade

A partir da primeira metade do século XIX, embora se mantivesse a nuance negativa das críticas efetuadas no século anterior, um novo elemento, agora circunscrito à nacionalidade, passou a vigorar na interpretação sobre o papel dos jesuítas na história.

Em **História da instrução pública no Brasil (1500-1889): história e legislação**, publicada em 1889, ao iniciar sua reflexão a respeito da colônia, Almeida destacou o fato de que os portugueses, dentre as nações neolatinas que colonizaram a América, foram “[...] talvez, o povo que se mostrou mais ativo, mais perseverante nos empreendimentos coloniais” (ALMEIDA, 1988, p. 23). No que se refere à instrução, segundo sua interpretação, tal como as demais nações colonizadoras, eles também organizaram suas colônias distantes com a referência dos costumes e das tradições existentes em Portugal.

Por isso, no Brasil, a exemplo de como agia na metrópole, durante os mais de dois séculos de conquista material, o governo português confiou ao clero regular e secular a tarefa de instruir a população. Essa tarefa foi desempenhada tanto na conversão dos indígenas quanto “[...] no trabalho mais árduo e ingrato, cheio de dificuldades e tenazes oposições: manter a fé dos colonos e seus descendentes nos limites da moral, da justiça e da humanidade” (ALMEIDA, 1988, p. 25).

Referindo-se aos jesuítas, Almeida afirmava ser fato incontestável que eles foram “[...] os primeiros educadores da juventude brasileira e foram também os pioneiros da civilização do país, onde lançaram os fundamentos de nosso edifício social, as bases segundo as quais se formou nosso espírito público” (ALMEIDA, 1988, p. 25). Mencionando a possibilidade de haver opiniões contrárias, ele se posicionava: “[...] à instrução confessional, não se poderia, sem injustiça clamorosa, desconhecer o poderoso concurso emprestado pelos jesuítas à instrução pública do Brasil” (ALMEIDA, 1988, p. 25).

A valorização da contribuição jesuítica para a instrução pública por Almeida ia além. Lembrava ele que, até 1759, quando os jesuítas foram expulsos do Reino de Portugal

e de seus domínios, as escolas de todos os tipos estiveram sob a direção desses missionários e, enquanto “[...] aqui residiram, [...] mantiveram numerosas escolas dirigidas por professores verdadeiramente hábeis. Depois de sua expulsão, as outras ordens religiosas procuraram continuar a obra do ensino público, mas permaneceram muito aquém de seus predecessores” (ALMEIDA, 1988, p. 30). Fugiam desta condição apenas os padres dos Conventos do Carmo, de Santo Antônio e de São Bento, cujos esforços mereciam ser destacados. Assim, contrapondo-se às opiniões contrárias, declarava que “[...] a instrução primária dada ao povo, às expensas do governo colonial, ficou muito abaixo do que se possa imaginar” (ALMEIDA, 1988, p. 30). Quanto ao ensino secundário, afirmava que este era realizado nos seminários episcopais e em alguns seminários civis, “[...] onde se ensinavam aritmética, álgebra, geometria, latim e grego, retórica e um pouco de filosofia” (ALMEIDA, 1988, p. 30) e que, para continuar os estudos, “[...] era preciso atravessar o mar e ir a Coimbra” (ALMEIDA, 1988, p. 30).

Concluía, então, que o governo colonial no Brasil, ao contrário dos governos coloniais de outros povos, como o da Espanha, “[...] sempre foi hostil ao desenvolvimento da instrução pública e – salvo raras exceções – sempre reprimiu a expansão do espírito público nacional” (ALMEIDA, 1988, p. 25). Esta situação havia sido acentuada, principalmente, no final do século XVIII, quando se viu “[...] despontar, nas instruções do governo metropolitano, o temor da futura independência da colônia” (ALMEIDA, 1988, p. 25).

Do ponto de vista de Almeida, ainda que depois da expulsão dos jesuítas o governo colonial tivesse fundado escolas públicas de primeiras letras na maioria das municipalidades e os mestres recebessem o título de professores régios, prevaleceu o temor em relação ao desenvolvimento cultural da colônia, a ponto, por exemplo, de se proibir o funcionamento da imprensa e a circulação de livros. Somente em 1808, quando a Corte portuguesa se instalou no Brasil, é que essa situação mudaria completamente.

De nossa perspectiva, como, para esse autor, o Brasil de sua época ainda carecia da organização de um sistema público de ensino que favorecesse seu desenvolvimento como nação, foi com este olhar que ele analisou o período colonial, criticou a ausência do

governo central na organização da instrução pública e valorizou o empenho dos eclesiásticos, sobretudo o dos jesuítas, que, a seu ver, foram os fundadores da civilização e do espírito público no Brasil.

Essa ideia de que os primórdios do Brasil (história, educação e povo brasileiro) estavam dados desde a colônia, em razão, especialmente, da obra educacional e religiosa dos jesuítas ganhou notoriedade no movimento reformador da educação dos anos 1930. Nesse movimento, intelectuais de diferentes matizes teóricos se uniam pela crença de que a modernização do país passaria, entre outros elementos, pela reforma da educação. Entendia-se que a educação nacional, embora tivesse passado por alterações desde os fins do século XVIII, ainda padecia dos influxos que haviam caracterizado sua origem desde o período colonial. Assim, intelectuais como Afrânio Peixoto, Sampaio Dória, Anísio Teixeira, Lourenço Filho, Paschoal Lemme, Francisco Venâncio Filho, Cecília Meirelles, Frota Pessoa e Fernando de Azevedo³⁴, só para mencionar alguns, formularam propostas de reforma nas quais a educação suplantaria as características coloniais, assumindo as de uma educação nacional.

Postulando reformas amplas, que abarcavam desde o âmbito político-técnico-administrativo-organizacional até teorias que embasavam o fazer pedagógico, em termos de conteúdos, métodos, recursos didáticos, psicologia do aluno, relação professor-aluno, entre outros aspectos, todos concordavam com a urgência de sua realização nacionalmente. Tratava-se de uma tarefa política que implicava, segundo entendimento da época, eliminar os resquícios coloniais da sociedade brasileira.

Fernando de Azevedo foi um dos intelectuais mais expressivos desse período, não somente porque suas formulações relativas às reformas educacionais exerceram um papel importante em sua própria época, mas também porque sua interpretação das origens coloniais da nação ganhou sobrevida e influenciou os estudos histórico-educacionais posteriores, especialmente aqueles que se debruçaram sobre a educação do período colonial até os dias atuais. Das suas obras, a que mais contribuiu para veicular a ideia de que as

³⁴ Esses intelectuais juntamente com outros importantes nomes da época foram signatários do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova de 1932.

características do Brasil estavam dadas desde a colônia foi **A cultura brasileira**, publicada originalmente em 1943. Foi nela que, ao assegurar que o Brasil tinha sido durante muito tempo um país da Europa na América, ele contrapôs a educação colonial à nacional, situando na colônia as origens da história, da educação e do brasileiro. Caracterizando a educação colonial, “importada em bloco do Ocidente”, como “internacionalista de tendência, inspirada por uma ideologia religiosa, católica [...] estreitamente ligada à cultura europeia, na Idade Média” (AZEVEDO, 1976, p. 43), ele balizou os pressupostos sobre os quais a história, a educação e a formação do brasileiro passaram a ser vistos em sua própria época e para além dela³⁵.

Especialmente no capítulo primeiro do **Livro Terceiro** dessa obra, Azevedo subdividiu a educação nacional em dois momentos: o primeiro, entre 1549 e 1759, respectivamente, anos de vinda e expulsão dos jesuítas; o segundo, das Reformas Pombalinas até o início do século XX.

É importante notar que ele partiu da ideia de oposição entre interesses jesuíticos (considerados externos) e nacionais. Por essa razão, sua análise dos jesuítas oscilou entre a condenação e a defesa. Por um lado, ele valorizava a ação desses educadores, vendo nela a gênese da história e da educação nacional e, por conseguinte, do brasileiro, destacando os elementos que constituíram, a seu ver, a unidade da pátria em formação. Por outro, condenou aquilo que denominou de espírito religioso e universalista, marcado por uma cultura literária e clássica destituída de valores nacionais e de espírito moderno. Por isso, ao analisar o segundo momento, o posterior à expulsão dos jesuítas, ao mesmo tempo em que lamentou a destruição do sistema de ensino até então existente, reconheceu a modernização proposta pelas reformas de Pombal (o papel centralizador do Estado, a questão da laicidade do ensino, o conteúdo científico, os novos métodos, etc.). Segundo ele, as dificuldades para a implantação dessas reformas decorriam da fragmentação produzida pela desorganização do sistema existente e da predominância da tradição cultural jesuítica, cuja ação unificadora

³⁵ A crítica feita a Fernando de Azevedo e sua permanência como referência nos estudos da história da educação será abordada no próximo item deste capítulo.

havia introjetado no homem nacional um espírito conservador pautado no universalismo religioso.

Azevedo via na educação jesuítica os primórdios da educação popular no Brasil e também a constituição dos elementos de unidade nacional, expressos na existência de uma religião, de uma língua e de costumes comuns. Ele iniciou a discussão afirmando que a vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marcou “[...] o início da história da educação no Brasil”, como também inaugurou “a primeira fase”, a mais longa dessa história e, certamente, a mais importante pelo vulto da obra realizada e “sobretudo pelas conseqüências que dela resultaram para nossa cultura e civilização” (AZEVEDO, 1976, p. 9).

Para ele, foi na obra de educação popular realizada nos pátios dos colégios ou nas aldeias de catequese que os jesuítas assentaram os fundamentos do seu sistema de ensino, cuja importância para os progressos do cristianismo e da instrução no Brasil superou a das outras ordens religiosas que aqui se instalaram. Completava ele que, apresentados os fatos à sua verdadeira luz, a obra de catequese e ensino realizada nas escolas de ler e de escrever ultrapassava os fins imediatos assumidos pelos jesuítas.

Atraindo os meninos índios às suas casas ou indo-lhes ao encontro nas aldeias; associando, na mesma comunidade escolar, filhos de nativos e de reinóis, - brancos, índios e mestiços, e procurando na educação dos filhos, conquistar e reeducar os pais, os jesuítas não estavam servindo apenas à obra de catequese, mas lançaram as bases da educação popular e, espalhando nas novas gerações a mesma fé, a mesma língua e os mesmos costumes, começavam a forjar, na unidade espiritual, a unidade política de uma nova pátria (AZEVEDO, 1976, p. 16).

Aliava a essa ideia a de que os jesuítas, por meio da sua política educativa, inauguraram no Brasil ao mesmo tempo em que na Europa uma educação literária e popular, cujo fundo religioso expressava os influxos das lutas da Reforma e da Contra-Reforma. Isso, em seu entendimento, não poderia ter sido diferente, dadas as condições sociais predominantes na metrópole e na colônia e o próprio espírito que norteava a criação da Companhia de Jesus: espírito eivado do conservadorismo predominante na Igreja católica romana em oposição ao espírito moderno capitaneado pela Reforma.

Azevedo assinalou que a luta travada na Europa entre o catolicismo e o protestantismo, na qual os jesuítas tomaram a defesa da Igreja católica contra a Reforma e o espírito moderno, demarcou sua ação conservadora na colônia.

Ao explicar essa ideia de transposição conservadora dos ideais da Companhia de Jesus para a colônia portuguesa (situação semelhante, segundo o autor, à ocorrida na colonização espanhola), ele estabeleceu uma comparação com a colonização inglesa na América do Norte. Para ele, as diferenças de ideias e de processos de educação entre as duas Américas provinham não somente da diversidade de temperamentos dos povos que conquistaram essas regiões, mas também e, substancialmente, da oposição entre duas concepções cristãs: a que se manteve fiel à ortodoxia católica e a que implantou o cisma religioso. Esta havia se fixado nos países do Norte Europeu; aquela, nos países do Sul, como era o caso de Portugal e Espanha. Em decorrência disso, conforme o autor, a colonização feita pelos países do Norte, nos quais predominou o espírito da Reforma, criou nas colônias um espírito de maior independência, sem descuidar do sentimento religioso. Isso não ocorreu com os países do Sul, onde a restauração do dogma e da autoridade fora determinada pela ascendência do espírito católico em detrimento do moderno.

Azevedo, em tom de crítica aos jesuítas, afirmava que, antes de tudo, a cultura implantada por eles foi uma ‘cultura de profissão’, governada e orientada para o sacerdócio e para o ensino. Sua finalidade foi “[...] a formação do humanista e do filósofo” baseada “na formação do perfeito teólogo”. Ou seja, “uma cultura disciplinada para fazer moral, triturada para a catequese e para o ensino, equipada como arma de combate para as lutas religiosas, floridas para os torneios do espírito, [...] ornada para o púlpito” (AZEVEDO, 1976, p. 26).

Considerava o autor que, com seu espírito de autoridade e disciplina aliado ao “ensino sábio, sistemático, medido e dosado”, mas “nitidamente abstrato e dogmático”, os jesuítas exerceram na colônia, “trabalhada por fermentos de dissolução”, um papel conservador. Ensinando as letras à mocidade, os jesuítas, a seu ver, teriam feito despontar na colônia “o gosto pelas coisas do espírito” concorrendo dessa forma para a edificação de

uma “cultura sem pensamento e sem substância, quase exclusivamente voltada às letras” (AZEVEDO, 1976, p. 26).

Por outro lado, lastimava que o espírito moderno, representado pelo livre exame, pela análise e pela crítica, pela paixão da pesquisa e pelo gosto da aventura intelectual que apenas amanhecia na Europa, não tivesse encontrado solo fértil no Brasil, o que teria, segundo seu entendimento, alargado o horizonte mental e enriquecido a cultura nacional no campo filosófico.

Porém, ressaltava que, diante das próprias condições da ‘sociedade em formação’, da inexistência de uma vida intelectual e, especialmente, da existência dos mais variados elementos de fragmentação (culturas distintas), os jesuítas haviam desempenhado um importante papel na manutenção da unidade nacional. A esse respeito, considerava que uma cultura mais livre, sem o lastro da tradição, poderia ter concorrido para dilatar até mesmo o plano espiritual.

Foi o que, antes de tudo, se evitou com a influência cultural do clero [...], com a solidez de sua organização, fortificada pela sua hierarquia, com seus privilégios e imunidades estribadas da Igreja, com as suas idéias claras e precisas e com sua cultura uniforme, propagada em todos os seus colégios, puderam os jesuítas constituir-se talvez o maior núcleo de resistência e de coesão na sociedade colonial, onde os laços sociais, frouxos pela imperfeição das instituições, mais fracos se tornaram ainda pelas lutas e dissensões internas (AZEVEDO, 1976, p. 26).

Na perspectiva do autor, a cultura conservadora dos jesuítas se manteve, mesmo depois de sua expulsão pelo Marquês de Pombal em 1759, “[...] apesar de toda a decadência do ensino que dela resultou”. Ou seja, no último período colonial, permanecia a herança literária, clássica e didática dos jesuítas, sob cuja exclusiva direção se mantiveram a “educação e a mentalidade coloniais” (AZEVEDO, 1976, p. 36).

De sua perspectiva, várias causas associadas concorreram para manter a influência jesuítica no período colonial e estendê-la para além dele, incluindo a própria época do autor, como fez questão de salientar em vários pontos do livro. Dentre elas: o fato de terem sido eles, os jesuítas, os responsáveis diretos pela formação dos membros do clero secular, desde os fins do século XVII; a ausência quase absoluta de iniciativa dos colonos, que, ao

contrário dos colonos ingleses e protestantes da América do Norte, não haviam trazido com o ideal religioso o da instrução; a situação de penúria e ignorância dos clérigos importados do reino; a inatividade externa das ordens monásticas, que, até o século XVIII, viviam recolhidas em seus conventos, fiéis às tradições ascéticas.

Outro fator importante que, no entendimento do autor, deixou marcas na alma nacional foi o caráter elitista da educação jesuítica. Considerava ele que “[...] o povo não assimilou nem podia assimilar” o conteúdo clássico, literário, religioso, europeu e medieval dessa educação. Esse aspecto teve efeitos da “maior importância, na criação de tendências e características das classes dirigentes, na formação da burguesia e no estabelecimento de uma tradição e continuidade nacionais” (AZEVEDO, 1976, p. 38).

O caráter elitista da educação colonial, segundo o autor, devia-se também ao próprio processo de exploração da terra na colônia, já que o aproveitamento do trabalho escravo ou do índio e a própria formação profissional se davam no limite do interesse religioso dos padres e dos interesses dos colonos. Esses dois elementos, organização do trabalho e formação profissional, não eram senão “[...] meros instrumentos, meios para a realização dos fins religiosos e educativos a que se propunham os padres jesuítas”. Em sua interpretação, as técnicas utilizadas eram por demais rudimentares, servindo tão somente às necessidades da missão civilizadora da Companhia de Jesus e da vida colonial, as quais não exigiam ‘uma formação especial’. Dessa forma, os conhecimentos eram transmitidos de uma geração a outra pelo convívio dos homens. A formação técnica especializada para o trabalho não era, nesse sentido, “objeto de ensino para os rapazes, nos colégios de padres”. Destacava o autor: “A vocação dos jesuítas era outra certamente, não a educação popular primária ou profissional, mas a educação das classes dirigentes, aristocráticas, com base no ensino de humanidades clássicas. Aqui, como por toda parte. Hoje, como no período colonial” (AZEVEDO, 1976, p. 42).

De sua perspectiva, o fato mais importante e consequente dessa ‘cultura urbanizadora’ desenvolvida pela unidade religiosa jesuítica na colônia foi o fomento de uma “base ideológica, linguística, religiosa e cultural” responsável pelos elementos fundantes da “unidade e defesa nacionais”.

Foi, de fato, em grande parte pela influência dos padres que se preparou a base da unidade nacional na tríplice unidade de língua, religião e de cultura, em todo o território. Nenhum elemento intelectual foi mais poderoso do que o ensino jesuítico, na defesa e conservação da língua culta, cuja ação unificadora é de uma importância primordial e que constitui, [...], o núcleo central e o único elemento “nacionalista” desse ensino preponderantemente literário e retórico (AZEVEDO, 1976, p. 42).

Por essa razão, na avaliação de Azevedo, quando os jesuítas foram expulsos da colônia em 1759, “[...] o que sofreu o Brasil não foi uma mera reforma de ensino, mas a destruição pura e simples de todo o sistema colonial do ensino jesuítico” (AZEVEDO, 1976, p. 47). As ações imediatas de Pombal contribuíram para eliminar o que os jesuítas demoraram dois séculos para construir, mas apenas dozes anos mais tarde é que foram tomadas algumas ‘medidas’ para organizar o ensino.

O que nos veio, não foram propriamente reformas [...], mas uma série incoerente de medidas, tardias e fragmentárias, com que em 1759 e 1772 o governo da Metrópole se pôs a talhar, na massa inerte da sociedade colonial, uma obra que desse a ilusão de substituir o organismo desmantelado (AZEVEDO, 1976, p. 49).

Segundo ele, após a supressão da Companhia e do seu consequente afastamento dos domínios portugueses, o Estado, que, até então, não intervinha na gestão das escolas elementares e secundárias, passou a se preocupar com elas. Por iniciativa de Pombal, o Estado tomou a seu cargo a função educativa e, passando a exercê-la em colaboração com a Igreja, aventurou-se, segundo o autor, em um largo plano de oficialização do ensino.

Foi nesse período, mais precisamente a partir de 1772, que a paisagem escolar em Portugal, particularmente na Universidade de Coimbra, passou por uma profunda reforma, adquirindo maior variedade de aspectos, seja pela introdução do ensino do grego e do hebraico, seja pelo das línguas modernas, como o francês e o inglês e, sobretudo, das ciências matemáticas, físicas e naturais.

Entretanto, na colônia, principalmente, o plano geral (em termos de sistema) da educação já não apresentava a mínima coesão. Afinal, segundo o autor, no “[...] lugar desse

enorme bloco homogêneo que era a organização escolar dos padres da Companhia”, o governo havia instituído as aulas régias (aulas de disciplinas isoladas), cuja “associação de tamanha unidade de vistas diretivas” (AZEVEDO, 1976, p. 51) dificultava uma ação coesa.

Contudo, segundo o autor, se, do ponto de vista formal de organização do sistema, a unidade jesuítica fora sucedida pela fragmentação expressa na pluralidade das aulas isoladas e dispersas levada a cabo pela reforma pombalina, no plano cultural, a coesão permaneceu. A seu ver, se não ocorreu uma “[...] fragmentação essencial de cultura”, foi “porque a união da Igreja e do Estado e a própria tradição cultural ainda mantinham resistente e extremamente viva a unidade de fundamento religioso e humanístico” (AZEVEDO, 1976, p. 51).

Para Azevedo, a educação colonial realizada após a expulsão dos jesuítas, pelos padres e capelães de engenho, embora menos rígida e disciplinadora do que a dos predecessores, “[...] desempenhou um papel importante na conservação da cultura brasileira no sentido europeu e de sua unidade no sentido nacional” (AZEVEDO, p. 51-52). Afinal, para esse autor, os ‘novos educadores’ dos jovens brasileiros eram também ‘depositários’ da tradição jesuítica.

Mas, sobre toda essa instrução, inorganizada e fragmentária, cujo nível se rebaixou sensivelmente, mas que permaneceu fiel à tradição da pedagogia jesuítica e aos seus valores essenciais, mal se projeta na Colônia a sombra do remodelador português, a que não se pode negar nem larguesa de vistas nem fidelidade aos propósitos que orientaram os seus planos de reformas em que tão poderosamente influíram as tendências do enciclopedista francês. O novo espírito filosófico e científico que inspirou a reorganização dos estudos superiores em Coimbra aparece, nas aulas e nos colégios de religiosos, como uma solução fraca e singularmente neutralizada quer pela ignorância dos novos mestres, quer pelos resíduos importantes da velha cultura disseminada pelos jesuítas (AZEVEDO, 1976, p. 52-53).

Concluiu Azevedo que a educação jesuíta trouxe consequências profundas para a alma do Brasil. De um lado, a ação educativa daqueles missionários foi integradora e formadora da unidade nacional, fornecendo uma base ideológica, religiosa e cultural à jovem nação. De outro, como se baseava em uma cultura livresca, literária, religiosa,

universalista, europeia e medieval, foi causadora de grandes prejuízos para a cultura brasileira, sendo considerada contrária aos interesses nacionais.

Em suma, em sua interpretação, sobressai uma oscilação entre a defesa e a acusação. Nessa crítica polar, o conteúdo clássico, literário, religioso, universalista, europeu e medieval, tido como alheio aos verdadeiros interesses nacionais, teria impregnado a cultura nacional até o momento em que o autor escreveu sua obra (década de 1930/40). Por outro lado, essa mesma proposta teria contribuído para a organização de um sistema de ensino abrangente e, pela prática comum da religião, da língua e dos costumes, teria favorecido a origem do homem nacional, do pensamento nacional. Tal polaridade também norteou sua interpretação da reforma pombalina: por um lado, ele a considerou como nefasta porque teria destruído o sistema jesuítico de ensino e, por outro, como importante porque teria trazido elementos de inovação, a exemplo da inclusão da laicidade e das ciências no processo de ensino.

A respeito da interpretação de Azevedo, considero importante mencionar que, à primeira vista, considera-se que, para ele, as origens coloniais da história, da educação e, por conseguinte, do brasileiro eram obstáculos à modernização da nação em seu momento histórico, ou seja, primeiras décadas do século XX. Analisada da perspectiva que adotei neste trabalho, essa forma de interpretar o passado colonial pode ser explicada pela luta política que o mobilizou e à sociedade de sua época a formular o ideário nacional. Nesse sentido, o eixo condutor de sua interpretação do passado foi a luta política do presente. Foi exatamente por defender a modernização da nação que ele leu o passado opondo nação a colônia, não o contrário. Com esse olhar, ele buscou no passado argumentos para fundamentar sua crítica ao que considerava obstáculos à modernização do Brasil e para formular uma proposta de reforma para a educação nacional.

Foi por compreender que o Brasil, especialmente a partir de 1930, estava passando por uma transição, na qual o caráter colonial originário da nação estava sendo suplantado, que ele opôs o passado ao presente. Especificamente, ele compreendia que o país passava de uma educação de características predominantemente coloniais para uma educação de

caráter nacional, acontecimento que só a partir da década de 1930/40 estava encontrando solo fértil.

Como já afirmei, o fio condutor da interpretação de Azevedo sobre a história, a educação e a formação do brasileiro foi o da nacionalidade. Ele, partindo da luta política dos anos 1930/40, empenhado como outros autores de sua época em formular uma proposta educacional que contribuísse para o processo de modernização da sociedade brasileira, voltou-se para o passado, buscando tanto aqueles elementos que a seu ver contribuíram para dar forma e conteúdo à nação como também aqueles que criaram obstáculos à sua realização. Quando contrapôs o êxito jesuítico ao que ele considerava insucesso pombalino, por exemplo, o autor na verdade estava buscando argumentos para mostrar que uma reforma educacional de abrangência nacional teria mais eficácia na estratégia de modernização da sociedade brasileira do que as reformas regionalizadas. De meu ponto de vista, é por essa razão que ele, nesse aspecto, valorizou a ação dos jesuítas em detrimento da reforma pombalina. Nesse sentido, pode-se dizer que, a rigor, Azevedo, ao se voltar para o passado, não estava propriamente preocupado em escrever a história da educação colonial, mas, acima de tudo, estava interessado em buscar argumentos tanto para fundamentar sua crítica quanto para valorizar sua própria proposta de reforma educacional como estratégia para modernizar a nação.

Pode-se dizer que a oposição entre nação e colônia constituiu o conteúdo fundamental da luta política que movia esse e outros autores na leitura do passado brasileiro³⁶. Como já afirmou Guizot (1857), convertendo a história em instrumento de luta política, os autores passam a buscar as razões tanto para justificar as reformas sociais quanto para fundamentar a crítica àquilo que entendem ter constituído as origens dos males ou dos obstáculos ao desenvolvimento da sociedade ou, ainda, para valorizar os aspectos que teriam favorecido esse desenvolvimento.

³⁶ Mendes mostrou essa relação entre colônia e nação analisando a obra de Caio Prado Junior (MENDES, 1996; 1997; 2008).

3. A crítica contemporânea: a subordinação política dos jesuítas ao Estado

Nas últimas décadas, ainda que de perspectivas metodológicas diferentes, vários estudos (WARDE, 1990, 1998, 1999; LOPES, 1986, 2000, 2001; HANSEN, 2000, 2001, 2002; ALVES, 2001, 2002, 2005, 2006; CARVALHO, 1988, 1998, 2005) têm mostrado a influência da **Cultura brasileira** de Azevedo na escrita da história da educação brasileira em geral e dos jesuítas em particular. Pode-se dizer que a interpretação azevediana da história, da educação e do homem brasileiro tem predominado mesmo entre aqueles que, de alguma forma, pretenderam superá-la³⁷. Entre os estudos relacionados à educação jesuítica³⁸ e que têm sido produzidos e publicados no Brasil, poucos são aqueles que abordam a temática de outra perspectiva³⁹.

³⁷ Carvalho (2005) mostra a forte predominância do pensamento de Azevedo nos estudos históricos na educação, particularmente naqueles de tendência marxista. Segundo ela: “As pesquisas desenvolvidas por Mirian Warde e sua equipe identificaram na produção historiográfica oriunda dos Programas de Pós-graduação em Educação, instituídos a partir de 1970, a presença de uma característica dominante até a década de 1980: uma peculiar simbiose entre a utilização dos referenciais teóricos de extração marxista, que dominavam a produção acadêmica no período, e a permanência de temas e de matrizes interpretativas extraídos de uma única obra – A cultura brasileira – de autoria de Fernando de Azevedo, editada em 1943. Essa produção acadêmica, caracterizada predominantemente pela modelagem historiográfica de matriz marxista, generaliza-se em ritmo e proporções inéditos com a criação do sistema nacional de pós-graduação” (CARVALHO, 2005, p. 33). Também Alves (2006) chamou a atenção para essa aproximação: “Alguns contra-sensos se revelam, inclusive, entre a dura crítica ao escolanovismo, no âmbito do discurso, e a apropriação que muitos dos críticos fazem das elaborações de estudiosos escolanovistas. Quanto a esse aspecto, tome-se como referência, [...], a obra de Fernando de Azevedo. Grande parte dos estudiosos continuam citando *A transmissão da cultura*, parte terceira de *A cultura brasileira*, incorporando aspectos das elaborações nela contidas. Em absoluto a nossa crítica se dirige à utilização dessa obra como fonte de referência. Essa utilização deve ser, ao contrário, incentivada. O estranho é que são incorporadas, inclusive, aquelas conclusões que exigem reparos profundos” (ALVES, 2006, p. 21). Sobre a influência do pensamento de Azevedo na historiografia educacional, consultar ainda: Bontempi Jr (1995) e Barreira (1995).

³⁸ Sobre a escassez de estudos sobre os jesuítas no Brasil, na área de História da Educação, consultar: Bittar; Ferreira Junior (2006).

³⁹ Menciono alguns autores: Laerte Ramos de Carvalho (1978), ao investigar as reformas pombalinas de instrução pública, retoma a importância social da Companhia de Jesus em sua época histórica, destacando o realismo que a caracterizou e garantiu o êxito de seus empreendimentos. Para ele, aqueles missionários: “[...] reconheceram o novo sentido da vida que o progresso da burguesia propiciava. E não tiveram dúvidas de ir ao encontro destas aspirações (CARVALHO, 1978, p. 36). Interpretando ‘com certa’ liberdade os textos e incorporando as conquistas do humanismo, “[...] de acordo aliás, com a imposição das circunstâncias históricas, criaram os jesuítas nas suas escolas, do velho e do novo mundo, uma constante de pensamento, uma nova tradição filosófica a que já se deu o nome de *tomismo moderado*” (CARVALHO, 1978, p. 37). A seu ver, essa orientação encontrou, sobretudo nos problemas políticos e jurídicos, o assunto que os jesuítas exerceram com maior originalidade: “Preferiram Aristóteles a Platão, porque a doutrina do estagirita, na sua opinião, atendia melhor às exigências de uma concepção católica do mundo e do homem. Não era, entretanto,

Todavia, penso que é importante levar em consideração que, associado aos elementos das críticas anteriores, especialmente a versão azevediana, um novo componente político passa a predominar nas interpretações da década de 1970 em diante. Trata-se da tese que, fundamentada na existência de um nexos estreito entre colonização, educação e catequese, aponta a Companhia de Jesus como uma espécie de agenciadora dos interesses político-econômicos das coroas Ibéricas na América.

apenas o Aristóteles da tradição escolástica, mas o Aristóteles do humanismo, renovado pelos comentadores que não desprezavam sequer a lição de alexandristas e averroístas” (CARVALHO, 1978, p. 37). Ruy Afonso da Costa Nunes (1980), ao tratar da história da educação nos séculos XVI, XVII e XVIII, afirma que essa Ordem religiosa foi a que mais atuou no campo da educação, em razão de suas concepções, do método pedagógico, da quantidade de escolas, do número de professores, das iniciativas, do brilho excepcional e do fervor religioso de seus missionários. Para avaliar os méritos pedagógicos dos jesuítas, menciona nada menos que Francis Bacon, que assim diz: “Quanto à pedagogia, examinai as escolas dos Jesuítas; não se fez nada de melhor” (apud NUNES, 1980, p. 108). O autor considera, ainda, que a realização pedagógica mais notável dos jesuítas foi a elaboração do seu método pedagógico, o *Ratio studiorum*. Baseando-se em estudos do historiador e pedagogo protestante alemão Paulsen, diz que o método pedagógico dos jesuítas assimilou tudo que havia de valioso no plano cultural do século XVI, adaptando-se às exigências da época renascentista. Conclui: “O aspecto mais impressionante do *Ratio studiorum* é que não se trata de um plano arquitetado por um pedagogo solitário e genial no recesso do seu gabinete nem um projeto realizado por educador proveito, após uma brilhante carreira de mestre. Nada disso. O *Ratio studiorum* dos jesuítas foi obra da cooperação dos melhores educadores da Europa durante cinquenta anos, baseado na prática escolar de vários países e inspirados nos melhores tratados pedagógicos tradicionais e contemporâneos. As principais tentativas de organização do método remontam às Congregações Gerais da Companhia em 1565 e 1573, suposta a experiência escolar anterior. O plano de estudos, já pronto, foi enviado à revisão em 1591 pelo Padre Geral Cláudio Aquaviva e este, em janeiro de 1599, comunicou a todas as Províncias da Ordem a edição definitiva do *Ratio* atque *Institutio Studiorum Societatis Jesu*, e essa comunicação equivalia à promulgação de uma lei, como nota Leonel Franca” (NUNES, 1980, p. 109). Lizia Helena Nagel (1996) compara vários autores da patrística, da escolástica, do renascimento e algumas obras referentes à atuação dos colonizadores laicos e religiosos na colônia e conclui, entre outras questões, pela “[...] certeza do distanciamento do projeto dos jesuítas da doutrina tradicional da Igreja Católica, expressada na Escolástica” (NAGEL, 1996, p. 37). Gilberto Luiz Alves (2005), ao abordar as origens da escola moderna no Brasil, de uma perspectiva metodológica marxista de que a forma social mais desenvolvida explica a menos desenvolvida, mas considerando a particularidade da colônia, procura relacionar a temática à proposta de Comênius, que, a seu ver, melhor explica a escola moderna, um reclamo universal à época. Neste sentido, lembra que as nações ibéricas passaram ao largo dessa questão. Entretanto, a inserção material da Companhia no Novo Mundo e a luta política contra a reforma protestante obrigou-a a inovar também na prática pedagógica, ainda que ela tenha se consagrado ao conteúdo escolástico medieval. Segundo o autor: “[...] a inserção material da Companhia de Jesus no Novo Mundo e o combate na frente ideológica contra-reformista expunham os jesuítas à nova ordem que se instaurava e às novas idéias, o que não deixou de influenciar o comportamento político da Congregação. [...] Obras de jesuítas como Antonil (1711) e Benci (1977), centradas nas questões de ordem prática da produção capitalista, são a demonstração inequívoca dessa predisposição. [...] Por isso, também, a prática pedagógica da Companhia de Jesus se, por um lado, consagrou o conteúdo da escolástica medieval, por outro inovou sensivelmente [...]” (ALVES, 2005, p. 622-623).

Grosso modo, pode-se afirmar que essa interpretação ganhou notoriedade principalmente a partir da Guerra Fria⁴⁰, quando as críticas que enfatizavam a divisão política do mundo entre os partidários do capitalismo (capitaneado pelos EUA) e os do socialismo (capitaneado pela União Soviética) adquiriram maior espaço. No caso do Brasil, tal tendência se tornou mais sólida no período da ditadura militar, quando parcela da intelectualidade nacional de diversas vertentes teóricas passaram a defender a restauração dos direitos democráticos e a ampliação da cidadania, em oposição à política de exceção dos governos militares (aliados dos EUA).

Desde então, as instituições sociais, de um modo geral, e o Estado e a escola, em particular, passam a ser considerados espaços a ser conquistados na luta pela construção de uma nova hegemonia social. Difunde-se a ideia de que a educação escolar tem uma função política que pode contribuir para a perspectiva da transformação ou da conservação da sociedade. Na versão transformadora que conquista predomínio é enfatizado o papel político do educador como mediador no processo de ensino. A ele cabe a função de transmitir/socializar, sobretudo para as camadas populares, os conteúdos historicamente acumulados, que, sendo apropriados (pelos filhos das camadas populares), forneceriam as bases e/ou os instrumentos para a construção de uma sociedade mais ‘humana’, ‘democrática’ e ‘justa’. Dessa perspectiva, a finalidade última da escola seria contribuir para a formação da consciência tendo em vista a superação da sociedade de classes.

A história, as teorias e as práticas institucionais do passado e do presente passam a ser alvo de críticas constantes na sociedade. No caso da história da educação e áreas afins, é ressaltada a dívida histórica do Estado e das elites dirigentes desde a colônia até a

⁴⁰ Guerra Fria é a designação atribuída ao período histórico de disputas estratégicas e conflitos indiretos entre os Estados Unidos e a União Soviética, ou seja, entre o final da Segunda Guerra Mundial (1945) e a extinção da União Soviética (1991). Em resumo, foi um conflito de ordem política, militar, tecnológica, econômica, social e ideológica entre as duas nações e suas zonas de influência. Uma parte dos historiadores considera que esta foi uma disputa entre o capitalismo, representado pelos Estados Unidos, e o socialismo, defendido pela União Soviética (URSS). Entretanto, esta caracterização só pode ser considerada válida com uma série de restrições e apenas para o período do imediato pós-Segunda Guerra Mundial até a década de 1950. Logo após, nos anos 1960, o bloco socialista se dividiu e, durante as décadas de 1970 e 1980, a China comunista se aliou aos Estados Unidos na disputa com a União Soviética. Além disso, muitas das disputas regionais envolveram Estados capitalistas, como os Estados Unidos, contra diversas potências locais mais nacionalistas. É chamada ‘fria’ porque não houve uma guerra direta, ou seja, bélica, ‘quente’, entre as duas superpotências, dada a inviabilidade da vitória em uma batalha nuclear.

atualidade na garantia do acesso e da permanência das camadas populares na escola, além da qualidade do ensino ofertado. No caso dos jesuítas em particular, ganha vulto a tese de que eles seriam formadores das elites coloniais, aculturadores de aborígenes, uma espécie de servidores dos interesses ibéricos no Novo Mundo.

José Maria Paiva (1982)⁴¹ é um dos primeiros autores que, ao apontar a existência de uma relação intrínseca entre colonização, catequese e educação, considera que a Companhia de Jesus, educando o indígena, cumpriu um papel subsidiário na consecução dos interesses do Estado e da economia mercantil portuguesa.

Em **Colonização e catequese**, explica o autor que a catequização indígena empreendida pelos jesuítas na América portuguesa estava vinculada ao “[...] processo em que a sociedade brasileira quinhentista, em condições especialíssimas, fundou a sua forma de ser” (PAIVA, 1982, p. 51). Explica também que, nesse período, a sociedade portuguesa era regida pela visão da *orbis christianus*, concebida como “[...] unidade originária entre a fê e o poder político – este se identificando também com a direção dos negócios econômicos” (PAIVA, 1982, p. 99). Essa situação, a seu ver, era reproduzida na colônia.

Argumenta que, resguardados os princípios fundamentais da concepção cristã vigente tanto em Portugal quanto na colônia, houve a prevalência dos interesses econômicos sobre o religioso. Nesse sentido, considera possível que “[...] a pregação da religião tenha feito parte de todo um conjunto de recursos usados para a consecução dos grandes objetivos assinalados pelo estamento dominante para a sociedade” (PAIVA, 1982, p. 99).

Com base nessa compreensão que identifica interesses econômicos e religiosos, subordinando os segundos aos primeiros, o autor defende que o principal “[...] instrumento de ajustamento cultural usado pela colonização foi, sobretudo, a ação do jesuíta”. Segundo

⁴¹ **Colonização e catequese** é resultado da pesquisa que Paiva desenvolveu no mestrado na Unicamp sob a orientação de Casemiro dos Reis Filho. Concluído em 1978, o livro foi publicado em 1982. Em 2006, a obra foi reeditada com a apresentação de um suplemento. Nessa releitura, o autor faz uma análise do próprio texto e, em seguida, discute o que foi a catequese indígena realizada pelos portugueses. Desenvolve uma análise histórico-cultural dos diversos comportamentos sociais que se estabeleceram na relação entre a cultura portuguesa quinhentista e a cultura indígena. Trata-se de uma reavaliação dos pressupostos teórico-metodológico assumidos pelo autor na elaboração do texto concluído em 1978. O livro é considerado por Ferreira Junior (2006) um clássico na área da história da educação.

ele, “O jesuíta veio, mandado pelo príncipe, irmanado aos homens do governo, aos projetos do governo, à ideologia do governo. A salvação, de que ele era portador, vinha do alto, em duas plataformas: a real e a divina. A crença arraigada, de que ambas eram inseparáveis, moldou os resultados de todo o seu trabalho de evangelização” (PAIVA, 1982, p. 102).

Completa o autor que os jesuítas, integrados ao estamento dominante, tiveram que agir pastoralmente junto aos indígenas, “[...] segundo as concepções deste estamento” (PAIVA, 1982, 75), sem poder realizar plenamente a essência da *orbis christianus*, que teria sido desvirtuada por causa dos interesses mercantis dominantes. Conclui, então, que: “Cada passo que os jesuítas perfazem ao encontro do índio traduz a necessidade de ele servir à gente portuguesa. Dessa forma, sua ação se tornou subsidiária, embora necessária” (PAIVA, 1982, p. 75).

Maria Luisa Santos Ribeiro (1978)⁴², igualmente, procura contextualizar a atuação dos jesuítas, vinculando-os à política colonizadora portuguesa. Em **História da educação brasileira**, ela ressalta que a decisão de Dom João III de colonizar o Brasil, enviando Tomé de Souza, o primeiro governador geral, juntamente com os primeiros jesuítas, foi um fato que marcou os rumos da empresa colonizadora. Baseando-se em Mattos (1958), enfatiza que, desse fato, “[...] dependeria [...] o êxito da arrojada empresa colonizadora; pois que somente pela aculturação sistemática e intensiva do elemento indígena aos valores espirituais e morais da civilização ocidental e cristã é que a colonização portuguesa poderia lançar raízes definitivas” (apud RIBEIRO, 1998, p. 14).

Definida a vinculação entre a empresa colonial e a religiosa, a autora esclarece qual seria, de sua perspectiva, a função que a colônia e a população teriam desempenhado nesse período. Sustentando-se em Novais (1975), salienta que a política colonial se apresentava como um tipo particular de relações, fundamentada em dois elementos: “[...] um centro de decisão (*metrópole*) e outro (*colônia*) subordinado, relações através das quais se estabelece

⁴² **História da educação brasileira**, segundo Ribeiro “[...] é resultado de uma série de outros trabalhos preliminares feitos sob a orientação do prof. Casemiro dos Reis Filho, bem como do curso de mestrado em Filosofia da Educação e da dissertação de mestrado defendida sob a orientação do prof. Dermeval Saviani” (RIBEIRO, 1998, p. 7). A obra, concluída em 1978, estava, no ano de 2007, na 20ª edição.

o quadro institucional para que *a vida econômica da metrópole seja dinamizada pelas atividades coloniais*” (apud RIBEIRO, 1998, p. 18).

Segundo a autora, a organização dessa empresa coube, especialmente, aos elementos da pequena nobreza portuguesa. Em decorrência da natureza da tarefa, que era a produção de mercadorias, “[...] os elementos da burguesia mercantil, os da alta nobreza e os servos” (RIBEIRO, 1998, p. 20) dela não participaram diretamente. Para concretizar a referida empresa, os colonos tiveram que contar com o trabalho do índio e, sobretudo, com o do escravo negro, podendo, assim, “[...] satisfazer aos interesses da burguesia mercantil portuguesa, porque possibilitavam a produção a baixo custo e porque o escravo, enquanto mercadoria, era fonte de lucro, já que era ela (burguesia) que transportava” (RIBEIRO, 1998, p. 20). Em um contexto com tais características, “[...] a instrução, a educação escolarizada só podia ser conveniente e interessar a esta camada dirigente (pequena nobreza e seus descendentes) que, segundo o modelo de colonização adotado, deveria servir de articulação entre os interesses metropolitanos e as atividades coloniais” (RIBEIRO, 1988, p. 20). Por esse motivo, segundo a autora, dela ficavam excluídos o negro e o índio.

Carlos R. Jamil Cury (1978)⁴³, ao discutir o papel dos ideólogos liberais e católicos na educação brasileira das décadas iniciais do século XX, não deixa de se manifestar também a respeito da igreja na colônia. Ele não aborda especificamente a Companhia de Jesus, mas, como é um autor expressivo na história da educação, sua análise contribui para o debate a respeito do papel executor que ela (ou a Igreja) teria desempenhado na colonização.

Em **Ideologia e educação brasileira**, Cury lembra que, desde o descobrimento até a República Velha, o catolicismo foi o formador dos colonizadores, de seus descendentes, dos indígenas e dos negros no Brasil. Referendando-se na concepção de Althusser a respeito das instituições como aparelho de Estado, conclui que, no Brasil, “[...] é preciso destacar que a Igreja Católica era mais ‘aparelho de Estado’ do que ligada com a Santa Sé.

⁴³ **Ideologia e educação brasileira**, de Cury, é resultado da dissertação de mestrado orientada por Casemiro dos Reis Filho na PUC- São Paulo. Publicada em 1978, a obra se encontrava em 1988 na 3ª edição.

A presença da Igreja nas instituições de beneficência e educação, na verdade era toda mantida pelo Estado através da instituição do padroado” (CURY, 1988, p. 13-14). Ou seja, também para esse autor, a igreja teria cumprido um papel determinado pelos dirigentes do Estado.

Otaíza de Oliveira Romanelli (1977)⁴⁴ também não elege os jesuítas como objeto específico de análise. No entanto, essa reconhecida historiadora da educação brasileira, ao abordar o sistema educacional do período de 1930 a 1973, retorna ao passado colonial procurando os fatores de sua organização e, por isso, faz algumas considerações sobre os jesuítas. Em **História da educação no Brasil**, ela realça a ideia de que a economia colonial, sustentada na grande propriedade e na escravidão, respondia aos interesses da classe dominante portuguesa na colônia e na metrópole. Com esse modelo econômico sustentado na estratificação das classes sociais na colônia, segundo a autora, “[...] a família patriarcal [...] favoreceu, [...] a importação de formas de pensamento e idéias dominantes na cultura medieval européia, feita através da obra dos Jesuítas”. Dessa forma, “[...] a classe dominante, detentora do poder político e econômico, tinha de ser também detentora dos bens culturais importados” (ROMANELLI, 1990, p. 33).

A seu ver, nas condições objetivas da colônia, com base tanto na organização social estratificada quanto no conteúdo cultural transportado da metrópole pelos jesuítas, havia-se criado um sistema de ensino com características aristocráticas e alheio a fronteiras políticas.

Casavam-se, portanto, os objetivos da população [os colonos], que buscava educação com os objetivos da educação jesuítica. Aqueles, identificados exclusivamente com a ilustração da mente, estes representados pelo conteúdo cultural ‘importado em bloco do Ocidente’ [...]. Tratando-se de uma cultura neutra do ponto de vista nacional (mesmo português), [...] alheia a fronteiras políticas [...] é certo que essa mesma neutralidade [...] nos impede de ver, nessa cultura, nas suas origens e nos seus produtos, uma cultura especificamente brasileira, uma cultura nacional ainda em formação” (ROMANELLI, 1990, p. 35).

⁴⁴ **História da educação no Brasil** de Romanelli foi publicada em 1977. Em 2008, essa obra se encontrava na 32ª edição.

De um lado, a autora concorda que os objetivos práticos dos jesuítas na colônia, objetivos esses voltados, pelo menos no primeiro século, para o recrutamento de fiéis e servidores entre os indígenas, foram até certo ponto alcançados. Igualmente foi garantida a manutenção da fé entre os colonos. Além disso, a formação clerical, vital para aqueles educadores, foi efetivada por intermédio do recrutamento de homens ligados à classe dominante colonial. De outro lado, porém, afirma que “[...] a obra de catequese, que, em princípio, constituía o objetivo principal da Companhia de Jesus no Brasil, acabou gradativamente cedendo lugar, em importância, à educação da elite” (ROMANELLI, 1990, p. 35).

Dessa perspectiva, afiança que a educação dada pelos jesuítas foi

[...] transformada em educação de classe, com as características que tão bem distinguiam a aristocracia rural brasileira, que atravessou todo o período colonial e imperial e atingiu o período republicano, sem ter sofrido, em suas bases, qualquer modificação estrutural, mesmo quando a demanda social começou a aumentar [...] obrigando a sociedade a ampliar a oferta escolar (ROMANELLI, 1990, p. 35).

Conclui, então, que, no Brasil colonial, “Casaram-se [...] a grande propriedade, o mandonismo e a cultura transplantada expandida pela ação pedagógica dos jesuítas” (ROMANELLI, 1990, p. 36).

Maria Elizabete Sampaio Prado Xavier (1994), em **História da educação- a escola no Brasil**, situando os jesuítas no projeto mercantil português, ressalta que o papel que eles cumpriram respondia precisamente às necessidades da economia agrária, latifundiária e escravista que fora organizada na colônia.

De sua perspectiva, com essa forma de organização, a economia colonial realizava no Brasil a sua “tarefa histórica”: “[...] enriquecer o empresariado europeu e o colonial, fazendo avançar a transição capitalista em âmbito internacional. Essa função de colaborar para enriquecer e fazer progredir as economias externas acabaria se perpetuando em nosso país, até os nossos dias, [...]” (XAVIER, 1994, p. 30). A Companhia de Jesus havia contribuído para essa tarefa, já que “[...] ficara incumbida pela Coroa portuguesa e pelo Papado de integrar as novas terras e os seus nativos ‘selvagens’ ao mundo cristão e

civilizado, a serviço da Fé e do Império” (XAVIER, 1994, p. 40). Para realizá-la, especialmente no primeiro século, os jesuítas se dedicaram “[...] basicamente a aculturar e converter ‘ignorantes’ e ‘ingênuos’, como os nativos, e criar uma atmosfera civilizada e religiosa para os degredados e aventureiros que para aqui viessem” (XAVIER, 1994, p. 41). Afinal de contas: “Tratava-se de dominar, pela fé, os institutos selvagens dos donos da terra, que nem sempre recebiam pacificamente os novos proprietários, difundindo o pânico entre a população metropolitana que ansiava por oportunidades econômicas num mundo menos competitivo” (XAVIER, 1994, p. 41-2). Conclui a autora: “Numa sociedade de base agrária, rudimentarmente praticada, e numa situação política de submissão colonial, que exigia um aparelho administrativo reduzido e pouco sofisticado, o próprio ensino da elite não era encarado com prioridade ou com especial cuidado” (XAVIER, 1994, p. 48).

Marisa Bittar e Amarílio Ferreira Junior (2007)⁴⁵, analisando as casas de bê-a-bá e os colégios jesuítas no século XVI na América portuguesa, também situam essa ação educativa no contexto do mercantilismo. Eles realçam a relação dialética entre a colônia e a metrópole ou o modo singular de organização da colônia, relacionando-o ao caráter universal do capital mercantil.

Esses autores discordam, por exemplo, de Paiva, especialmente quanto ao desvirtuamento do catolicismo e do papel subsidiário desempenhado pela Companhia de Jesus no processo de colonização. Para eles, a Companhia de Jesus na colônia teria desempenhado um papel de agente associado ao Estado e às elites mercantis. Dessa perspectiva, afirmam: “[...] o princípio explicativo segundo o qual a evangelização cristã com os ‘gentios’ do Novo Mundo, como fenômeno histórico particular, foi uma estratégia que ajudou a consolidar o sistema colonial metropolitano ibérico” (BITTAR; FERREIRA JUNIOR, 2007, p. 35).

É impossível imaginar o projeto mercantil colonizador metropolitano sem o concurso da ação missionária dos padres da Companhia de Jesus. O modelo econômico lusitano, assentado no latifúndio, na mão-de-obra escrava e na monocultura de cana-de-açúcar, não teria logrado êxito sem o

⁴⁵ Ambos são professores e pesquisadores do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

apoio dos religiosos inacianos. A catequese foi um elemento decisivo no processo de neutralização da resistência dos indígenas e, por conseguinte, de facilitação da penetração dos interesses econômicos da Coroa Portuguesa. Foi nesse ambiente de conflitos societários opostos que a Companhia de Jesus fundou as suas casas de bê-a-bá e obteve todo o apoio financeiro necessário para edificar colégios. Essas duas instituições da superestrutura ideológica colonial se constituíram em focos irradiadores dos valores da chamada sociedade ocidental cristã e tiveram, ao nascer, a mesma inspiração, [...]: ambas nasceram para propagar a fé cristã (BITTAR; FERREIRA JUNIOR, 2007, p. 51-52).

Segundo esses autores, o sucesso alcançado pelo projeto luso mercantil no Brasil deveu-se substancialmente à ação dos jesuítas. A catequese teria sido decisiva nesse processo, porque teria neutralizado a resistência indígena, facilitando a penetração dos interesses econômicos da coroa portuguesa na colônia. Em suma, a coroa portuguesa e a Companhia de Jesus, na qualidade de agentes da classe dominante hegemônica, teriam compartilhado interesses tanto em Portugal quanto na colônia.

Dermeval Saviani (2008), em **História das idéias pedagógicas no Brasil**, ao tratar da colonização e da educação nos seus primórdios, também compreende que “[...] a inserção do Brasil no chamado mundo ocidental deu-se [...] por meio de um processo envolvendo três aspectos intimamente articulados entre si: a colonização, a educação e a catequese” (SAVIANI, 2008, p. 26). Segundo o autor, iniciando o processo em 1500, os portugueses teriam sofrido diversos reveses nas primeiras décadas, até que, por decisão de Dom João III, foi instituído o governo geral, a cargo de Tomé de Souza, que trouxe consigo os primeiros jesuítas. Foi então que esse processo teria obtido êxito. Em outros termos, teria sido em razão da simbiose entre os interesses dos colonizadores e os jesuítas que o projeto colonizador português vigorou na época colonial.

O autor caracteriza a colonização como um processo que abarcou, “[...] de forma articulada mas não homogênea ou harmônica, antes dialeticamente”, esses três aspectos intimamente relacionados: “[...] a posse e exploração da terra subjugando os seus habitantes (os índios); a educação enquanto aculturação, isto é, a inculcação nos colonizados das

práticas, técnicas, símbolos e valores próprios dos colonizadores⁴⁶; e a catequese entendida como a difusão e conversão dos colonizados à religião dos colonizadores” (SAVIANI, 2008, p. 29). Dessa forma, os jesuítas teriam vindo “[...] com a missão conferida pelo rei de converter os gentios” (SAVIANI, 2008, p. 25). Em razão desse “mandato”, eles teriam criado escolas e instituído “colégios e seminários que foram espalhando-se pelas diversas regiões do território” (SAVIANI, 2008, p. 26). Por fim, afiança que:

[...] a emergência da educação como fenômeno de aculturação tinha na catequese sua idéia-força, o que fica claramente formulado no Regimento de Dom João III estatuído em 1549 e que continha as diretrizes a serem seguidas e implementadas na colônia brasileira pelo primeiro governador geral (SAVIANI, 2008, p. 31).

Célio Juvenal Costa (2006)⁴⁷, ao discutir a atuação dos jesuítas na colônia no século XVI, advoga que estudá-la “[...] significa compreender um pouco da formação cultural brasileira, por meio da catequese e da educação empreendida por aqueles padres” (COSTA, 2006, p. 37). Ele ressalta que esse entendimento não pode se dar “[...] de forma emancipada da realidade maior que explicava a própria existência do Brasil e daqueles missionários” (COSTA, 2006 p. 37). Dessa perspectiva, busca “[...] mostrar a importância de não se perder de vista que a realidade colonial explica-se pelos ditames culturais e políticos e educacionais portugueses” (COSTA, 2006, p. 37).

O ponto de partida é que, para se compreender efetivamente a atuação dos padres jesuítas no Brasil, é preciso considerar que até o século XVIII o Brasil, em rigor, não existia enquanto tal. O conhecimento da vida na Colônia requer, portanto, um conhecimento da própria Colônia como um todo, e isso significa, entre outras coisas, que é necessário um

⁴⁶ Saviani fundamenta sua concepção de aculturação em Manacorda (1992). Este autor, ao expor o caminho metodológico da sua **História da Educação**, afirma que a sua “[...] hipótese foi perseguir o processo educativo pelo qual a humanidade elabora a si mesma, em todos os seus vários aspectos. Pareceu-me poder sintetizá-los na ‘inculturação’ nas tradições e nos costumes (ou aculturação, no caso de procederem não do dinamismo interno, mas do externo), na instrução intelectual em seus dois aspectos, o formal-instrumental (ler, escrever, contar) e o concreto (conteúdo do conhecimento), e, finalmente, na aprendizagem do ofício [...]” (MANACORDA, 1992, p. 6).

⁴⁷ Em 2004, esse autor defendeu a tese de doutorado intitulada: **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)**, sob a orientação de José Maria de Paiva na Universidade Metodista de Piracicaba.

conhecimento da sociedade portuguesa e européia para se perceber que aqui não foi feito nada além do que a cultura daquela sociedade permitiu. Claro que no Brasil do século XVI muitas regras foram esgarçadas, afinal ‘não existe pecado do lado debaixo do Equador...’, mas, mesmo assim, a sociedade que ditava as regras e cobrava, quando necessário, sua execução, era a sociedade de corte portuguesa. Após 1549, o Brasil passa a fazer parte efetiva do Império Português, pois com a decisão política de estabelecer um Governador Geral, ou seja, um poder centralizado e centralizador, o Brasil se abre como um território a ser colonizado com outro tipo de planejamento. Não é sem razão que somente em 1549, junto com Tomé de Souza, é que os padres da Companhia de Jesus vêm para o Brasil com a tarefa de serem súditos missionários, cuidando dos brancos e evangelizando os gentios (COSTA, 2006, p. 39).

Da perspectiva desse autor, a relação da Companhia de Jesus com a Coroa portuguesa, a lógica do Padroado Real português e a relação entre as províncias jesuíticas do Brasil e de Portugal são as chaves para entender, em um contexto mais amplo, a atuação dos jesuítas no Brasil colônia. Conclui ele:

O direito do padroado era restrito a uma configuração de poder localizado, não existindo a possibilidade de se pensar em um padroado universal para além das fronteiras comerciais e coloniais próprias da expansão ultramarina do século XVI. As atividades missionárias que a Companhia empreendeu nas Índias, no Oriente e no Brasil – é claro que não se pode esquecer da África também -, se desenvolviam par a par com a expansão comercial e colonial, sendo mesmo subordinada a ela, no sentido da sua garantia social e política. A razão comercial daquele século imperava e determinava a forma das existências dos poderes constituídos. A mentalidade mercantil era a ordem do dia, era a motivadora de se arriscar na grande aventura por *mares nunca d’antes navegados*. A racionalidade mercantil movia o mundo, arredondando-o e descobrindo novas terras, novos homens, novos mercados e novos produtos. As novas terras, terras comerciais e coloniais, eram terreno de evangelização, terreno de conversão e de catequese cristã (COSTA, 2006, p. 60).

Evidentemente, como já afirmei, existem distinções teórico-metodológicas nas análises feitas por Paiva, Ribeiro, Cury, Romanelli, Xavier, Bittar & Ferreira Junior, Saviani e Costa, mas não é meu objetivo abordá-las. Penso que as observações feitas até aqui são suficientes para demonstrar que, na análise desses autores, predomina a

interpretação de que os jesuítas agiram na sociedade colonial de maneira subordinada ou associada aos interesses do Estado mercantil português.

Importante dizer que essa interpretação, presente nas diferentes vertentes do marxismo, não se restringe a elas.

Por exemplo, a crítica que identifica os interesses jesuíticos aos dos demais agentes da colonização também se encontra em autores que abordam a história da educação de outra perspectiva teórica, a exemplo de Eliane Marta Teixeira Lopes e Ana Maria de Oliveira Galvão (2001). Ao mostrar rapidamente a trajetória da educação ao longo da história, essas autoras realçam, de maneira semelhante aos autores aqui abordados, que o Brasil colonial servia de sustentáculo econômico para a metrópole. A Companhia de Jesus, fundamentada em uma visão teológica, moral e militar, à revelia da revolução científica que acontecia em alguns países da Europa, teria contribuído para: “[...] destruir a cultura dos nativos fazendo-os crer, por exemplo, na existência de um deus único e onipresente [...]; educar uma elite nos colégios secundários; e formar quadros para a própria Ordem nos cursos superiores de Teologia” (LOPES; GALVÃO, 2001, p. 21).

Outro exemplo é o de João Adolfo Hansen (2001, 2002). Esse autor, ao analisar os estudos brasileiros de educação que abordam os jesuítas nos séculos XVI e XVII, especialmente de autores que influenciaram a historiografia educacional como Luiz Alves Mattos e Fernando de Azevedo, conclui que eles

[...] costumam generalizar transitoriamente o valor de categorias iluministas, como ‘elite’, ‘liberdade’, ‘igualdade’, ‘direito’, quando se ocupam do ensino jesuítico, também universalizando as concepções contemporâneas de ‘psicologia’, ‘indivíduo’, ‘autoria’, ‘público’, ‘educação’, ‘ciência’, ‘arte’, etc. Ao fazê-lo, produzem anacronismos, como a afirmação de que, passada a fase ‘heróica’ da catequese, no século XVI, o ensino jesuítico teria ficado mais e mais elitista e livresco, divorciando-se da realidade como origem de tradição bacharelesca (HANSEN, 2001, p. 13-4).

A seu ver, tais generalizações fundamentam-se na ideia de que os ibéricos nos séculos iniciais da modernidade abordaram as questões surgidas com os descobrimentos, a Reforma e a colonização da América de uma perspectiva reacionária e opondo-se às

soluções progressistas adotadas pela Inglaterra. Julga ele que os estudos realizados com base nesse entendimento abordam a história de forma evolucionista, etapista e etnocêntrica e não consideram “[...] a eficácia prática da reatualização católica de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino, tão adequados quanto o experimentalismo de Bacon e as doutrinas de Locke para teorizar e manter a hierarquia e regular processos econômicos e políticos da dominação colonial, como o escravismo, a censura intelectual e o monopólio comercial (HANSEN, 2001, p.14).

O autor não opõe entre si as forças sociais da modernidade, separando-as em reacionárias e progressistas. No entanto, considera que tanto os católicos quanto os reformadores foram “adequados” para manter processos de dominação colonial. Entende que a missão jesuítica brasileira, por intermédio de “[...] uma tecnologia de disciplina do corpo, substitui os padrões culturais indígenas pela memória cristã da culpa original, destribalizando o índio para integrá-lo como subordinado à civilização portuguesa” (HANSEN, 2002, p. 764-7). Dessa forma, de meu ponto de vista, ele também comunga da ideia de que aqueles missionários agiram segundo as determinações do governo português.

Várias questões poderiam ser discutidas com base na reflexão realizada neste capítulo, mas, tendo em vista os objetivos da tese, considero relevante destacar uma delas: a de que a interpretação feita sobre os jesuítas ao longo da história, apesar de manter elementos de interpretações realizadas anteriormente, vem sempre mediada pelos componentes políticos que vão surgindo em meio às demandas em que os autores estão envolvidos.

No século XVIII, o teor das críticas foi o da condenação sumária daqueles educadores. Embora fossem combatidos anteriormente, os jesuítas eram respeitados como uma força social; nesse século, no entanto, eles passaram a ser veementemente associados à escolástica medieval, entendida como um obstáculo ao progresso social. Nesse momento da história, coexistiam elementos da sociedade medieval e da sociedade burguesa, portanto, formas antigas e novas de compreensão do homem, do universo natural e das relações sociais. Na luta pela laicização das instituições e das práticas sociais, luta que expressava

uma dessas novas formas de compreensão, o monopólio de uma instituição religiosa na condução da formação dos homens era inconcebível. Por isso, os autores iluministas combatiam até então a poderosa ordem dos jesuítas como remanescente do feudalismo. Assim, é possível concluir que o teor das críticas setecentistas diz muito mais sobre os novos interesses humanos, os quais, para serem afirmados, implicavam a negação dos interesses instituídos, do que propriamente sobre a razão jesuítica na história.

Quanto às críticas efetuadas aos jesuítas do século XIX até meados do XX, mantidos certos aspectos da crítica efetuada no século XVIII, o foco da questão passou a ser a nacionalidade, cujas origens, no caso do Brasil, eram buscadas no período colonial. Ou seja, também, nesse período, o teor das críticas tanto as de defesa quanto as de ataque àqueles educadores evidencia sua vinculação com as questões contemporâneas que exigiam um posicionamento dos autores.

As críticas produzidas a partir da década de 1970 também derivam muito mais da posição política assumida pelos críticos quanto ao capitalismo, à democratização do Estado, das instituições educativas e do papel das camadas populares nesse processo. Grosso modo, nessa interpretação, baseada na ideia de oposição entre interesses nacionais e internacionais, a democratização das instituições sociais e da escola em particular é apresentada como uma forma de se fazer frente ao Estado capitalista, tido como representante dos interesses dominantes na sociedade, e de se construir uma nova hegemonia social. Quando se analisa o passado, nesse caso os jesuítas, eles são vistos como instrumento político (educativo religioso) do Estado mercantil nas estratégias de aculturação e dominação das populações indígenas, ou seja, como um instrumento político utilizado para assegurar a hegemonia social necessária à obtenção do êxito material do projeto colonizador ibérico. Ou seja, são vistos como subordinados ou associados aos interesses da metrópole, logo, alheios aos interesses da colônia.

Em suma, reafirmo que o teor das críticas dirigidas aos jesuítas no decorrer da história decorre muito mais do posicionamento político dos diferentes autores diante das questões que enfrentavam em seu momento do que propriamente do interesse em entender as circunstâncias históricas em que esses missionários atuaram.

A interpretação que vigora nos estudos contemporâneos sobre os jesuítas tem sido influenciada pela historiografia colonial, segundo a qual as relações estabelecidas entre a metrópole e a colônia seriam de oposição, já que a primeira teria exercido um papel de exploração e de dominação sobre a segunda.

Mendes (1996, 2008), em estudo sobre a historiografia colonial brasileira, mostra que a colônia tem sido definida “[...] com base no que se considera o caráter fundamental da economia brasileira desse período, qual seja, o da produção para o mercado externo” (MENDES, 2008, p. 55). Segundo o autor, essa forma de caracterizar a colônia, se não teve início com Caio Prado Junior, teve nele certamente seu mais profícuo sistematizador: em **Formação do Brasil contemporâneo** (1942), este teria formulado pela primeira vez a ideia de que a colônia se caracterizava como espaço de produção voltado ao fornecimento de alguns gêneros para o comércio europeu.

De acordo com Mendes (2008), essa formulação de Caio Prado, ainda que criticada sob certos aspectos pela historiografia que o sucedeu⁴⁸, acabou sendo tomada em sua essencialidade como expressão da realidade colonial. A crítica recaía, sobretudo, na ênfase que o autor teria dado ao mercado externo (metrópole) em detrimento do interno (colônia). Tal ênfase teria acrescentado aspectos considerados essenciais na compreensão das estruturas internas da colonização, mas, sem, contudo, questionar o veio fundamental da formulação de Caio de Prado – a ideia de que a colônia havia se constituído para fornecer alguns gêneros ao mercado capitalista europeu em expansão (ou seja, atender ao mercado externo – servir aos interesses metropolitanos)⁴⁹.

⁴⁸ De acordo com Mendes (2008), a partir da década de 1970, despertou uma tendência historiográfica crítica em relação a Caio Prado Junior, sobretudo no que tange à ênfase que o autor teria dado ao caráter externo da produção colonial o que prejudicava visivelmente a análise das suas estruturas sociais. Essa crítica iniciada por Ciro F. S. Cardoso teve, ainda que com algumas diferenças, o respaldo de outros autores, como Antônio Barros de Castro, José Roberto do Amaral Lapa, Jacob Gorender, Maria Yeda Linhares, Francisco Carlos Teixeira. Mendes (2008) afirma: “Em linhas gerais, Cardoso criticou as análises da escravidão colonial que tinham Caio Prado como matriz pelo fato de reduzirem a sociedade colonial à lógica ditada por sua ligação com o mercado mundial em formação e com as metrópoles europeias. Chegou a afirmar que estes estudos reduziram as sociedades coloniais a um quintal da Europa, deixavam de lado as estruturas internas formadas com a colonização e subestimavam sua capacidade de reação às injunções externas” (MENDES, 2008, p. 57).

⁴⁹ Contudo, na visão de Mendes, ainda que esses autores tenham se proposto a formular uma interpretação da época colonial alternativa a Caio Prado Junior, o que fizeram na prática foi acrescentar alguns aspectos que julgavam importantes considerar. Vejamos o que Mendes menciona da interpretação de Cardoso: “A

Nessa análise, Mendes chamou atenção para outro aspecto da formulação de Caio Prado, aspecto esse que considera fundamental para compreender a posição do autor sobre a história do Brasil: o de que nossa história se caracterizava pela transformação de uma economia colonial em nacional. Para Mendes, Caio Prado teria caracterizado a economia colonial como produção voltada para o mercado externo porque postulava que o Brasil de sua época caminhava de uma economia marcadamente colonial para a nacional, não a ideia de que o país estava criando as condições para a implantação do socialismo, como costuma afirmar a historiografia que o sucedeu. Então, sua caracterização de colônia como espaço de produção voltado para o mercado externo (europeu-metropolitano), oposto, portanto, aos interesses do mercado interno (colônia), teria origem no posicionamento político do autor na defesa da economia nacional. Ou seja, foi por conceber que a economia brasileira de sua época transitava da forma colonial (voltada ao atendimento dos interesses externos) para a forma nacional (em detrimento dos interesses internos ou da população) que ele contrapôs metrópole a colônia. A esse respeito, conclui o autor que essas duas formulações de Caio Prado Junior, a de que a colônia havia se constituído para fornecer mercadorias para o mercado externo e a de que o Brasil evoluíra de uma economia colonial para nacional, “[...] eram antes o resultado de sua proposta política do que expressão do movimento real da evolução histórica do Brasil” (MENDES, 1996, p. 281).

Partindo dessa crítica e examinando especialmente os autores contemporâneos da colonização nos séculos XVI e XVII e também aqueles que escreveram no século XVIII e nas décadas iniciais do século XIX, Mendes (1996) propôs outra interpretação da época colonial: a de que a característica essencial daquela época foi a produção do proveito, dinamizada pela intervenção do Estado. Postulando a ideia de que no século XVI e XVII não existia uma oposição de interesses entre metrópole e colônia, mas uma interdependência, Mendes (1996) caracterizou a colonização “[...] como momento de

novidade de sua análise está, pois, menos em ter formulado uma interpretação alternativa a Caio Prado Junior do que em ter acrescentado aspectos que julgava decisivos para a plena compreensão da época colonial. Aceitando a formulação de que a colônia havia sido criada para produzir para o mercado externo, acrescentou que os colonos não ficaram passivos diante das injunções externas, mas a elas teriam reagido de diferentes maneiras, promovendo a consolidação da produção colonial como estrutura com interesses próprios. Conclui ressaltando que o estudo dessas reações permitiria captar a diversidade existente entre os países americanos que se constituíram como colônias” (MENDES, 2008, p. 59).

constituição de novas relações sociais por meio da intervenção do Estado na economia” (MENDES, 1996, p. 4). Ou seja, de sua perspectiva, a colonização foi uma das formas de constituição da sociedade burguesa que ganhava vida naquela época da história seja na Europa, que lutava contra as forças medievais, seja nos novos continentes descobertos com a expansão marítima e comercial.

Dessa forma, distintamente da abordagem historiográfica que concebeu os colonizadores como defensores da metrópole e esta como interessada na exploração e na dominação das novas terras, ou seja, da colônia, colocando-os, portanto, em uma condição de oposição, na interpretação de Mendes aqueles homens agiram na construção de uma nova sociedade – a sociedade burguesa.

É com base nessa formulação que pretendo participar do debate a respeito do papel dos jesuítas na história. De minha perspectiva, eles, tanto quanto os demais agentes da colonização, estavam enfronhados em viabilizar as condições para que, em um meio tão contraditório como o colonial, a vida se tornasse viável.

Mendes (1996) considera que a viabilização das novas relações sociais só foi possível pela intervenção do Estado, que organizou, dirigiu e mediou as novas relações que, voltadas para a obtenção do lucro, passaram a caracterizar a sociedade naquela época histórica⁵⁰. No entanto, pondera que se a ação do Estado foi fundamental no processo de colonização do Brasil, esta não foi produto exclusivo ou unilateral da ação estatal. Além da decisão e da ação da Coroa, outras forças sociais atuaram na ocupação produtiva das terras e consequentemente na organização da nova sociedade.

⁵⁰ Segundo Mendes: “A colonização foi um processo que se efetivou por meio da ação do Estado. Examinando-se a história do Brasil, notamos que a Coroa esteve presente em todas as etapas da montagem da colonização, cumprindo papel de importância vital. Foi a Coroa que dividiu o território em capitanias, que as distribuiu e orientou a forma como os donatários deveriam conceder as sesmarias, que estabeleceu o poder, as competências, os direitos e os deveres dos Capitães, que regulamentou as relações destes com os sesmeiros, que deu retaguarda administrativa e militar para os colonos, assegurando a posse das terras descobertas. Enfim, o estabelecimento, nas novas terras, de relações sociais de natureza completamente distinta das que predominavam não apenas em Portugal como na Europa somente foi possível com tal intervenção. Podemos mesmo afirmar que as classes que compuseram a sociedade colonial nasceram sob a ação da Coroa. Por último, podemos dizer, sem receio de exagero, que, sem a intervenção, não teria sido possível a civilização das terras americanas” (MENDES, 1996, p. 171).

De minha perspectiva, a colônia apresentava-se como um espaço onde essas forças sociais, representadas pelos colonos, banqueiros, mercadores, por exemplo, poderiam aplicar seus esforços e/ou suas riquezas e posses e produzir excedentes. Entre essas forças estavam também os religiosos, especialmente os membros da Igreja católica romana (clero secular e regular).

Assim, a interpretação de Mendes sobre a colonização contribui para minha reflexão sobre as relações estabelecidas entre o Estado e a Igreja, particularmente no que tange aos jesuítas. O Estado foi fundamental no estabelecimento e na promoção das condições materiais e humanas necessárias para que a Igreja e, por conseguinte, os jesuítas pudessem se estabelecer e empresar seus interesses nas novas terras. Contudo, isso não leva ao pressuposto de que essa relação tenha sido de subordinação ou de que os religiosos tenham se associado a um projeto determinado pelas demais forças sociais envolvidas com a colonização.

É essa forma de entender que orienta meu exame da proposta de José de Acosta para o governante e o missionário no Vice-Reinado do Peru nas últimas décadas do século XVI. De minha perspectiva, não cabe considerar o autor como um agente associado ou subordinado ao Estado ou a outras forças políticas da época, mas sim como um intelectual que contribuiu para revelar em termos teóricos os problemas sociais de sua época.

Para dar sequência a essa reflexão, visando compreender os móveis do *plan general de ayuda a los indios*, examino o debate sobre os métodos utilizados pelos espanhóis no processo da conquista dos indígenas da América. Um dos objetivos é mostrar que esses móveis baseavam-se na pacificação e na ordenação das relações sociais, tidas por Acosta e outros autores da época, como vitais para a colonização. Outro é mostrar que as formulações do autor expressam uma concepção de homem, de educação e sociedade, herdeira da tradição medieval-cristã, mas prenhe do ideário social burguês que alvorecia naquele período da história.

2. O VICE-REINADO DO PERU NO SÉCULO XVI: OS MÓVEIS SOCIAIS DA PROPOSTA DE JOSÉ DE ACOSTA

Neste capítulo, abordo as razões sociais da proposta de Acosta, especialmente as de seu posicionamento no debate sobre a legitimidade ou não de os espanhóis darem prosseguimento à empresa colonizadora e evangelizadora no vice-reinado do Peru, lembrando que tal posicionamento se estende a toda a América espanhola. Meu principal objetivo é esclarecer os fundamentos e o fio condutor da proposta de reforma contida na obra *De procuranda indorum salute*.

Parto de dois pressupostos. O primeiro é o de que suas formulações tinham origem imediata na necessidade de pacificação, ordenação e regulação das relações sociais no momento de implantação da política sistemática de colonização dirigida pelo vice-rei Francisco de Toledo. O segundo pressuposto relaciona-se às questões históricas de natureza mais ampla: sua concepção de homem, de educação e de sociedade, sem dúvida herdeira da tradição medieval-cristã, revela o surgimento de um novo ideário social fundamentado nos interesses burgueses que alvoreciam naquele período da história.

Cabe, portanto, iniciar com um breve histórico da conquista e da ocupação espanhola na América e, por conseguinte, no vice-reinado do Peru, de modo a esclarecer os motivos que o levaram a criticar, a atribuir responsabilidades e a propor soluções que correspondessem às necessidades do momento⁵¹.

⁵¹ Não é objetivo da tese deter-me na análise das questões históricas que envolveram a descoberta, o processo de conquista e a colonização da América espanhola. Grosso modo, pretendo apenas identificar alguns elementos que favorecem a compreensão da posição de Acosta diante desses fatos. Consultar: BETHELL, 2004. v. I e II, dentre outros.

1. A conquista e a colonização espanhola na América no século XVI

Cristovão Colombo desembarcou na ilha *Guanahani*, *Bahamas*, mar do Caribe, em 12 de outubro de 1492⁵². A empresa do genovês, apoiada por Castela, foi parte do processo da expansão marítima e comercial dirigida pelos povos ibéricos (espanhóis e portugueses) a partir do século XV⁵³. Em face das expectativas geradas pela possibilidade de existência de grande quantidade de ouro e de inúmeros povos nativos nas terras encontradas, a primeira expedição de Colombo⁵⁴ foi um marco do interesse dos povos ibéricos em planejar e empreender as inumeráveis expedições que cruzaram o atlântico rumo ao novo continente⁵⁵.

Nesta tese, meu interesse particular é a ação dos espanhóis. Conforme Charles Gibson (2004), a expansão espanhola na América ocorreu gradualmente, tanto que, em

⁵² Pereira & Silva (2010) afirmam que esse foi o primeiro momento de uma história ininterrupta construída pelos homens do Velho Mundo juntamente com os da América: “Até o final do século XV, a América e o velho mundo não estavam separados apenas pelo Oceano Atlântico, mas também pela história. Depois das migrações pré-históricas – admitindo-se a tese mais aceita de que os ameríndios chegaram da Ásia atravessando o estreito de Bering –, os habitantes da América perderam o contato com o velho mundo. Se houve contatos, como as sempre lembradas viagens dos fenícios na Antiguidade e dos vikings na Idade Média, eles foram esporádicos, muito localizados geograficamente e, o mais importante, sem continuidade no tempo. No processo de expansão viking, de duradouro só restou a colonização da Islândia, no Atlântico norte, iniciada no final do século IX da era cristã. A Groelândia, uma imensa ilha situada entre a Europa e a América no sentido leste/oeste e entre o Ártico e o Atlântico no sentido norte/sul, também foi colonizada pelos nórdicos da Europa na mesma época, mas foi abandonada por estes no século XV. Assim, mesmo que tenham ocorrido alguns contatos dos vikings com o continente americano, eles não foram capazes de produzir qualquer resultado duradouro em ambos os lados do Oceano Atlântico. Os dois continentes, Europa e América, continuaram cada um com sua própria história, ignorando-se mutuamente e sem que nenhum deles fosse afetado pelo que se passava no outro lado do imenso oceano” (PEREIRA & SILVA, 2011, p. 45-6).

⁵³ Portugueses e espanhóis “[...] eram grandes rivais [...] na navegação da África e das ilhas atlânticas [...]. Porém, ao contrário dos portugueses, que formularam e executaram com pertinácia um plano expansionista desde o início do século XV, a Espanha só participou resolutamente da corrida marítima no final daquele século. Até então, a ambição marítima dos vizinhos de Portugal esbarrava na desunião política entre os reinos ibéricos e na permanência da ocupação moura em parte da península. Com a união dos reinos de Castela e Aragão (1479) e após a reconquista do reino de Granada, o último baluarte mouro na Península Ibérica, em 02 de janeiro de 1492, a Espanha também se lançou na corrida marítima com grande apetite” (PEREIRA & SILVA, 2010, p. 46).

⁵⁴ Colombo realizou quatro expedições nas ilhas de *Hispaniola*, as quais foram iniciadas respectivamente nos anos de 1492, 1493, 1498 e 1502. Mais informações, ver Elliott, 2004.

⁵⁵ Ver mapa com as indicações das expedições ocorridas na América durante o século XVI em Elliott, 2004, p. 136-7.

1517, um bom tempo depois do contato estabelecido por Colombo, “[...] o número de nativos em associação direta ou indireta com os espanhóis totalizava talvez menos de 10 por cento da população aborígine da América” (GIBSON, 2004, p. 272). Em 1540, no entanto, o processo expansionista tinha atingido praticamente todas as regiões do novo continente.

Hispaniola foi a primeira ilha importante para o início da empresa conquistadora espanhola no continente. Os povos nativos existentes nessa ilha e nas proximidades eram pouco numerosos; alguns deles tinham uma organização social edificada na agricultura e na extração de minérios, em práticas comerciais realizadas por canoas, em uma hierarquia de poder, com governantes locais hereditários e em uma religião desenvolvida. Tais características teriam aguçado o interesse dos espanhóis pela região. À medida que as expedições de conquista foram avançando, muitos desses povos “[...] foram capturados, escravizados e postos a trabalhar na agricultura, na mineração, no transporte, na construção e em tarefas associadas com essas atividades” (GIBSON, 2004, p. 273).

Nesse momento, o contato com o europeu teria gerado consequências dramáticas para os povos nativos, os quais, no prazo de duas décadas, foram praticamente extintos de *Hispaniola* e das ilhas próximas⁵⁶. Isso obrigou os espanhóis a se deslocar para outras regiões à procura de meios de sobrevivência, o que, juntamente como o desejo de novas conquistas, favoreceu a ampliação da área de domínio. Partindo de *Hispaniola*, foram realizadas incursões militares em várias ilhas, próximas ou distantes, culminando “[...] na conquista militar de Cuba em 1511, acontecimento que serviu de [...] modelo para as principais conquistas do continente” (GIBSON, 2004, 273).

J. H. Elliott (2004), ao abordar o avanço e a organização da empresa de conquista, afirma que ela ocorreu de forma decisiva entre 1519 e 1540, aproximadamente. Nesse período, os espanhóis teriam se estabelecido e efetivado sua soberania em quase todas as

⁵⁶ Segundo Gibson: “Não dispomos de documentação confiável sobre a coerção, a destruição de famílias, as doenças, a mortalidade e os deslocamentos econômicos da sociedade indígena nas Índias Ocidentais. Mas é quase certo que tudo isso esteve presente em grau extremo, e sabemos que a população das ilhas começou muito cedo o declínio acelerado que, dentro de poucas gerações, terminaria com o total desaparecimento dos índios dessa parte da América. À medida que a população declinou, os espanhóis passaram a procurar escravos em ilhas mais distantes, colocando uma área cada vez maior sob o domínio espanhol” (GIBSON, 2004, p. 273).

grandes áreas do continente, exceto na parte destinada a Portugal pelo Tratado de Tordesilhas, como era o caso do Brasil.

O autor mostra que, embora as áreas marginais do norte do México e do sul da América do Sul se mostrassem rebeldes ao comando espanhol, o fato é que as regiões mais densamente povoadas por uma população indígena foram dominadas no espaço de uma única geração.

Elliott (2004) caracteriza esse processo de avanço e organização sistemática da conquista em dois grandes movimentos:

Um, organizado a partir de Cuba entre 1516 e 1518, atravessou o México de 1519 a 1522, destruindo a confederação asteca, e depois irradiou-se para o norte e para o sul a partir do planalto central mexicano. Em 1524 o movimento para o sul havia-se expandido através da atual Guatemala e El Salvador, mas ainda passariam vinte anos até que os grandes centros de Yucatán caíssem sob algum tipo de domínio espanhol. [...]. Entre 1529 e 1536, Nuño de Guzmán, assolando o norte e o oeste mexicano, conquistou o vasto reino de Nova Galícia. A Exploração continuou com a partida de Hernando de Soto, em 1539, para explorar o sudeste norte-americano e com a busca vã, por parte de Francisco Vázquez Coronado, entre 1540 e 1542, das sete cidades de Cíbola nas planícies a oeste do Mississipi [...]. (ELLIOTT, 2004, p. 158-159).

O outro movimento é o que deu origem ao vice-reinado do Peru:

[...] começando no Panamá, deslocou-se por breve período para o norte em 1523-1524 até a Nicarágua, e depois, [...] tomou a rota do Pacífico rumo ao sul para a conquista do império inca em 1531-1533. Do Peru os conquistadores rumaram para o norte até Quito em (1534) e Bogotá (1536), onde encontraram outros grupos que desciam pela costa da Venezuela e da Colômbia. Enquanto uma expedição sob o comando de Gonzalo Pizarro partia de Quito em 1541 para explorar a bacia amazônica, outros conquistadores seguiam para o sul rumo ao Chile, onde Santiago foi fundada em 1542 por Pedro de Valdivia. [...]. Do outro lado do continente uma expedição [...] sob o comando de Pedro de Mendonza, tentou sem sucesso ocupar a região do rio da Prata em 1535-1536 e terminou por deixar um remoto posto avançado [...] no Paraguai. Buenos Aires, fundada pela primeira vez em 1536 e destruída em 1541, foi fundada novamente em 1580 [...] (ELLIOTT, 2004, p. 159).

Essa fase da conquista, pelas dimensões do território e dos povos nele encontrados, foi realizada com rapidez e mostrou-se mais eficiente, sobretudo “[...] contra os povos indígenas organizados, uma vez que estes se renderam aos espanhóis como entidades unificadas. Quando caía uma capital urbana, todo o território imperial perdia muito do seu poder de resistência” (GIBSON, 2004, p. 273). Foi o caso dos astecas na região do México⁵⁷ e dos incas no Peru⁵⁸.

O Império Inca, localizado na região dos Andes⁵⁹, foi uma das mais importantes conquistas dos espanhóis no vice-reinado do Peru. A extensão desse império encontra-se indicada no Mapa 01.

⁵⁷ Sobre o Império Asteca, sua conquista e colonização pelos espanhóis, consultar: LÉON-PORTILLA, ELLIOTT, WACHTEL apud BETHEL, v. I, 2004; FLORESCANO, MACLEOD, GIBSON apud BETHEL, v. II, 2004.

⁵⁸ Situação distinta ocorreu naqueles povoados onde a organização social era mais simples (nômades, sem unidade de governo, religião, crenças, costumes, etc.), o que implicava que eles ofereciam maior resistência aos soldados espanhóis.

⁵⁹ Segundo Iraburu (2003): “El mayor y el más efímero de los imperios que los españoles hallaron en América fue el de los incas. Se extendía desde más arriba de Quito hasta más abajo de la ciudad chilena de Talca. Abarcaba, pues, lo que hoy es el sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y más de la mitad de Chile. Allí, entre los Andes y el Pacífico, vivieron entre 15 y 30 millones de indios, orgánicamente unidos bajo la capital incaica de Cuzco. Antiguas leyendas, en las que sin duda hay un fondo histórico, hablan de los incas como de un pueblo fuerte y belicoso, que conducidos por un *Hijo del Sol*, desciende en el siglo XII de las altiplanicies andinas -la zona del lago Titicaca- emigrando a tierras bajas de mayor riqueza agrícola. Se instalan, con guerras de conquista, entre pueblos afines, asimilan otras culturas, como las de Chavín, Tiahuanaco, Moche, Nazca, y llegan así a establecer en el siglo XV un gran imperio, cuya capital es el Cuzco, que significa *punto central*. Desde el Cuzco, ciudad sagrada del Sol, situada a 3.500 metros de altura, salían al norte, sur y este una red de caminos que se calcula en unos 40.000 kilómetros. Las vías principales eran hacia Quito, al norte, y hacia Chile, al sur. Cada dos o tres kilómetros había un *tambo*, almacén y puesto de relevos. Allí vivían dos *chaskis*, y si llegaban paquetes o mensajes, uno de ellos lo llevaba corriendo hasta el próximo tambo, y así era posible trasladar por todo el imperio cosas o documentos a unos diez kilómetros por hora. Esta facilidad para las comunicaciones permitía al Inca gobernar eficazmente la gran extensión del imperio, el *Tahuantinsuyu*, que estaba dividido en cuatro grandes *suyus* o regiones. Una mitad era *Hanan*, compuesto al norte por *Chinchay-Suyu*, y por el *Anti-Suyu*, al este montañoso. Y la otra mitad, *Hurin*, estaba formada por *Cunti-Suyu*, al poniente, y *Colla-Suyu* al sur” (IRABURU, 2003, 352).



Fonte: Hyslop apud Bethell, 2004, p. 77.
A extensão do Império Inca.

Elliott (2004) afirma que as primeiras informações consistentes sobre a existência dos incas chegaram ao Panamá em 1523⁶⁰. Essas informações incentivaram Francisco de Pizarro, Diego de Almagro, o padre Hernando de Luque e o escrivão Francisco de Xerez a dar prosseguimento às expedições exploratórias na costa sul do Pacífico, as quais forneceram outras provas da existência desse reino.

Considerando as experiências realizadas por outros conquistadores e as evidências da existência do Império Inca, entre os anos de 1528 e 1530, Pizarro acordou com a coroa espanhola o direito à governadoria das terras que esperava conquistar e buscou financiamentos em bancos europeus para dar prosseguimento à empresa.

Em janeiro de 1531, partiu do Panamá com 180 homens e cerca de trinta cavalos para se encontrar com a expedição conduzida por Almagro próximo à região dos Andes. Muitos dos soldados de Pizarro morreram abatidos pelas doenças tropicais. Depois de dois anos de muitas dificuldades e com um reduzido número de homens, em novembro de 1532, defrontando-se com os incas, capturou o imperador *Atahualpa* no planalto de Cajamarca⁶¹.

Essa captura abriu caminho para que ele se tornasse o governador, a exemplo do que havia acontecido com Cortez no México. A utilização da estrutura administrativa existente favoreceria a canalização das riquezas pelos conquistadores e garantiria o controle sobre os povos daquela região. Em certa medida, isso ocorreu especialmente com a transferência de ouro e prata acumulados nos depósitos do imperador, resultado do eficiente sistema de arrecadação de tributos: “[...] 1,5 milhões de pesos em ouro e prata – um tesouro muito

⁶⁰ Os primeiros indícios da existência do território dos incas, denominado *Tawantinsuyu* na língua *quéchua*, já haviam sido registrados na quarta viagem de Cristóvão Colombo à América (BERNARD & GRUZINSKY, 2001, p. 435). Desde então, os primeiros homens que se aventuraram a explorá-lo foram obtendo informações que indicavam sinais da existência de metais preciosos e numerosos povos nativos.

⁶¹ Elliott (2004) analisa a vitória dessa expedição de conquista da seguinte forma: “O imperador, estabelecido em Cajamarca ao norte do Peru, reagiu às notícias da presença de invasores estranhos na região costeira de uma forma perfeitamente natural para um homem cuja visão do mundo havia sido moldada pela experiência das montanhas andinas. Os que comandavam as montanhas efetivamente comandavam as regiões costeiras, e para além da costa havia o mar intransponível. Enquanto os espanhóis permanecessem na região costeira, sua presença não era uma questão de grande preocupação para ele, porque, tão logo se deslocassem para as montanhas, cairiam seguramente em suas mãos. Atahualpa não fez, portanto, qualquer tentativa de molestar os homens de Pizarro quando deram início a sua árdua subida, de modo que os espanhóis desfrutaram da suprema vantagem da surpresa quando atacaram Atahualpa e seus seguidores [...]” (ELLIOTT, 2004, p. 172).

maior do que qualquer outro até então conhecido nas Índias e equivalente a meio século de produção européia” (ELLIOTT, 2004, p. 172).

As dissidências entre os dirigentes incas, que lutavam entre si pelo domínio dos povoados do norte e do sul da região andina, favoreceram o controle espanhol sobre aquele império⁶². Em novembro de 1533, os homens de Pizarro conquistaram *Cuzco*, núcleo dirigente dos incas, e mataram o imperador *Atahualpa*. Com sua morte, Pizarro, numa tentativa de promover uma espécie de transição de governo que auxiliasse na implantação do domínio espanhol sobre aquela extensa região e seus povos, decidiu nomear *Manco Inca*, irmão do morto, como dirigente.

Em razão das dificuldades de contato de *Cuzco* com a costa e com as demais áreas da extensa região andina, em 1535, Pizarro fundou a cidade de Lima nas proximidades do litoral, transformando-a no novo centro de poder. *Manco Inca*, embora sob controle espanhol, continuava como governante de *Cuzco*. Em face do distanciamento de Lima e do confronto aberto entre Pizarro e Almagro e os seus subordinados, por causa da distribuição desigual na partilha dos espólios da conquista⁶³, esse dirigente indígena foi encorajado a juntar as forças incas remanescentes contra os espanhóis.

Entre os anos de 1536 e 1537, vários confrontos ocorreram entre os conquistadores e os homens de *Manco Inca*. A resistência inca continuou ativa até 1572, quando o último

⁶² “O império com que Pizarro se defrontou era [...] firmemente organizado [...], mas a própria firmeza de sua organização serviu para multiplicar suas tensões internas. A estrutura política inca pesava fortemente sobre os *ayllus*, as comunidades clânicas das aldeias, criando uma população submissa que, embora dócil, era também ressentida, principalmente na região de Quito, onde o domínio inca era relativamente recente. À medida que se expandia a área inca de conquista, aumentavam também os processos de controle central a partir de Cuzco, por meio das guarnições cuidadosamente localizadas e da elaborada rede de comunicação. Esse sistema rígido de controle uniforme mantido por uma casta inca reinante somente podia funcionar eficazmente enquanto a própria casta mantivesse sua coesão e unidade internas. Mas a morte de Huayna Cápac em 1527 provoca uma luta sucessória entre seus filhos, Huascar e Atahualpa. Este último estava próximo da vitória, mas ainda não a havia consolidado quando chegou Pizarro” (ELLIOTT, 2004, p. 171).

⁶³ Segundo Elliott (2004), a disputa pelos espólios da conquista peruana produziu inevitavelmente desigualdades de distribuição. No caso da distribuição do tesouro de *Atahualpa*, segundo o autor, a maior parte coube “[...] aos homens de Trujillo, os seguidores de Pizarro, enquanto os soldados que haviam vindo do Panamá com Diego de Almagro, [...] foram deixados sem nada” (ELLIOTT, 2004, p. 179).

reduto, localizado em *Vilcabamba*, foi dominado pelo exército de Francisco de Toledo, que matou *Tupac Amaru*, o último dirigente da linhagem incaica⁶⁴.

A rebelião inca e o agravamento do confronto entre Pizarro e Almagro, mortos respectivamente em 1538 e em 1542, embora não fossem suficientes para conter os espanhóis no avanço da conquista e da ocupação daquele território, eram motivo de preocupação quanto aos destinos da empresa espanhola na América.

Foi nesse contexto de instabilidade que a coroa espanhola promulgou as **Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios**, denominadas **Leyes Nuevas de 1542**⁶⁵.

⁶⁴ De forma isolada, grupos rebeldes de indígenas podiam ainda ser encontrados nas últimas décadas do século XVI e mesmo no seguinte, mas nada que pudesse representar algum perigo real para os espanhóis. De acordo com Elliott (2004), as regiões periféricas da América, situadas além dos limites dos impérios anteriores à conquista, desapontaram os espanhóis. Entre os anos de 1535 e 1537, Diego de Almagro realizou uma expedição ao Chile, cujo resultado foi um fracasso. Entre os anos de 1540 e 1541, então sob o comando de Pedro de Valdivia, nova expedição foi enviada ao Chile: “Dos 150 membros da expedição de Valdivia, 132 se tornaram *encomenderos*. No entanto, seus prêmios foram desapontadores em termos das expectativas geradas. Viviam em meio a uma população indígena empobrecida, a qual era usada para trabalho servil, principalmente na garimpagem de ouro; mas, em 1560, restava pouco ouro e a população nativa estava diminuindo. A salvação veio na forma de crescimento do mercado peruano para a produção agrícola. Os colonos chilenos passaram cada vez mais a se dedicar ao cultivo agrícola e à criação de gado, fundando comunidades agropecuárias relativamente prósperas nos vales férteis ao norte do rio Bío-Bío. No entanto, experimentaram escassez de mão-de-obra nativa e a proximidade dos índios araucanos – tribos guerreiras, cuja ausência de autoridade centralizada os transformou em adversários perigosamente elusivos. Os araucanos, povos ‘não-sofisticados’ em relação às sociedades sedentárias do México e do Peru, revelaram um grau de complexidade na adaptação de suas técnicas de combate às dos espanhóis. Já em 1553 inflingiram aos espanhóis uma derrota esmagadora em *Tucapel*, onde Valdivia foi morto; no final da década de 60, passaram a usar o cavalo e a dominar o uso do arcabuz. As “guerras araucanas” do final dos séculos XVI e XVII, embora tenham garantido aos colonizadores uma oferta de mão-de-obra, [...], impuseram também um pesado ônus sobre a economia chilena. Desde o início da década de 1570, foi preciso enviar dinheiro do Peru para o Chile a fim de custear as despesas com a defesa” (ELLIOTT, 2004, p. 174-5).

⁶⁵ As **Leyes Nuevas**, promulgadas em 20 de novembro de 1542, pretendiam revisar o ordenamento das *encomiendas*, particularmente no que se refere à relação com o indígena. Criadas especialmente para pacificar as relações conflituosas entre *encomenderos* e indígenas, tais leis tinham como um de seus elementos principais a renovação da proibição de escravizar os indígenas bem como a proibição de que estes realizassem trabalho compulsório nas *encomiendas*. Entre suas disposições, constava a anulação do contrato da *encomienda* estabelecido com aqueles *encomenderos* que não residissem nela ou que maltratassem os índios. Proibia-se também a sucessão das *encomiendas* para as gerações seguintes. Sendo a organização produtiva da colonização espanhola fundada na *encomienda*, era de se esperar que a legislação provocasse resistências. Estas ocorreram não somente por parte daqueles que se sentiram ameaçados pela perda dos benefícios, mas também por muitos outros que viram tolhidos os sonhos de ingresso na instituição. Em outubro de 1545, por meio da cédula real de Malinas, foram revogados alguns itens dessa legislação, além de readmitir a sucessão por até duas gerações. De acordo com Baciero (2006): “Las Nuevas Leyes de 1542-3 [...] marcan un hito histórico y pone en marcha un proceso de

Essas leis, cuja finalidade era orientar a atuação dos espanhóis na América, entre outras medidas, criaram o vice-reinado do Peru e a audiência de Lima e normatizaram a distribuição das *encomiendas*⁶⁶, os métodos de formação dos indígenas e a proibição do trabalho escravo.

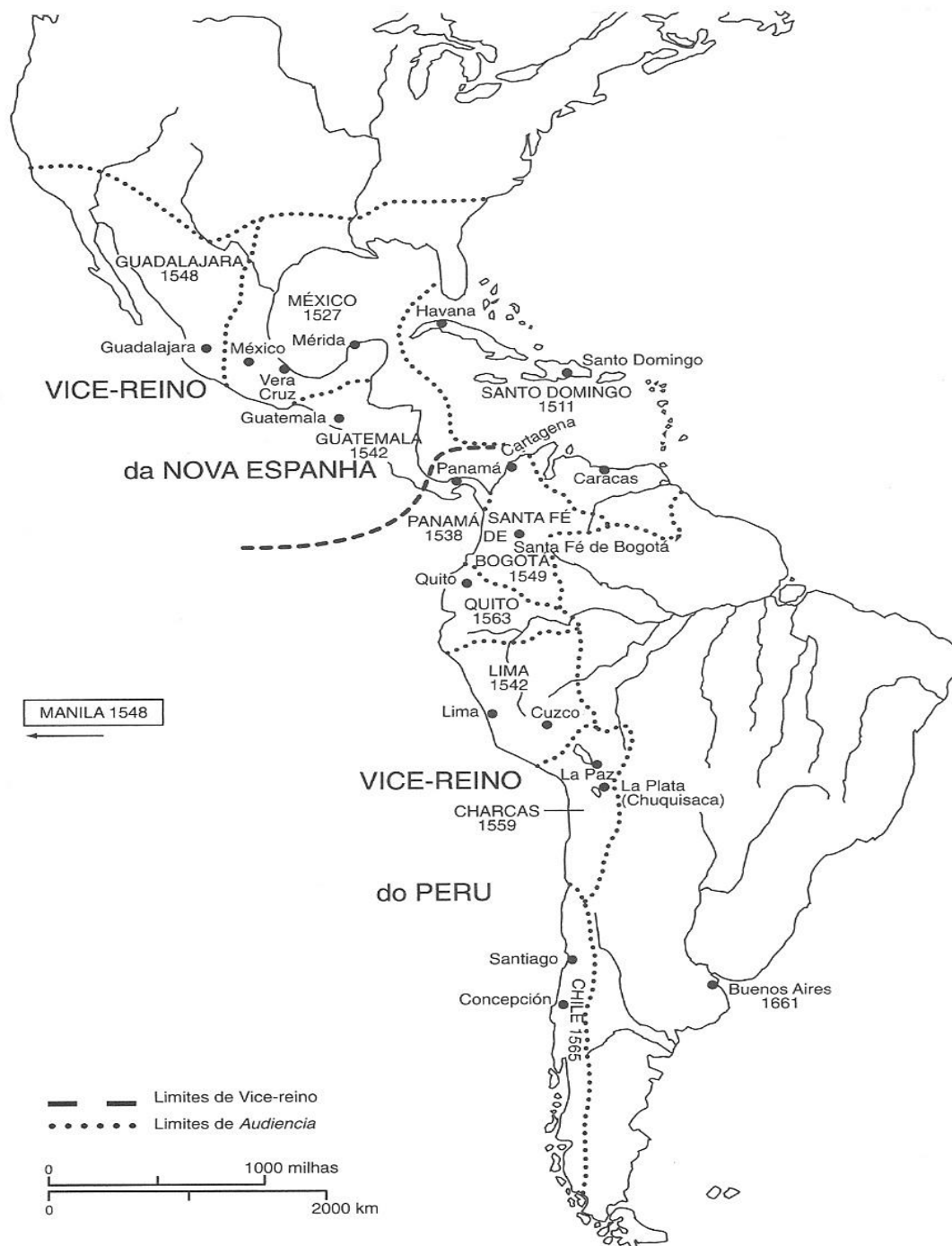
O período da implantação do vice-reinado foi marcado por confrontos entre pizarristas e almagristas e entre estes e os representantes enviados da Espanha para mediar a contenda e estabelecer a paz na região. Os impasses entre os dissidentes levaram a coroa a intervir na região, nomeando, para assumir o cargo de vice-rei, Blasco Nuñez de Vela, que governou entre 1544 e 1546, quando foi morto pelos pizarristas. Na sequência, a coroa nomeou o segundo vice-rei, Pedro de La Gasca, que, governando entre 1546 e 1550, venceu os pizarristas em 1548, conseguindo estabelecer a paz na região. La Gasca pôs em prática uma série de medidas previstas na nova legislação, especialmente aquelas relativas à proteção aos indígenas, além de implementar a exploração das minas de Potosí, exploração que já havia sido iniciada em 1545.

O vice-reinado do Peru abrangia uma imensa e complexa região, que, delimitada entre a costa do Oceano Pacífico e a linha demarcatória acordada entre Espanha e Portugal no Tratado de Tordesilhas de 1494, correspondia à quase totalidade da América do Sul atual, excetuando parte da Venezuela, da Colômbia e do Brasil português (MÖRNER, 2004, p. 187-188).

O Mapa 02 mostra a dimensão desse vice-reinado.

transformación de la sociedad indiana. Desde ellas, como desde una atalaya, se podía ya tomar distancia y ganar la altura suficiente para distinguir las diversas etapas del camino recorrido” (BACIERO, 2006, p. 292).

⁶⁶ Cerca de 500 *encomiendas* foram distribuídas na região andina, parte do vice-reinado do Peru, na década de 1540. Consultar: Elliott, 2004, p. 182.



Fonte: Padrón apud Bethell, 2004, p. 284.

Vice-reinos e audiências da América espanhola nos séculos XVI e XVII.

Mesmo assim e apesar da dimensão geográfica do vice-reinado do Peru, como já acontecia no período inca, a região importante era a andina, em razão da grande quantidade de minérios ali existente, sobretudo da prata. Isso, associado à condição demográfica da região, favorecia os interesses da empresa colonizadora espanhola no século XVI. Não por acaso, o estado de guerra, tanto entre os espanhóis quanto entre estes e os indígenas, era visto com muita preocupação pela coroa. Por essas razões, a implantação de um governo centralizado com a função de pacificar e regular o funcionamento da vida social foi interesse da coroa⁶⁷ e dos espanhóis laicos e religiosos que viviam na região⁶⁸.

Assegurar a conquista do território e do povo conquistado exigia mais do que simples domínio militar; era necessário investir na criação de mecanismos de intervenção social que tornassem viável uma estrutura de governo, a organização da produção (minérios, agricultura, pecuária, etc.) e do comércio, além da formação cultural e religiosa daqueles povos. Em outras palavras, era preciso organizar a colônia, o que tornava necessária a pacificação das relações sociais.

⁶⁷ Elliott (2004), analisando a importância da prata para a Espanha e para outras regiões da Europa desde as décadas medianas do século XVI, afirma: “Antes da descoberta do México, as mercadorias provenientes das Índias consistiam inteiramente de ouro, mas na década de 1520 surgiu a prata pela primeira vez. A produção americana de prata nas duas décadas seguintes ainda era pequena em relação à europa: entre 1521 e 1544 as minas de prata nas terras hereditárias dos Habsburgos produziam quase quatro vezes mais que as das Índias. No final da década de 1540 e na década de 1550, no entanto, essas proporções se inverteram em consequência da descoberta e imediata exploração das ricas jazidas do México e do Peru. A grande montanha de Prata de Potosí no Peru foi descoberta em 1545. No ano seguinte foram encontradas grandes jazidas em Zacatecas, no norte do México, e depois outras grandes jazidas ao sul, em Guanajuato. Após a introdução, no México em 1550 e no Peru por volta de 1570, do processo de amalgamação para o refino da prata com mercúrio, enormes aumentos na produção levaram a um crescimento drástico da exportação do metal para a Europa. A vida econômica e financeira da Espanha e, através dela, da Europa passou a depender maciçamente da chegada regular das frotas das Índias, com suas novas remessas de prata. Após sua chegada a Sevilha e seu registro na Casa de la Contratación, a prata era liberada para uma série de finalidades. A parte do rei – provavelmente dois quintos da remessa total – que derivava do quinto de toda produção e da cobrança de alguns tributos nas Índias, era usada para pagar os compromissos internos e internacionais, que estavam sempre atrasados” (ELLIOTT, 2004, p. 318-9).

⁶⁸ Apesar de não se referirem apenas ao Peru, os dados apresentados por Elliott (2004) revelam a dimensão do interesse espanhol pelo novo continente. Segundo esse autor, em meados do século XVI existiam em torno de 100 mil espanhóis vivendo na América: “As notícias sobre as oportunidades de uma vida melhor no Novo Mundo encorajavam um número cada vez maior de espanhóis a tomar um navio em Sevilha para a América, com ou sem licença para emigrar” (ELLIOTT, 2004, p. 188).

Essa breve incursão pela história da conquista espanhola na América, tendo em vista retomar as condições em que foi criado o vice-reinado do Peru, oferece elementos para afirmar que, do descobrimento até meados do século XVI, o esforço daqueles homens caracterizou-se pela conquista, pelo conhecimento do território e dos homens que nele viviam e pela exploração dos recursos naturais, principalmente dos metais preciosos. Durante esse período, expedições exploratórias foram enviadas à América pela coroa e por particulares, com a finalidade de investigar a viabilidade produtiva dos recursos naturais e humanos existentes nas novas terras (evidentemente com fins mercantis). Passadas as primeiras décadas da conquista e do conhecimento, a coroa espanhola passou a empreender esforços sistemáticos e coordenados para sua ocupação, esforços que abrangiam também a iniciativa particular.

Tal retrospectiva histórica mostra também que, desde a trágica experiência realizada em *Hispaniola* até o avanço da conquista, uma problemática inquietava as forças políticas espanholas envolvidas com o continente americano: considerando a importância dos indígenas americanos para a expansão da produção, do comércio e do cristianismo, como integrá-los à empresa colonizadora? De meu ponto de vista, foi essa problemática que motivou Acosta a escrever ***De procuranda indorum salute***, obra em que se destaca a necessidade de pacificação, ordenação e regulação das relações sociais no vice-reinado do Peru.

2. Acosta e os interesses sociais no Peru colonial

De procuranda indorum salute é uma proposta de sociedade. Nela, Acosta expôs suas críticas, atribuiu responsabilidades e apresentou soluções para os problemas enfrentados pelos colonizadores espanhóis e pelos indígenas naquele momento da história. Nela, o autor refletiu a respeito das sete décadas de experiência entre espanhóis e indígenas nas terras americanas, desde a instauração do processo da conquista até a posterior colonização do vice-reinado do Peru. Essa obra, dirigida aos espanhóis que conduziam o vice-reinado peruano no âmbito laico e religioso, sugeria que fosse repensada a condução

das ações, especialmente as do Estado e da Igreja, principalmente aquelas relacionadas aos indígenas. Na verdade, 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.

Os dados apresentados por Elliott (2004) informam que a população da região andina, estimada em nove milhões em 1532 (ano da conquista), caiu para 1,3 milhões em 1570⁶⁹. Não é meu objetivo nesta tese analisar profundamente as razões que produziram esse ‘desastre sanitário’, conforme expressão de Baciero (2006). Segundo esse autor, Las Casas, por exemplo, ao analisar a problemática na primeira metade do século XVI, afirmou que a diminuição da população indígena teria ocorrido em consequência dos maus tratos que essa população recebeu dos espanhóis, especialmente no que diz respeito às relações de trabalho e às guerras. Diferentemente, homens como Cieza, Acosta, Torquemada e outros afirmavam que, além dos fatores mencionados pelo dominicano, outros precisavam ser considerados, a exemplo das epidemias de peste, dos terremotos, das guerras entre os próprios agrupamentos indígenas, os quais desagregavam as relações sociais, além do alto consumo de bebida alcohólica e de coca entre aqueles nativos (BACIERO, 2006, p. 293). O fato é que, na segunda metade do século XVI, um fenômeno já conhecido dos espanhóis voltava a acontecer: a diminuição súbita da população indígena. Esse fenômeno, aliado à dificuldade de adaptação dessa população às novas necessidades sociais decorrentes da conquista e da colonização, criava obstáculos reais aos interesses da empresa colonial, relacionados tanto às questões materiais quanto às espirituais.

Calcadas na existência de uma população nativa numerosa, que poderia ser requisitada para o trabalho privado e público, para a arrecadação de tributos e para a aprendizagem de novos costumes e da doutrina cristã, as expectativas quanto à produção de riquezas e quanto à expansão do comércio e da religião foram aos poucos se dissipando na mentalidade de muitos homens que conduziam a empresa.

⁶⁹ A demografia do Peru aproximava-se da do México central, que, no período anterior à conquista, era estimada em 25 milhões em 1519, caindo para 2,65 milhões em 1570.

Não foi por acaso que Felipe II (1556-1598) promulgou as **Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Índias de 1573**⁷⁰. A nova 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. A grande questão colocada para os espanhóis nesse momento era a integração dos povoados indígenas à política colonizadora, ou seja, dar sequência à mercantilização das relações sociais, condição sem a qual não era possível avançar o processo de colonização.

Apresentava-se em primeiro lugar a necessidade de adotar medidas homogêneas nos territórios de domínio espanhol, especialmente quanto ao tratamento dispensado à população indígena. Dentre as questões principais, destacam-se as seguintes: ampliação e modernização da exploração das minas de metais preciosos⁷¹; reorganização do sistema de distribuição de mão de obra para os trabalhos nas minas, nas atividades agropastoris e nas obras públicas; monetarização do tributo indígena⁷²; concentração de vários povoados

⁷⁰ Cf. Felipe II (1973, p. 80-93).

⁷¹ As condições de exploração das minas de Potosi estiveram, até 1569, com a chegada de Francisco de Toledo, bastante dependentes dos indígenas no que se refere aos aspectos técnicos empregados na produção: “Durante quase 30 anos, de 1545 até por volta de 1574, em Potosi, controlaram (os índios) tanto o processo técnico de extração do minério quanto sua transformação em prata [...] Durante esse período, os mitayos ainda representavam apenas uma pequena proporção da força de trabalho. Formavam equipes de trabalhadores com os mineiros, forneciam a própria ferramenta e concordavam em entregar uma quantidade fixa de minério, tendo a permissão para guardar o excedente para si. Assim, tendo minério à sua disposição, produziam em suas próprias huayras e produziam a prata diretamente” (PRODANOV, 2002, p. 211). Nas condições mencionadas, os indígenas tinham maior margem de barganha no estabelecimento das relações de trabalho, já que os *encomiendados* dependiam deles para transformar o minério e, assim, precisavam pagá-los muitas vezes como jornaleiros. Apenas quando foi introduzido o processo de amalgamação, que utilizava o mercúrio (azogue, em espanhol) no processo de beneficiamento da prata, é que os espanhóis puderam ter um controle maior sobre a produção e, assim, impor a *mita* como regra das relações de trabalho em Potosi. Esse mercúrio, inicialmente, vinha das minas de *Almadem* na *Andaluzia*, mas, com a descoberta das minas de mercúrio de *Huacavélica* ao norte de Potosi, o Vice-reinado ficou independente do mercúrio andaluz e inclusive passou a fornecer a matéria-prima para as minas de *Zacotecas* no México. Chaunu (1984) mostra que a organização das relações de trabalho com base na *mita* tornou a extração do mercúrio muito mais rentável do que nas minas de *Almadem*, de forma que a mina de *Huancavelica* passou a ser uma exportadora para além das Índias.

⁷² Campos, discutindo a questão das finanças do Império espanhol nos anos iniciais da década de 1570, afirma: “[...] os compromissos monetários da coroa junto aos banqueiros eram estimados em torno de 70 milhões de ducados aproximadamente. A guerra, vital para a manutenção dos domínios imperiais, dilapidava a economia real. Se as riquezas americanas permitiam um ganho extraordinário, que financiava as intervenções bélicas, paralisaram, no entanto, a possibilidade de unificação fiscal do Império

indígenas em um único *pueblo*, uma vez que a dispersão predominante dificultava as ações de governo no âmbito político, laboral, fiscal e religioso.

No caso do vice-reinado do Peru, a urgência da reforma pode ser dimensionada pelo empenho de Francisco de Toledo, o sexto vice-rei peruano, que, durante todo o período da sua gestão percorreu pessoalmente o território peruano, conduzindo e inspecionando sua implantação.

Toledo tinha como finalidade realizar todas as metas mencionadas simultaneamente, o que, evidentemente, conforme Acosta alertava, dificilmente seria conseguido. Existia, por parte de diversos povoados indígenas e dos próprios espanhóis, uma forte oposição à reforma .

No ano 1573, em plena implantação do plano de reformas, o próprio vice-rei enviou uma carta a Felipe II, mencionando os riscos que a empresa colonizadora corria por causa dos embates entre índios e espanhóis e mostrava ao rei a gravidade e a complexidade da situação peruana, solicitando algumas providências. Dessa carta, destaco um dos trechos em que ele reitera a necessidade de criação dos *nuevos pueblos* e, diante da complexidade dessa operação, esclarece que os indígenas deveriam ter liberdade e tempo para a doutrina, o que implicava a necessidade da diminuição do tempo de trabalho e das taxas a ser pagas por eles:

Para descarga de vuestra real consciencia y remédio de que no se pierda o con acabarse los indios o con ir acabando ellos con los españoles, que V. M. mandase ir reduciendo a todos los indios que están ya debajo de vuestro amparo a libertad y tiempo para la doctrina y a limitación de servidumbre y tasa, remedio que para Dios y para os hombres de razón no creo que parecería mal. (apud LEVILLIER, 1935, p. 89).

Isso de um lado. De outro, conforme passagem seguinte, o vice-rei orientava os visitantes a informar as autoridades indígenas a respeito das obrigações que deveriam

Habsburgo” (CAMPOS, 1991, p. 38). De meu ponto de vista, ainda que essa questão realmente tenha sido vital para a coroa, pelo menos momentaneamente, pois resultava no aumento de remessas de metais que ela necessitava para saldar os empréstimos e gastos militares crescentes na Europa, a questão dos tributos era igualmente fundamental para organizar as ações do governo civil e religioso na colônia. Aliás, era necessária para assegurar os interesses dos homens que viviam na colônia.

assumir na instauração dos *nuevos pueblos*, além de esclarecer sobre as penalidades a que estariam sujeitas caso se recusassem a cumprir tais obrigações. Dentre as penalidades, ressalto a suspensão dos direitos dessas autoridades sobre a sua comunidade primária, além do pagamento que deveriam fazer a um terceiro, que assumiria a tarefa em seu lugar:

[...] proveeréis de manera que dentro de un breve término, todos los indios de cada repartimiento se pasen a vivir y morar en los pueblos donde se mandan reducir, apercibiéndoles que pasado el término *se les derribarán las casas antiguas y serán castigados si no se pasaren, dando cargo a los caciques y principales* para que los hagan pasar e edificar sus casas dentro del dicho término, *so pena de suspensión de los cacicazgos y que a costa de los tales caciques se pondrá otras personas que hagan la dicha reducción* [...]. (apud LEVILLIER, 1935, p. 165-166).

No primeiro momento, a implantação do Plano-Toledo acabou alimentando os conflitos armados entre povos indígenas e espanhóis, os quais, com mais ou menos frequência, ocorriam desde o processo da conquista do Peru nas décadas de 1520/30. Dessa forma, aquilo que se apresentava como uma solução para os problemas da empresa colonizadora não pareceu eficaz.

A situação do vice-reinado tornou-se mais complexa quando, em 1572, o exército de Toledo capturou em *Vilcabamba* e executou em praça pública na cidade de Lima o último rei inca, *Tupac Amaru*. Esse fato reavivou, na memória indígena e na dos próprios espanhóis, a morte do rei *Atahuapa*, ocorrida na batalha da Ilha Cajamarca, em 1533. A reforma toledana, já vista com reservas por alguns religiosos e juristas, passou a ser severamente criticada, sobretudo porque apelava para a guerra ofensiva.

Nesse clima, a polêmica sobre a licitude da conquista e da permanência dos espanhóis nas terras americanas, especialmente no vice-reinado do Peru, ganhou novo fôlego. As posições radicalizavam-se: uma, capitaneada pelo licenciado Francisco Falcón e pelo jesuíta Luis López, exigia o abandono da América pelos espanhóis; outra, representada

pelo licenciado Juan de Matienzo e pelo dominicano García de Toledo, advogava sua permanência, o que era justificado jurídica e moralmente pela tirania do Império inca⁷³.

Como se posicionou o jesuíta José de Acosta em face desses problemas e da situação crítica do vice-reinado? Como ele se posicionou no debate a respeito da legitimidade da guerra, tendo em vista, especialmente, que ele se apresentava como um representante da Igreja, cuja responsabilidade era estabelecer um canal de comunicação eficaz com os indígenas, tanto do ponto de vista político quanto do religioso?

Considerando que venho encaminhando minha discussão com base na hipótese de que suas formulações estavam fundadas na necessidade de pacificação e de regulação das relações sociais para a consecução da ordem social na América, cabe dissertar sobre o debate filosófico e jurídico que cercou seu posicionamento, especialmente tendo em vista a complexidade da situação peruana.

Evidentemente, seu posicionamento a respeito da colonização e dos meios de sua efetivação era mediado pela orientação religiosa da necessidade de salvação dos índios. Por isso, ele deu destaque especial às dificuldades no trabalho de conversão, as quais eram utilizadas exatamente como argumento tanto para as propostas de abandono da conquista quanto para as do emprego da força bélica para a manutenção da empresa.

Nos comentários de Acosta a esse respeito, fica evidente que tal debate não se limitava à colonização espanhola, nem mesmo à colonização. Amplo e complexo, dizia respeito aos problemas humanos decorrentes das grandes transformações históricas do momento.

Ele começava por reconhecer a validade dos argumentos utilizados pelos defensores do abandono da América. Afirmava que, de fato, após cinco décadas de colonização do vice-reinado do Peru e quase um século da presença espanhola na América, as conquistas relacionadas aos bons costumes e ao desenvolvimento do espírito tinham sido realmente poucas. Era razoável, então, que os homens de governo e os eclesiásticos ficassem

⁷³ Informações sobre a litude ou não de Espanha permanecer nas Indias americanas, consultar Pereña (1984, 1987); Borges (1961, p. 597-630); Lohmann (1984, p. 631-658).

desestimulados quanto à possibilidade de governar, educar e converter os indígenas ao cristianismo, de maneira a manter o domínio dos espanhóis no Peru.

Em seguida, ponderava que, embora a empresa apresentasse dificuldades e obstáculos que às vezes pareciam intransponíveis, ela não estaria necessariamente fadada ao fracasso. Dispunha-se, portanto, a comprovar que a conquista poderia ter continuidade, o que implicava refutar os principais argumentos daqueles que descreiam da empresa colonizadora, a começar dos problemas para a educação e a conversão dos índios. Entre os argumentos que ele discutiu, seleciono alguns que me parecem mais significativos: o de que os índios eram subtraídos à graça divina; o de que eram depravados em sua natureza e costumes; o de que havia uma dificuldade recíproca na compreensão das línguas, além dos inconvenientes de lugar e moradia.

Para refutar a ideia de que os índios não tinham sido contemplados com a graça divina, Acosta começa por explicar sua origem: antes da chegada dos espanhóis, os indígenas estavam privados da graça de Deus e, mesmo tendo recebido copiosamente a doutrina, continuavam privados dela, razão pela qual eram considerados como seres sem inteligência e capacidade:

Creen, pues, algunos, [...], que estos pueblos, estas naciones, esta infinita muchedumbre de bárbaros al igual que antaño estuvieron privados de la luz del Evangelho, así ahora, después de recibirla abundantemente, están privados de la inteligencia y capacidad necesaria para percibir la doctrina de la salvación (ACOSTA, 1984, p. 89).

Contra-argumentando, ele concordava que muitos homens, e não apenas indivíduos, senão famílias e cidades e mesmo províncias e povos inteiros viviam abandonados à própria escuridão. Houvera no passado e continuava havendo no presente homens sem um messias, excluídos e alheios às alianças, sem esperança na promessa de Deus no Mundo. Não era possível negar, também, que havia povos e homens mais dispostos e favoráveis que outros a receber os frutos do evangelho, da mesma maneira que existiam terrenos mais férteis que outros. Fundamentando-se, no entanto, na própria universalidade proposta pela Igreja, afirmava que essa diversidade não poderia ser obstáculo para o trabalho de

conversão: “[...] pero quien a todos llama enseña que a nadie hay que desdeñar. Es que son rudos, son volubles. Que lo sean: a quien menos se le dio, menos se le exigirá. No entierre el siervo perezoso su único talento: también con uno se puede negociar” (ACOSTA, 1984, p. 127).

En definitiva, ningún linaje de hombres, por inculto y selvaje que sea, se ha de considerar ajeno a la salvación del Evangelio: Dios no llama a nadie sin concederle al mismo tiempo el entendimiento y la gracia proporcionada para alcanzar la meta a la que lo llama. Pues aunque muchos son los llamados y pocos los escogidos, a nadie, sin embargo, que haya sido llamado se le desecha, sino a aquél que menospreció la voz de quien, pudiéndolo hacer, lo llamó. [...] A nosotros toca, ya que recibimos el mandato de ir a todos, no desatender a nadie, llamar a todos, atraer a todos, reunir a todos. (ACOSTA, 1984, p. 129).

Assim, combatendo a ideia de que faltavam aos indígenas inteligência e capacidade para receber a graça divina, ele afirmava que, se os espanhóis haviam recebido do próprio Cristo a incumbência de ir ao mundo pregar a sua palavra, não podiam deixar de atender nenhum ser humano, por mais diferente que fosse. Era preciso, portanto, segundo seu entendimento “[...] sostener con toda firmeza que ningún bárbaro carece de la capacidad necesaria para la fe. Además, los índios, como todo el mundo reconoce, no son tan faltos de ingenio y capacidad; es más cuando quieren aplicarse, muestran gran agudeza” (ACOSTA, 1984, p. 139 e 140).

Assim, contestando o argumento de que a salvação dos índios seria uma tarefa difícil e praticamente fadada ao fracasso, ele evoca os ensinamentos dos apóstolos. Embora coubesse ao indivíduo a decisão de se submeter ou não à fé cristã, cabia ao cristão (laico ou religioso) utilizar todos os meios e recursos para chamar todos ao ensinamento da doutrina. Considerando que, nesse ensino, a predileção deveria estar voltada para a raça mais alijada e inculta dos homens, ele declarava que não havia nada de absurdo em “[...] los hombres de todo este Nuevo Mundo [...] ser llamados y conducidos al conocimiento del nombre y gloria de Cristo” (ACOSTA, 1984, p. 79-81).

Concluía seu raciocínio, conclamando os descrentes a deixar de se opor à missão apostólica com o argumento da curta inteligência e da rudeza dos indígenas, já que quem

havia prometido a Deus ser confiante e fiel não podia abrir mão da salvação universal para nenhuma raça de mortais. Ou seja, procurava convencer seus contemporâneos a assumir que o indígena poderia ser salvo como qualquer outro mortal, já que tinha capacidade e inteligência para isso.

Outro argumento que ele combateu foi o que os indígenas não poderiam ser salvos porque seriam depravados em sua natureza e costumes. Segundo Acosta, os defensores deste argumento baseavam-se em Juan Crisóstomo:

Está comprobado que en todas as partes que los esclavos son por lo común desvergonzados, difíciles de educar, insolentes, inconstantes y poco capacitados para entender la enseñanza de las virtudes, etc [...] como animales nacidos y destinados a presa de caza, se pasan la vida en inmoralidad perpetua, sin respetar las leyes del matrimonio y de la naturaleza; sustituyendo la razón por el instinto (ACOSTA, 1984, p. 91).

Contrapunha-se Acosta com a afirmação de que a rudeza dos bárbaros nascia não tanto de sua natureza, mas principalmente da educação e dos costumes. Para isso, fundamentava-se em San Jerônimo e Aristóteles:

[...] en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias. La verdad es que desde antiguo estaba yo persuadido de esto; pero ahora, ante la experiencia misma que lo confirma, me es ya imposible arrancarme de esta opinión. Hablando en general, hace mucho más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento. Léase a San Jerónimo. Verdad es que el origen y la patria influyen no poco. A pesar de todo más importancia tiene en todos los aspectos una educación programada y los ejemplos que entrando por los sentidos se van grabando desde la misma infancia en el alma aún sin pulimento y tierna. Son éstas, formas vivas de la mente humana; imbuida en ellas es llevada por su propia y connatural inclinación a apetecer, a obrar o a huir, como atua cualquier naturaleza según sea la forma que se ha sembrado en ella. Todo el mundo acepta por eso lo que dijo el Filósofo, que lo que se hace por costumbre es una segunda naturaleza. Y aquello que dijo nuestro sabio: Acostumbra al muchacho al buen camino; cuando envejezca no se apartará de El. (ACOSTA, 1984, p.149-151).

Enfim, defendendo as possibilidades educacionais como uma segunda natureza, Acosta concluía que a nenhuma nação, por bárbara e estúpida que fosse, seria impossível depor sua barbárie, revestindo-se “[...] de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la ninez” (ACOSTA, 1984, p. 151):

Vemos incluso en nuestra misma España hombres nacidos en plena Cantabria o en Asturias, a quienes se tiene por ineptos y paletos cuando se quedan entre sus paisanos; se les pone en escuelas o en la corte o en mercados, y sobresalen por su admirable ingenio y destreza, sin que nadie les aventaje. No parece haber cosa más negada que los hijos de los etíopes; pues aun éstos, si se les educa en palácio, se hacen tan dispiertos de ingenio y tan dispuestos para cualquier tarea, que de no ser por el color, pasarían por ser de los nuestros. (ACOSTA, 1984, p. 151).

Evidentemente, de seu ponto de vista, a mudança dos costumes tanto na direção do bem quanto na do mal era resultado da educação. Por isso, alertava os descrentes para a necessidade de ler toda a explicação de Juan Crisóstomo, que, ao expor suas ideias sobre os costumes dos servos, considerando-os poucos idôneos para usufruir da doutrina virtuosa, atribuía a causa dessa dificuldade não à natureza, mas ao descuido dos dirigentes. Estes não tinham sabido dar a importância devida ao trato e ao modo de viver desses servos. Crisóstomo ressaltava ainda que, normalmente, a única preocupação daqueles que tinham poder sobre homens de pouca virtude era tão somente seu interesse próprio, ou seja, corrigi-los “[...] para que no les den que hacer ni les sean molestos” (ACOSTA, 1984, p. 153):

Esta opinión de San Juan me parece una profecía sobre los hombres de nuestro tiempo. Reprenden la naturaleza y costumbres de los bárbaros, pero ellos no se preocupan más que hacer uso de los siervos para su próprio beneficio particular. Se imparten alguna enseñanza o educación, todo se reduce a puro negocio, para chupar, bajo pretexto de cristiandad, el dinero y los servicios de estos desgraciados. ¿Por qué alegas, pues, que esos hombres criados como ganado no son aptos para recibir la doctrina de la fe? Si tu mismo hubieras tenido la misma formación, pregunto: ¿qué diferencia habría entre ellos y tu? (ACOSTA, 1984, p. 153).

Acosta não desconsiderava que era muito difícil desarraigar inclinações naturais e costumes inveterados, transformando-os em hábitos novos e avessos à sensualidade e ao capricho da natureza. Afirmava, no entanto, que, na Antiguidade, muitos mestres do evangelho haviam se esforçado para acomodar velhos costumes dos homens a regras novas e a novo estilo da fé. A história era testemunha das potencialidades educacionais, lembrava:

No perdamos, por tanto, la esperanza ni nos alarmemos al ver que todavia se mantienen en los pueblos indios bautizados muchos resabios de su antigua barbárie, superstición y modo de vida animal, sobre todo si se tiene en cuenta que son de ruda condición y que nuestra diligencia no es comparable en modo alguno con el esfuerzo de los antiguos. Poco a poco las costumbres se van cambiando a mejor. La fe cristiana lleva consigo una grand abnegación de toda la sensibilidad y afectividad humana. (ACOSTA, 1984, p. 155-157).

O autor debatia também com aqueles que não acreditavam ser possível colher bons frutos para Cristo no Novo Mundo em razão das dificuldades de comunicação com o índio. É verdade, afirmava ele, que não eram pequenas as dificuldades derivadas da língua e das condições de acesso aos povoados, porém isso deveria ser tomado pelos espanhóis, particularmente pelos pregadores, como um estímulo de seu amor por Deus e não um desestímulo. Encaminhando seu raciocínio no sentido de que as dificuldades de comunicação não eram consideradas obstáculo nas atividades do comércio e na busca de riquezas, instava os religiosos a ter o mesmo empenho, exatamente pela finalidade de seu trabalho educacional:

Hay por lo pronto un argumento que nos debe hacer gran fuerza, y es el ver cómo los hombres penetran hasta pueblos de lenguas arcanas e idiomas desconocidos por esperanza de lucro. No les asusta barbárie por inmensa que sea, sino que recorren el mundo entero por razones de comercio. No desisten ante las innumerables lenguas que hablan en Etiopía, China, Tartaria, Brasil, ni rehúsan navegar a las playas de más remoto oceano. Recorren con gran diligencia los inmensos espacios de tierra y mar situados entre el cabo de Mendocino y el estrecho de Magallanes, tanto por el lado boreal como por el lado austral. Finalmente, si alguien se esconde en el último rincón de la tierra, lejos del desbordado oceano, o si en medio de las cuatro zonas alguien esta aislado en zona

tórrida del sol ardiente, allá van en su busca, se las arreglan con la lengua, aunque sea chapurreado, para llevarse a su tierra oro, plata, maderas preciosas y mercancías selectísimas, y aumentar por todos los medios sus ganancias. Emprenden con enorme avidez viajes tan largos y peligrosos que no deja de causar pasmo que casi todos los puertos de ambos océanos, todos los golfos del orbe de la tierra están ocupados con establecimientos de naves españolas, y que todos los señores indios mantienen comercio con nuestros mercaderes y navegantes. (ACOSTA, 1984, p. 159-161).

Assim, se não existiam limites para a busca das riquezas materiais, se todos os obstáculos, inclusive o da língua, eram enfrentados na árdua esperança do lucro, por que não o seriam na questão religiosa? Por que “[...] nosotros, que buscamos mercancías preciosísimas, [...] alegamos la dificultad de la lengua o la aspereza de los parajes, para que todo el mundo vea que los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su gente que los que pertenecen a la luz?” (ACOSTA, 1984, p. 161).

Além disso, considerava que, no vice-reinado do Peru, a dificuldade da língua estava em grande parte aliviada por estar em uso a língua comum dos incas denominada *quechua*⁷⁴, que não era de difícil aprendizagem, sobretudo depois da estruturação gramatical que já havia sido feita pelos estudiosos. Logicamente, concluía, melhor seria se houvesse uma língua oficial que facilitasse o trabalho de comunicação, mas os pregadores não poderiam recuar diante dessa dificuldade:

Y si el Príncipe Cristiano hubiese hecho por amor a Cristo lo que hizo en su imperio el bárbaro Guainacapa, que todos hablasen una sola lengua o al menos que hubiese una sola lengua oficial en todas las partes, hubiera prestado, sin duda, un inmenso servicio a la predicación del Evangelio. Pero donde esto sea menos factible queda el remedio de que el amor ardiente en Cristo complete con habilidad y esfuerzo lo que falta a la naturaleza. (ACOSTA, 1984, p. 159-161).

⁷⁴ Conforme Gómez (1571): “Esta lengua es general por todo el Reino, y llámase lengua del Cuzco, la cual saben todos los indios, así por ser ella tan buena y graciosa, como porque donde quiera que entraba el rey Inga, rey dellos, por vía de conquista, mandaba que se hablase ésta. No embargante ésta, tiene cada provincia su lengua particular, diversa en partes, cada pueblo la suya, que es grande admiración, y pienso que hay provincia que tiene más de cincuenta lenguas diversas” (Carta del P. Juan Gómez al P. Francisco de Borja, 1571, apud Acosta, 1954, p. 424).

As condições de vida, a aspereza das moradias, a dificuldade dos caminhos, além do distinto modo de viver dos índios também não deveriam alijar o empenho dos servos de Cristo. Certamente eram muitos e pesados os trabalhos e fadigas daqueles que haviam viajado por mar e por terra para pregar as palavras de Cristo no Novo Mundo:

Mas ¿quién podría esperar otra cosa – de no estar loco – cuando al abandonar patria, amigos y todos los seres queridos, como otro Abrahán, se pone en camino y sale de casa sin saber a donde va? Yo, dice, seré tu paga abundante. Esta es la tarea del apóstol, ésta su gloria. Sin embargo, el mismo que envió a sus discípulos sin alforja, ni bolsa, ni calderilla, les pregunta: ¿Por ventura os faltó algo? Nunca la divina Providencia ofrece pruebas más seguras y agradables de si como cuando alguien, confiando en la ayuda de ella, se determina a experimentar una morada insegura y unos recursos humanos inseguros. (ACOSTA, 1984, p. 165-167).

Reconhecia, no entanto, que o vice-rei estava promovendo reformas amplas, reorganizando o território e estabelecendo povoados fixos, o que facilitaria muito o trabalho de educação desses povos: “[...] con el fin de que no anden dispersos como las fieras, sino que vivan comunitariamente en pueblos, no se puede decir de cuánta utilidad va a resultar para ir modelando la vida de los bárbaros en todos sus aspectos” (ACOSTA, 1984, p. 167).

Em todo esse debate a respeito das dificuldades enfrentadas no trabalho de conversão dos índios, manifesta-se outro debate, de natureza mais ampla, que diz respeito às distintas concepções de homem que se apresentavam no século XVI. É interessante, por isso, acompanhar o raciocínio peculiar que Acosta construiu para se opor a muitos de seus contemporâneos.

Em primeiro lugar, é importante destacar que Acosta se opunha e considerava de mentalidade estreita os que viam a natureza e os costumes dos índios sob um prisma único e partidário, porque esta forma de conceber esses nativos obstaculizava a propagação da fé e a formação de novos costumes no Novo Mundo.

Procurando discorrer com base não em uma ideia geral e sim nas particularidades de cada povo ou nação, ele chamava a atenção para a necessidade de investigar o modo de vida, as instituições e a psicologia daqueles homens que espanhóis e portugueses haviam encontrado com a expansão marítima e comercial. Contra-argumentava, portanto, que,

ainda que chamassem índios a todos os ‘bárbaros’, nem todos tinham as mesmas características: “[...] va mucho de indio a indio, por decirlo con humor, y hay bárbaros que sacan gran ventaja a bárbaros” (ACOSTA, 1984, p. 60).

Por isso, retomou a definição geral de bárbaro adotada por muitos estudiosos da época:

Según la definición de prestigiosos autores, bárbaros son aquéllos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres. Por eso suelen destacar los escritores más ilustres la incapacidad de los bárbaros, su fiereza, incluso sus técnicas y trabajos, significando lo lejos que están de la práctica usual de los demás hombres y lo poco que tienen de sabiduría y actividad racional. (ACOSTA, 1984, p. 60).

Divergia desse ponto de vista, alertando para o fato de que essa compreensão genérica do conceito não contemplava a diversidade de nações bárbaras encontradas pelos espanhóis e portugueses tanto nas Índias do Ocidente quanto no Oriente. A ineficácia desse conceito para a tarefa de salvação dessas populações tinha ficado, de seu ponto de vista, comprovada na experiência das primeiras décadas da conquista.

Assim, caso o interesse dos espanhóis laicos ou religiosos fosse realmente obter algum tipo de êxito na tarefa de governar, educar e converter aqueles homens ao cristianismo, era necessário primeiramente reconhecer que havia diferenças entre eles. Os espanhóis deviam atentar, acima de tudo, para as particularidades dessas nações de maneira a estabelecer os meios mais adequados para realizar a colonização.

Considerando essas particularidades, ele distinguiu três classes de povos bárbaros. A primeira era constituída por aqueles que a seu ver não se ‘apartavam grande coisa’ da reta razão e da prática do gênero humano. Esses povos possuíam regime de governo, leis públicas, cidades fortificadas, magistrados de notável prestígio, comércio próspero e bem organizado e, “[...] lo que más importa, uso bien reconocido de las letras” (ACOSTA, 1985, p. 63). A esta classe pertenciam os chineses, os japoneses e os sírios, povos conhecidos por seu alto grau cultural, pela abundância de seus livros, pelo esplendor de suas academias,

pelo prestígio de suas leis e magistrados e pela magnificência de seus monumentos públicos:

Estos pueblos, aunque en realidad sean bárbaros y disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y ley natural, han de ser llamados a la salvación del Evangelio casi a la manera misma como lo fueron en otros tiempos griegos y romanos por los Apóstoles, así como los demás pueblos de Asia e Europa. Porque destacan por su capacidad y su sabedoria humana, y es sobre todo por su propia razón, con la actuación interior de Dios, como se ha de lograr la victoria sobre ellos y su sumisión al Evangelio. Si nos empeñamos en someterlos a Cristo por la fuerza y el poder, no conseguiremos más que apartarlos totalmente de ley cristiana. (ACOSTA, 1984, p. 63).

A segunda classe era a dos bárbaros que, embora não conhecessem o uso da escritura, nem as leis escritas e nem a ciência filosófica ou civil, tinham seus magistrados bem determinados, seu regime de governo, assentamentos frequentes e fixos nos quais mantinham sua administração política, chefes militares organizados e certo esplendor de culto religioso. Enfim, tinham normas de comportamento. Nesta classe incluíam-se os mexicanos e peruanos, cujos impérios, sistema de governo, leis e instituições todo o mundo podia com justiça admirar:

Y suplieron (parece casi increíble) la falta de escritura con tal derroche de ingenio que guardan memoria de sus historias, ritos y leyes y, lo que es más, de la trayectoria de los tiempos y del recuento de los números con unos signos y memoriales por ellos inventados, que llaman quipos, de suerte que a menudo los nuestros, con todas sus escrituras, se rinden a su pericia. (ACOSTA, 1984, p. 65).

Não obstante, ressaltava o autor:

[...] en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones mostruosas y tanta permisividad para ensañarse con los súbditos que, de no mediar una fuerza y autoridad de gobierno superiores, a duras penas recibirían, al parecer, la luz del Evangelio y llevarían una vida digna de

hombres honrados o, una vez recibida, se prevé que difícilmente perseverarían en ella; con razón la situación misma exige y la autoridad de la iglesia así lo establece que, quienes de ellos hayan dado el paso a la vida cristiana, se les ponga bajo la autoridad de príncipes y magistrados cristianos. Pero de tal suerte que se les ha de permitir el libre uso de sus bienes y fortunas y de las leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio. (ACOSTA, 1984, p. 65-67).

Quanto à terceira classe, era impossível precisar o número de povos e regiões que a compunham. Nela entravam os homens selvagens, semelhantes a bestas que apenas tinham sentimentos humanos. Sem rei, sem lei, sem pactos, sem magistrados nem regimes de governos e nem domicílios fixos. A este grupo pertenciam os caribes, que “[...] no ejercen otra profesión que la de derramar sangre, son crueles con todos los huéspedes, se alimentan de carne humana, andan desnudos cubriendo apenas sus verguenzas” (ACOSTA, 1984, p. 67). Incluíam-se ainda os chunchos, chiriguanás, moxos, boa parte dos povos do Brasil e da Flórida e os que viviam no Paraguai:

A todos estos hombres o medihombres es preciso darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños. Y si con halagos se dejan espontáneamente promocionar, tanto mejor; de no ser así, no se les ha de dejar a su suerte; si se resisten con terquedad a su propia regeneración y desvarían contra sus propios maestros y médicos, hay que obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión para que no pongan obstáculos al Evangelio, y hay que hacerles cumplir sus obligaciones; y convendrá harceles fuerza para que se trasladen de la selva a la convivencia humana de la ciudad y entren, aunque sea un poco a regañadientes, en el reino de los cielos. (ACOSTA, 1984, p. 69).

Considerando-se essas três classes de bárbaros, seria um erro grave aplicar as mesmas medidas e métodos para governá-los e conduzi-los ao cristianismo. Ou seja, para consolidar a colonização espanhola na América e, particularmente, no vice-reinado do Peru, os governantes e religiosos precisavam abandonar a concepção genérica de bárbaro, vigente desde as primeiras décadas da conquista, a qual tinha conduzido os espanhóis a optar pelo uso da força militar e da disciplina eclesiástica, e investigar mais detidamente os indígenas daquela região. A seu ver, eles eram uma espécie de “[...] punto medio entre los demas

sendo possível, portanto, chegar a um juízo mais equilibrado a respeito deles” (ACOSTA, 1984, p. 59-60).

Assim, no Peru, tudo seria mais eficaz se fossem utilizados métodos mais adequados no processo de colonização, ou seja, métodos que levassem em conta as distintas condições materiais e morais desse povo. De seu ponto de vista, somente assim os espanhóis poderiam promover o desenvolvimento social e moral dos habitantes da América espanhola e manter seu poder sobre eles.

Esse foi um de seus argumentos tanto para combater o uso da força bélica na submissão dos índios peruanos ao poder dos espanhóis quanto para defender uma nova metodologia, conforme veremos no capítulo seguinte.

Cabe, entretanto, analisar o posicionamento de Acosta em relação à legitimidade da guerra aos índios, seja porque esse debate tinha se disseminado na Europa, seja porque a conquista peruana se fizera em grande medida por meio da força bélica. Abordar, mesmo que sucintamente, seu posicionamento a esse respeito é importante para, do ponto de vista da análise, abrir o leque de aspectos a ser considerados nos demais capítulos.

Acosta começa por debater a dependência, de seu ponto de vista incompatível, entre o trabalho de evangelização e o emprego da força bélica:

Dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada de la guerra, no sé por qué nuestra época ha hallado no solo la manera de juntarlas, sino aun hacerlas depender necesaria y legalmente una de otra. Es verdad que la condición de los bárbaros que habitan este Nuevo Mundo por lo común es tal que a non ser que se les obligue como a bestias, apenas habría esperanza o nunca jamás llegarán a humanizarse y a alcanzar la libertad de los hijos de Dios. Mas, por otra parte, se proclama que la fe misma es un don de Dios y no es obra de los hombres, y que por su misma razón de ser es tan libre que totalmente logra destruirla quien intenta imponerla por la fuerza. (ACOSTA, 1984, p. 247)⁷⁵.

⁷⁵ Segundo Acosta: “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 esto eran diestrísimos. Habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente sin ninguna policía, desnudos totalmente. [...]. 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 e flechas, y son muy prejudiciales, porque para hacer mal y saltar se

Segundo ele, conciliar pela inteligência coisas tão contrárias, como liberdade e violência, e tornar essa conciliação coerente por meio da caridade diligente e ativa era uma empresa muito difícil no contexto do Novo Mundo, principalmente se fosse considerado que uma das virtudes da riqueza que era a caridade prudente estava praticamente suplantada pela cobiça, “[...] madrastra pésima de la propagación y crecimiento de la fe, proctetora de la mentira, maestra de la temeridad, instigadora da violencia, que cubre con apariencia de bien a los esclavos de la riqueza, [...]” (ACOSTA, 1984, p. 249).

Para fundamentar sua afirmação, ele utilizou o argumento de que, no primeiro momento da conquista, os conquistadores, a pretexto de estender a religião, foram motivados pela avareza:

Es cosa que pone espanto con qué prontitud se desvanecen y disipan innumerables fortunas de las Indias, de suerte que, [...] nada llega a los nietos de tanto latrocínio, pero con tan manifiestos efectos que ya proverbial que tan gran acumulación de riquezas indianas es cosa de magia. Han sido arrasados y miserablemente arruinados muchos pueblos con cuyo sudor y sangre se han edificado casas con maderas de cedro y artesanato. Pero también allí las piedras y las maderas claman venganza y amenazan con una ruina rápida la cabeza de sus amos. (ACOSTA, 1984, p. 251).

Nesse caso, ambicionando tão somente o próprio bem, os espanhóis tinham preparado a própria ruína e a dos seus⁷⁶.

Todavia, ponderava, não se devia condenar tudo o que os conquistadores tinham feito, como faziam alguns letrados e religiosos⁷⁷, pois também os indígenas tinham tido

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 en 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” (ACOSTA, 1984, p. 246-247).

⁷⁶ De acordo com Acosta: “Lo primero, los indios reciben notable escándalo y mal ejemplo, porque juzgan que la ley de Cristo no es más que cobdicia, y que los sacerdotes por ninguna otra cosa doctrinan sino por hacerse ricos con trabajos y haciendas de indios, y así no creen palabra de los que les predica el clérigo que le vem contratar y granjear” (ACOSTA, 1984, p. 249).

parcela de responsabilidade nos procedimentos adotados pelos espanhóis no processo da conquista.

Por exemplo, segundo Acosta, o imperador dos incas, com seu poder despótico, seu fanatismo religioso e seus ritos sanguinários, sua política de discriminação dos povos indígenas conquistados e submetidos, tinha contribuído para a violência dos espanhóis. O sistema de governo centralizado, mantido por uma política repressora em todos os setores da vida social (administração, economia, religião e língua comum), criava dissidências internas, como a luta entre os irmãos *Atahualpa* e *Huáscar* pelo poder, incitando a guerra no interior do próprio império indígena, e, dessa maneira, tinha favorecido a entrada dos espanhóis. Em suma, foi em razão das próprias guerras internas que marcavam a vida daquele império que as forças de Pizarro estabeleceram domínio sobre a terra, podendo ali se sustentar⁷⁸.

Por isso, ele até admitia que, nas primeiras décadas do processo da conquista, para submeter esses povos, tivesse sido necessário utilizar a força bélica juntamente com o emprego de métodos tradicionais da disciplina eclesiástica. Tal método seria explicável também se fosse o caso de nações cujos comportamentos mais se identificavam com os animais do que com os homens.

Assim, independentemente de ter atenuado a responsabilidade dos espanhóis na utilização de métodos violentos, Acosta contrapunha-se àqueles que defendiam a legitimidade da guerra com o argumento de que a conquista do Peru, cujos povos tinham chegado a um alto grau de civilização e riqueza, tinha sido encaminhada com base na violência e na cobiça. Da correção desses procedimentos dependia, segundo ele, o sucesso da conversão e da colonização.

⁷⁷ Na visão de Acosta: “Junto con esto es bien que no se condenen tan absolutamente todas las cosas de los primeros conquistadores de las Indias, como algunos letrados y religiosos han fecho con buen celo sin duda, pero demasiado. Porque aunque por la mayor parte fueron hombres codiciosos, ásperos y muy ignorantes del modo de proceder que se había de tener entre infieles que jamás habían ofendido a los cristianos; pero tampoco se puede negar que de parte de los infieles hubo muchas maldades contra Dios y contra los nuestros, que les obligaron a usar de rigor y castigo” (ACOSTA, 1984, p. 248-249).

⁷⁸ Cf. Elliott (2004, p. 161-162).

Baseando-se em estudos de Ruiz (2002), apresento três documentos que favorecem a compreensão do posicionamento adotado por Acosta no debate sobre a guerra justa: a bula pontifícia **Inter Coetera**⁷⁹, o **Requerimiento dos Conquistadores** e o documento de **Cessão da encomienda**. Convém analisá-los, pois, segundo o autor, tornaram referência para os principais debatedores que trataram da conquista e da colonização da América, especialmente durante o século XVI⁸⁰.

Emitida pelo papa Alexandre VI em 4 de maio de 1493, a bula **Inter Coetera** oficializava a doação exclusiva e perpétua dos homens e das novas terras descobertas e a descobrir na América aos reis católicos Isabel I de Castela e Fernando II de Aragão. Sua simples leitura não deixa dúvida de seu valor no contexto da época, já que revela que questões vitais para os reis católicos e igualmente para o papado eram restritivas para os demais reinos europeus (inclusive os católicos), interessados também em expandir seus domínios.

Uma questão importante é que, no ato de doação dessas terras, o papa concedeu poder, autoridade e jurisdição absolutas aos reis católicos e seus sucessores; assim, na conquista das terras, eles sentiam-se no direito de estabelecer seu domínio, ainda que fosse por meio da força:

Todas e cada uma das terras preditas com a autoridade de Deus onipotente, concedida a Nós por São Pedro, como Vigário de Jesus Cristo, com todos os domínios das mesmas, com suas cidades, acampamentos militares, lugares e vilas, com todos os seus direitos e jurisdições, doamos, concedemos e damos a Vós, e a vossos herdeiros e sucessores dos Reinos de Castela e de Leão, para sempre, e com a mesma autoridade apostólica investimo-vos a Vós e a vossos herdeiros e sucessores como senhores das mesmas com plena, livre e absoluta autoridade. (apud Ruiz, 2002, p. 74).

⁷⁹ Há duas bulas **Inter Coetera**, uma emitida em 3 de maio, outra em 4 de maio, ambas de 1493. A terceira é a bula **Eximiae devotiones**, de 3 de maio também de 1493 (SÁNCHEZ, 1942, p. 221).

⁸⁰ Rafael Ruiz (2002) em **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena no século XVI**, fez uma importante análise a respeito da guerra justa e outras questões relativas a conquista e colonização da América. Ver: Ruiz, 2002.

Mesmo assim, e esta é outra questão importante, a doação era condicionada à missão espiritual conferida pelo papa à coroa. Esse encargo trazia duas incumbências: ensinar o catolicismo e bons costumes aos indígenas e enviar pessoas honestas para fazê-lo:

Nós, louvando muito ao Senhor por esse vosso santo e louvável propósito, encorajamo-vos e requerimo-vos para que esses povos recebam a Religião Católica Cristã. E, além disso, mandamo-vos em virtude da santa obediência que [...] procureis enviar às mesmas terras firmes e ilhas homens bons, temerosos de Deus, doutos, sábios e experientes para que instruam os naturais na Fé Católica e lhes ensinem bons costumes, pondo nisso toda a diligência que convier. (apud Ruiz, 2002, p. 75).

A bula contém ainda outra determinação: a da exclusividade. O papa proibia quaisquer outros reinos e pessoas de estabelecer relações de comércio ou de outra ordem nas novas terras, sem a devida autorização da coroa:

E absolutamente proibimos quaisquer pessoas de qualquer dignidade, mesmo que seja Real ou Imperial, estado, grau, ordem ou condição, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, de irem por causa das mercadorias ou por outra qualquer causa sem especial licença vossa ou de vossos herdeiros ou sucessores às ilhas e terras firmes descobertas ou por descobrir [...]. (apud Ruiz, 2002, p. 75)

O segundo documento é o **Requerimiento**. Escrito pelo jurista Juan López de Palacios Rubios, foi promulgado pela Coroa espanhola em 1513. Sua finalidade era oficializar o primeiro contato com os indígenas. Lido por um religioso ou um intérprete indígena, na presença do capitão e de seus homens, seu teor era o de comunicar aos indígenas que, por mandato divino, o referido religioso havia sido enviado com a incumbência de anunciar o evangelho e tornar os indígenas súditos dos reis de Espanha. Em caso de resistência, os rebeldes seriam submetidos por direito de guerra.

As principais ideias desse documento são: Jesus Cristo tinha o domínio universal do mundo; por conseguinte o papa, seu representante na terra, era senhor do universo; o papa tinha feito doação das terras indígenas aos reis de Espanha para facilitar sua evangelização; os povos que já tinham aceitado esse domínio estavam sendo bem tratados e prosperando; convinha aos índios que estavam sendo requeridos aceitar a evangelização e a soberania

dos reis de Espanha e, caso contrário, haveria guerra; a guerra seria justa e os únicos culpados, os próprios índios (HOFFENER, 1977, p. 206).

O terceiro documento é a lei real da **Cessão da encomienda**. Originária da Europa medieval, essa lei sofreu uma série de modificações na América espanhola ao longo do século XVI até se tornar um instrumento jurídico típico da modernidade, distintamente dos outros dois. Implantada por Colombo em *La Española*, direcionava a distribuição dos índios conquistados entre os conquistadores (capitães e soldados), determinando àqueles a obrigação de prestar serviços e pagar tributos aos espanhóis, em troca da educação cristã, de auxílio material e de proteção. Conforme a própria lei: “[...] a Vós, N, ser-vos-ão confiados [encomendados] [...] índios junto com o cacique N, para vos servirem em vossas empresas e minas, a fim de que possais instruí-los nas verdades da nossa santa fé católica” (HOFFENER, 1977, p. 168).

Tais documentos tornaram-se referência no debate desencadeado durante todo o século XVI. Dentre outros aspectos, questionava-se a autoridade do papa para doar exclusiva e perpetuamente aos reis católicos e a seus descendentes as terras descobertas e a descobrir na América⁸¹; os métodos utilizados na conquista e na doutrinação dos indígenas; a autoridade do papa para vetar que outros reis comerciassem nas terras descobertas; a humanidade dos indígenas; a legitimidade de os espanhóis declararem guerra aos indígenas pelo simples fato de estes não aceitarem a submissão ao papa e ou ao rei espanhol; e, a escravidão dos indígenas.

É necessário, também, analisar um pouco o debate a respeito da legalidade, da legitimidade e da ética das guerras de conquista e colonização, o qual dividiu teóricos

⁸¹ É preciso dizer que, antes da descoberta do Novo Mundo, já estava em curso na Europa o debate sobre a extensão e os limites dos poderes do papa e dos monarcas nas questões temporais e espirituais. Pode-se dizer que, com as descobertas feitas por espanhóis e portugueses no período de expansão do capital mercantil, novas questões foram colocadas, obrigando os teóricos a buscar novas soluções para os problemas surgidos. Menciono alguns importantes autores que participaram desse debate: Marsílio de Pádua (1275-1343), Guilherme de Ockham (1300-1350) – defensores do poder imperial; Viterbo (1250-1308), Egídio Romano (1243-1316) – defensores da teocracia; Tomás de Aquino (1225-1274) João Quidort (1270-1306), Dante Alighieri (1265-1321), Durando (1275-1334), Pedro Paludano (1277-1342), João Torquemada (1400-1468) – via intermediária. Consultar: Streffling, 2002; Oliveira, 2005.

leigos e religiosos espanhóis do século XVI. Os termos desse debate são importantes para entender o posicionamento e as propostas de Acosta.

O sermão pronunciado em 1511 por Antônio de Montesinos em *Hispañiola* foi o ponto de partida para o debate em torno dessa grande controvérsia que marcou o século XVI⁸². A **Junta de Burgos** de 1512⁸³ considerou válidas as bulas pontifícias que concederam aos reis católicos a soberania sobre as terras americanas, legitimando o direito de o monarca submeter pela força aqueles que não aceitassem sua soberania, conforme definido no *requerimiento*, assim como a compulsão ao trabalho.

Esse debate teve, ao longo das décadas seguintes, a participação de religiosos, juristas, governantes, mestres das Universidades de Salamanca e Alcalá de Henares, dentre outros. Dentre aqueles que mais se destacaram, encontram-se os dominicanos Bartolomé de Las Casas e Francisco de Vitória e o jurista da corte Juan Ginés de Sepúlveda. As formulações desses autores, fundamentadas em suas distintas concepções de homem e de sociedade, contribuíram para o encaminhamento de propostas destinadas a dar solução aos constantes confrontos armados que ocorriam durante o processo da conquista e ocupação do território americano.

A década de 1530 foi particularmente especial quanto a isso. A morte de *Atahualpa* no Peru e a ofensiva espanhola contra as forças incas foram dois acontecimentos que colocaram em evidência dois posicionamentos distintos: o de Vitória, contrário à ofensiva espanhola, e o de Sepúlveda, que justificava a ação espanhola. A importância assumida pelo debate e por esses autores pode ser constatada em **Las justas causas de la guerra**

⁸² O processo da conquista implicava, no terreno político, a imposição de uma autoridade alheia e, no terreno econômico, a compulsão do indígena para o trabalho (*encomienda*, *mita*). Nesse processo, surgiu o questionamento dos justos títulos de Espanha para submeter os povos indígenas. A colocação do problema surgiu da constatação do rápido despovoamento da zona do Caribe tida, sobretudo pelos religiosos, como decorrência da compulsão do indígena ao trabalho.

⁸³ As chamadas Leyes de Burgos, em sua denominação original, eram as Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los yndios. Foram aprovadas pelo rei Fernando na cidade de Burgos em 27 de dezembro de 1512.

contra los indios de Sepúlveda e *Relectio de Indis*⁸⁴ de Vitória, simultaneamente publicadas em 1539.

Nos anos de 1550-51, a questão ainda não havia sido resolvida. Prova disso foi a Junta convocada por Carlos V e reunida na cidade de *Valladolid* com a finalidade de dirimir a controvérsia captaneada nesse momento por Las Casas e Sepúlveda

Sepúlveda (1986), como os demais participantes desse debate, para justificar a legitimidade da guerra de conquista, construiu um arcabouço conceitual fundamentado em filósofos antigos e nas escrituras. Com base na tese de Aristóteles a respeito da servidão natural, ele concluiu que os indígenas (SEPULVEDA, 1986, p. 84) eram bárbaros por natureza e, portanto, podiam ser dominados e escravizados; das Escrituras retirou a ideia de que os índios cometiam pecados de idolatria e outros afins, atentando contra a lei natural e divina (SEPULVEDA, 1986, p. 112). A esse argumento ele juntava a premissa de que, desde o princípio da humanidade, o homem sábio e virtuoso usara a palavra e a força para submeter e punir aqueles que cometiam crimes contra a ordem natural. Concluía que era lícito aos espanhóis forçar os bárbaros a viver de acordo com a norma da razão (SEPULVEDA, 1986, p. 144). Por fim, alegava que qualquer um podia defender um

⁸⁴ De acordo com Skinner (1996), Francisco de Vitória foi discípulo de Pierre Crockaert (1450-1514), o principal responsável pela retomada do tomismo no século XVI, o qual se revestiu de crucial importância para o desenvolvimento da moderna teoria do Estado, fundamentada no direito natural. Skinner afirma que Vitória talvez tenha sido a figura mais importante nesse processo: “Francisco de Vitória [...] entrou para a ordem dominicana – da qual o próprio santo Tomás fora membro – em 1504 e dois anos mais tarde foi mandado para Paris, a fim de estudar no Colégio de Saint-Jacques. Ali permaneceu quase dezoito anos, primeiro estudando a *via antiqua* com Crockaert, depois lecionando sobre a **Suma teológica** de Aquino [...]. Em 1523, retornou a sua Espanha natal e três anos decorridos se viu eleito para a primeira cátedra de teologia de Salamanca, cargo que ocuparia até a sua morte, em 1546 [...]. Vitória nada publicou, e por isso suas ideias são apenas conhecidas diretamente com base numa série de *relectiones* manuscritas que puderam chegar até nós. Mas é evidente o enorme impacto que causou em sua atividade docente, de modo que, à época da sua morte, quase trinta ex-alunos seus lecionavam em universidades espanholas [...]. A longa lista de seus discípulos mais célebres inclui vários juristas de renome, entre eles Diego de Covarrubias (1512-1577), bem como diversos teólogos dominicanos e destacados filósofos políticos, sobressaindo-se Melchior Cano (1509-1560), Fernando Vazquez (1509-1566) e Domingo de Soto (1494-1560) [...]” (SKINNER, 1996, p. 414-415). O mestre utilizava-se da prática do ditado, expondo para seus alunos temas polêmicos da atualidade da época. A prática serviu não só para provocar uma renovação pedagógica na Universidade espanhola, como também para facilitar que os alunos recolhessem, quase literalmente, toda a exposição oral do professor. Em 1528 elaborou a *Relectio de potestate civili*, no qual defendeu a origem natural e popular do poder civil. Nos anos de 1532 e 1533, sistematizou duas *relectiones* sobre o poder da igreja, estabelecendo a distinção e a separação, a seu ver, necessárias, entre o poder civil e o eclesiástico, entre a ordem material e a espiritual. Sobre esses estudos, no caso de *Relectios*, ver Pereña (V, 1967).

inocente da injustiça e da morte, sendo justo castigar o agressor em seus bens e em sua própria vida (SEPULVEDA, 1986, p. 128).

Considero importante, neste texto, deter-me na análise da premissa de que os índios seriam escravos por natureza e que, em razão de sua incultura e selvageria, poderiam ser subjugados por meio da guerra, especialmente tendo em vista a peculiaridade com que Acosta tratou desta questão, como já foi mostrado.

Embora não tivessem posições comuns em todas as questões, Vitória, Las Casas e Acosta compartilhavam o pressuposto de que os índios eram homens. Como se sabe, a época vivida pelos dois dominicanos e a de Acosta foi marcada por grandes diferenças sociais, sendo também distinta a forma pela qual se comprometeram com as questões da colonização.

O ponto fundamental dos argumentos de Vitória, aceito também por Acosta, era o de que os indígenas pautavam suas ações em bases racionais: tinham suas cidades bem estabelecidas, seus matrimônios bem definidos, seus magistrados, senhores, leis, indústria, comércio e uma forma de religião “[...] y todo ellos requiere uso de razón” (VITÓRIA, 1967, p. 99).

Com base nesse raciocínio, esses autores não aceitavam a ideia de escravidão natural dos índios, embora considerassem que eles precisavam ser educados, já que sua torpeza e rusticidade deviam-se mais aos costumes do que à sua índole natural. Para esses religiosos, todos os índios eram por natureza livres e donos de seus bens, sendo, portanto, injustificável que, por sua incultura, com o pretexto de lhes inculcar os valores cristãos, eles fossem privados de sua liberdade e de suas posses ou subjugados pela força e caçados como feras.

Acosta retomou dois argumentos daqueles que pretendiam legitimar a guerra peruana: o fato de os indígenas não terem se submetido espontaneamente ao cristianismo e o de terem permanecido na infidelidade. Da perspectiva de Sepúlveda (1986) e de seus defensores, a guerra era o meio de se cumprir a finalidade da doação pontifícia, ou seja, a da cristianização dos índios. Por esse meio, conseguindo a submissão deles, a doutrinação seria feita com mais segurança e eficácia. A esse respeito, Acosta levantou duas questões.

“¿Es compatible con la caridad Cristiana reducir a los bárbaros por la guerra, a fin de que una vez sometidos, admitan la predicación del Evangelio?” (ACOSTA, 1984, p. 253); e, “¿[...] es causa justa de guerra contra los bárbaros su misma infidelidad y no por el hecho de que rechazan el evangelio?” (ACOSTA, 1984, p. 255).

Baseando-se em Vitória (1967), Acosta apontava a fragilidade desses argumentos: como os indígenas tinham sua própria organização social, o príncipe espanhol não tinha autoridade sobre eles e, como eram infiéis, o papa também não a tinha. Assim, portanto, ainda que inumeráveis infiéis tivessem a possibilidade de conhecer o cristianismo dessa forma, o uso da força violava a lei divina e a lei natural, pois a fé não podia ser imposta. Em relação à autoridade real sobre os indígenas, afirmava: “[...] no será lícito desposeer a los bárbaros del dominio [...]” (ACOSTA, 1984, p. 295), e, quanto à da Igreja: “No tiene la Iglesia derecho ni poder moral sobre los infieles, si no es sobre aquellos únicamente que han entrado en el redil de Cristo por la puerta do bautismo” (ACOSTA, 1984, p. 257). Assim, nem a expansão do cristianismo nem o fato de os indígenas serem infiéis justificavam que os espanhóis laicos e os religiosos se achassem no direito de dominá-los pela força.

Fundamentando-se na noção de liberdade e, ao mesmo tempo, nas finalidades precípuas da Igreja, ele apontava os meios pelos quais a cristianização poderia se realizar: “No conviene al vicario de Cristo el dominio del mundo, sino el apostolado [...] No puede el eclesiástico actuar legalmente contra nadie que primero no se haya sometido libremente él mismo a la Iglesia por la fe” (ACOSTA, 1984, p. 259).

Ademais, advertia que a própria Igreja não colocava em prática a tese da supremacia papal sobre os infiéis. Tal tese “[...] por nadie ha sido mejor refutada que por los mismos Sumos Pontífices, y por la general opinión y práctica de la Iglesia católica, que nunca castigo a los paganos ni judíos que rechazaban la fe de Cristo, ni creyó jamás que la diversidad de religión fuera causa justa de guerra” (ACOSTA, 1984, p. 261).

Da infidelidade originada tanto dos costumes quanto da deliberação dos homens “[...] solo Dios es juez y vengador” (ACOSTA, 1984, p. 253). Assim, portanto, nenhuma lei

eclesiástica ou natural autorizava castigar indígenas rebeldes pelo fato de eles se negarem a aceitar a religião ou pelo fato de serem infiéis.

Acosta retomou também o argumento de que a legitimidade da guerra contra os peruanos decorria do fato de eles praticarem crimes contra a natureza. Levantou, para compor seu raciocínio, a questão, tantas vezes abordada por Vitória, Peña e Sepúlveda, dos estranhos costumes dos índios:

[...] ¿se puede hacer la guerra a los indios por el hecho de que cometan muchos y al mismo tiempo atroces crímenes contra el derecho natural? [...], ¿se les puede forzar a que dejen la idolatría, sus ritos abominables y frequentísimos que tienen con el demonio, el pecado nefando con varones, los incestos con hermanas y madres y demás crímenes de este género? (ACOSTA, 1984, p. 261-263).

É interessante oferecer um quadro do que os demais debatedores pensavam a esse respeito.

Para o mestre da Escola de Salamanca, “Los príncipes cristianos, ni aun con la autorización del papa, pueden apartar por la fuerza a los indios de los pecados contra la ley natural ni castigarlos por esta causa” (VITÓRIA, 1967, p. 69).

Já Sepúlveda (1986) afirmava que tal competência seria do príncipe cristão e não da Igreja. Destoando dos demais, afirmava que a esse príncipe cabia, pelo uso da espada, submeter a nação que vivesse de acordo com leis e costumes depravados. À pergunta de a qual príncipe entre tantos caberia essa empresa, respondia que a primazia era do primeiro ocupante. Logo, em virtude do direito natural, podiam os espanhóis submeter pelas armas os indígenas rebeldes e por duas razões: o papa lhes encomendara o cuidado dessas gentes e eles tinham sido os primeiros a passar suas bandeiras vencedoras além das colunas de Hércules.

Acosta, por sua vez, baseando-se em Dionysio (1950), concordava que ninguém negaria ser justo e razoável que infiéis idólatras, pelos crimes contra o direito natural, fossem reprimidos, multados em seus bens e até mesmo castigados com a pena capital. Discordava, porém, dos argumentos de Sepúlveda de que cabia ao príncipe espanhol reprimir esses crimes, já que os peruanos, distintamente de outros povos, organizavam-se

em cidades, adotavam formas de matrimônio estáveis, tinham seus magistrados, seus governantes, suas leis, sua indústria, seu comércio e sua religião, ou seja, tinham uma forma de vida de acordo com a razão. Assim, seguindo Vitória e outros autores da Escola de Salamanca, afirmava: “[...] falta averiguar por quién y con que autoridad” (ACOSTA, 1984, p. 273):

Pues no porque tu seas culpable, luego al punto me es lícito mi castigarte, a no ser que yo tenga autoridad sobre ti y con arreglo a derecho entienda en tu causa. Ni porque una república sea culpable dando leyes inicuas y vergonzosas o su príncipe y gobernantes se entreguen a costumbres licenciosos, tiene por eso derecho a república vecina o su príncipe a darle mejores leyes, obligar a los ciudadanos contra su voluntad a aceptarlas y cumplirlas, a conquistar con las armas a los que no quieran someterse, a privar de bienes y vida a los que se resistan. Pues si se concediera tan extraordinario poder a una república sobre otra, no se conseguirá otra cosa que perturbar en breve tiempo todo el orbe de la tierra y colmarlo de discórdias y mortes. (ACOSTA, 1984, p. 273).

Diferentemente de Sepúlveda, Acosta entendia que, no tocante a fazer justiça e acabar com os crimes, o limite para que um simples cidadão interferisse na vida de outro cidadão era o mesmo de uma república sobre outra. Ressaltava, no entanto, uma diferença: ao passo que à república seria lícito defender-se contra o agressor injusto, ao cidadão de qualquer república organizada era proibido rechaçar a força com a força, ou seja, ele só poderia vingar a injúria sofrida por meio da autoridade pública existente; “[...] pero ningún tribunal común al que recurrir tiene una república contra otra, y, por tanto, sucederia que, agredida por todas partes, de ninguna manera podría recuperar-se si ella misma por su propia autoridad no toma venganza de las injurias” (ACOSTA 1984, p. 275).

A única causa justa e legítima, tanto pela lei divina quanto pela lei natural, “[...] es [...] cuando la guerra se hace para resarcirse de los daños y para vengar las injurias propias o de los suyos, sean conciudadanos o aliados, o aun de aquellos que injustamente agredidos pidan su ayuda” (ACOSTA, 1984, p. 275). Ou, em outras palavras: “[...] que ninguna guerra suele emprender una república si no es por lealtad o por la misma salvación, entendiendo por lealtad la fidelidad a los pactos firmados con los aliados, y por salvación, la seguridad misma de la república contra los agresores” (ACOSTA, 1984, p. 277).

Segundo o autor, “Si los representantes de las naciones índias llamasen espontáneamente a los nuestros para arreglar sus asuntos, tendría tal vez alguna justificación esa postedad, que se ha introducido, de legislar, reformar y sancionar” (ACOSTA, 1984, p. 279). No entanto, nas Índias, os espanhóis é que legislavam em causa própria e julgavam os índios em assuntos que não lhes diziam respeito: “[...] sino que les castigan cruelmente por crímenes ya cometidos con anterioridade” (ACOSTA, 1984, p. 279).

Mencionando Vitória, Cayetano, Domingo Soto, Córdoba e Covarubias, Acosta responsabilizava os próprios espanhóis pelos problemas enfrentados no vice-reinado:

Difícilmente se han cometido jamás tantos y tan enormes crímenes por ningún pueblo bárbaro y fiero o escita como por esos defensores do derecho natural y por los propagadores de la fe Cristiana, que dominados por la opinión y el aplauso del pueblo y por su ambición desenfreada desprecian a cada paso las leyes de Dios y las Ordenanzas de los Reyes Católicos. (ACOSTA, 1984, p. 281).

Posicionando-se contra as teses de Sepúlveda, Acosta concluía que nenhuma delas podia ser tomada como justificativa para se declarar guerra aos bárbaros, para tirar-lhes um poder que já possuíam antes da chegada dos espanhóis, poder esse que não contradizia nem a lei divina, nem a lei natural e nem a humana. Em suma, para interferir na organização social dos bárbaros, o príncipe espanhol deveria adotar procedimentos que levassem em conta as particularidades dessa organização.

Porque una cosa es qué hay que hacer de acuerdo con la razón e según la naturaleza, y otra cosa qué es lo que, si está hecho, não se puede deshacer. Luego justamente reinan los más sábios y de mejor critério; pero si de hecho reina un ignorante o un bárbaro, no hay derecho, sino que sería una injusticia privarle del reino. De lo contrario todos os mortales quedarían a merced del robo y del crime. (ACOSTA, 1984, p. 285).

Segundo Acosta, muitos dos pontos levantados pelos partidários do direito natural, aos quais ele se opunha, acabavam tendo mais valor na defesa do que no combate aos indígenas:

Pues por derecho natural, un simples particular no podría castigar a un ciudadano ni tendría fuerza coactiva alguna, siendo todos los hombres por naturaleza iguales. Mas porque no podían enderezar correctamente las costumbres ni mantener la sociedad en el cumplimiento del deber, plugo a todos crear el poder público al que cada uno de los ciudadanos transfiriera su propio derecho, para que, en consecuencia, pudiera dar leyes y castigar a los culpables en virtud de la autoridad que le había sido transferida por toda la comunidad. Y si los gobernantes o la república de los bárbaros no se ocupan suficientemente del cumplimiento de su deber, a Dios tienen por juez y no a una república o un príncipe extranjero. Porque de lo contrario cuando delinquen a veces nuestros príncipes y magistrados muy gravemente, tendrían derecho el francés, inglés o italiano a sentenciar y cada paso podrían los príncipes recurrir entre ellos a esta competencia. Y nada puede encontrarse ni más absurdo ni más funesto para la sociedad humana. Ni aun con el consentimiento de los ciudadanos puede reprimirse por la fuerza la estupidez o la ignorancia de los gobernantes. (ACOSTA, 1984, p. 291).

Raciocinava Acosta, em consequência: se os príncipes dos bárbaros tratavam os seus injusta e tiranicamente pela força, os próprios inocentes deveriam decidir ou não pela liberdade, não cabendo aos espanhóis nem essa decisão nem fazer uso da força para libertá-los da tirania. Assim, se a corrupção dos costumes havia chegado a ponto de os súditos cederem voluntariamente sem resistência, não poderiam ser induzidos violentamente por estranhos a deixar seu soberano.

Outro argumento contra o qual Acosta se posicionava era o da defesa dos inocentes assassinados pelos bárbaros em seus rituais. Nesse caso, sua posição era mais difícil porque, nessa justificativa da guerra, alinhavam-se mesmo aqueles que discordavam dela em outros aspectos, como Sepúlveda e Vitória: afinal tratava-se da vida.

A concordância entre Sepúlveda e Vitória, no entanto, limitava-se à condenação dos autores do crime: eles divergiam quanto à autoridade encarregada de punir os bárbaros.

Para Sepúlveda (1986), a Igreja era a autoridade para declarar a guerra, visto que a vida de inocentes estava confiada por lei divina a essa instituição. Já Vitória (1960),

entendia que os sacrifícios de inocentes deviam ser impedidos não pela autoridade do papa, mas pela dos reis. A seu ver, havia um conceito universal de autoridade que tacitamente lhes dava o direito de intervir. Seu argumento, neste caso, era o de que, desde o começo dos tempos, antes da divisão dos povos, o gênero humano escolhera um só monarca, o qual, por direito natural, deveria defendê-lo. Esse direito não cessara e, como a origem do poder era natural, prescindia tanto da delegação quanto do mandato do papa. Competia a qualquer príncipe, cristão ou não, intervir em defesa dos direitos da humanidade⁸⁵.

Como a preocupação de Acosta era a pacificação, seu posicionamento diante da questão era cauteloso, já que qualquer manifestação de força bélica, seja da Igreja seja do monarca, poderia ser inadequada naquelas circunstâncias. Sempre considerando as diversidades culturais, considerava que nem o papa nem qualquer príncipe cristão tinham autoridade para punir esse crime por meio da guerra: cabia apenas reprimi-lo pelo temor ou com alguma sujeição. Alegava que essa repressão deveria ser realizada com o menor dano possível ao agressor, já que a guerra poderia matar mais pessoas do que os rituais bárbaros: “[...] no será lícito desposeer a los bárbaros del dominio o de la vida si pueden ser reprimidos por el temor o con alguna sujeción; y por otro es absurdo querer defender a quienes con la defensa se ocasiona mayor mortandade” (ACOSTA, 1984, p. 295-297). Seu exemplo era o da mortandade de indígenas resultante das guerras promovidas anteriormente. Afirmando que todos sabiam que essas mortes superavam largamente aquelas resultantes da prática tirânica dos bárbaros, concluía: “[...] jamás poderá alegarse la defensa de los inocentes como causa justa de guerra contra los indios” (ACOSTA, 1984, p. 297).

O debate a respeito da legitimidade da guerra contra os índios do Peru tinha como móvel os interesses em torno da colonização espanhola e as decisões a respeito de sua viabilidade. Lembrando que os principais interlocutores de Acosta eram os dirigentes civis e religiosos que atuavam na colonização espanhola da América, notadamente no vice-reinado peruano, é preciso considerar que, para além do debate teórico, ele precisava submeter tais ideias ao teste da realidade da colonização, que defendia tanto do ponto vista econômico e político quanto do ponto de vista religioso.

⁸⁵ Cf. Urdanoz apud Vitória, 1960, p. 180.

Assim, embora se posicionasse ao lado de Sepúlveda e de seus seguidores pela permanência da Espanha na América, Acosta discordava dos métodos utilizados, já que destes dependia ou não perder-se aquilo mesmo que se desejava manter.

Por isso, para dar maior relevo ao meio pacífico por ele defendido, procuro, a seguir, sintetizar os principais aspectos que separavam os religiosos e governantes a respeito dos métodos da conquista e colonização.

Sepúlveda (1986) defendia a guerra como o meio mais eficaz para atingir os objetivos da catequese. Em primeiro lugar, era fundamental a submissão política desses povos, para afastá-los rápida e definitivamente de seus costumes selvagens. Segundo, a história comprovava que, para mantê-los submissos e impedir que eles voltassem às práticas costumeiras, o emprego permanente da força era o melhor método. Assim, a guerra era adequada ao fim proposto – a conversão dos indígenas.

Vitória (1967), distintamente de Sepúlveda, considerava que nem o papa nem o rei da Espanha tinham autoridade sobre os indígenas, ou seja, estes não podiam ser forçados a aceitar nem o poder do papa nem o dos reis da Espanha e muito menos ser escravizados ou ameaçados de escravidão. De seu ponto de vista, a empresa espanhola na América dependia da paz e não da guerra. Os povos indígenas, sendo livres, podiam escolher voluntariamente submeter-se aos reis espanhóis já que, de fato, poderia ser mais vantajoso colocar-se a serviço da coroa espanhola do que ser subjugado por líderes tiranos.

Para que isso ocorresse, era necessário, primeiro, que o consentimento fosse livre e voluntário: em sua opinião, o **Requerimiento** não tinha validade, pois, além de precisar do acompanhamento de armas, era redigido em castelhano, sendo de difícil compreensão, mesmo depois de traduzido. Segundo, o consentimento devia ser de todo o povo ou da sua maioria. Como o poder era criado por Deus, mas conferido a uma pessoa ou a um grupo de pessoas pelo próprio povo, cabia a este o poder de ceder sua soberania a outro príncipe. Ou seja, a seu ver, cada república tinha o direito de escolher seus próprios governantes. Terceiro, a iniciativa da submissão deveria ser dos povos indígenas e a finalidade, o bem comum. Dessa maneira, Vitória concluía que não seria lícito que o soberano indígena

oferecesse seus subordinados ao rei de Espanha se eles não tivessem dado seu consentimento e se essa ação visasse apenas benefícios próprios.

Até então, o que havia prevalecido era uma espécie de ‘contrato de submissão’ dos indígenas aos reis de Espanha, com base no *requerimiento* e na *toma de posesión*. Esse instrumento jurídico simbolizava que os índios reconheciam o poder da coroa e a posse de suas terras e reinos pelos espanhóis.

Com tais fundamentos, Vitória (1967) questionava todo esse procedimento, defendendo que toda empresa dos espanhóis na colônia se fizesse por meios pacíficos, mais do que isso, por meio de um paciente trabalho de persuasão por parte dos religiosos, cuja finalidade seria aproximar os peruanos, com o seu próprio consentimento, da fé católica e depois levá-los a, voluntariamente, tornar-se súditos de Espanha.

O que Vitória (1967) propunha, portanto, era um método distinto daquele propugnado por Sepúlveda. Como a fé era um ato sobrenatural e livre por essência, a guerra não era o método mais adequado para conseguir a conversão dos infiéis. Mais do que isso, pelas armas, os infiéis podiam não ser induzidos a crer, mas a fingir que acreditavam e que abraçavam a fé cristã, o que seria um sacrilégio.

Por meio de um método pacífico de ensino e de evangelização, a ser mediado pelos missionários, estes deveriam tentar mostrar aos indígenas os milagres, os argumentos racionais e o exemplo de suas vidas para motivá-los à fé cristã. Ele admitia que essa não era uma empresa fácil, dado que, nos relatos enviados constantemente à Espanha, não se viam milagres, nem bons exemplos de vida dos espanhóis que ali viviam. Além disso, era possível que nem todos os indígenas reagissem pacificamente e que nem todos os espanhóis agissem sempre de boa fé e com a retidão devida, inclusive os missionários. De qualquer forma, considerava que essa era a forma mais prudente para evangelizar os índios de acordo com a fé cristã e o direito.

Em 1550, Las Casas apresentou à **Junta de Valladolid** uma proposta radicalmente distinta da de Sepúlveda. Em sua proposta, os indígenas deveriam ser persuadidos à conversão e à submissão ao papa e, já que os chefes indígenas eram senhores de seus domínios, deveriam acordar com os súditos o estabelecimento de um pacto com a coroa

para que, feitos cristãos, pudessem optar voluntariamente por sua submissão ou não aos reis de Espanha.

Atuando em um momento posterior ao de Vitoria e de Las Casas, quando a prioridade passou a ser a continuidade da colonização, Acosta deu a essa questão um tratamento diferente. De acordo com o autor: “Es o caso ahora más frecuente, por el hecho de que nuestros hombres han empezado a preocuparse más de colonizar las tierras anteriormente descubiertas que de explorar nuevos territorios” (ACOSTA, 1984, p. 331).

Por volta de 1570, de acordo com informações de Acosta, a maioria dos povos indígenas já tinha familiaridade com o cristianismo e estava submetida às leis civis. De seu ponto de vista, já não cabia debater a licitude da conquista e da permanência dos espanhóis na América. Já não cabia perguntar: “[...] ¿es verdad que yerran gravemente los que [...] provocan dudas sobre la administración y o derecho de nuestros reyes y cuestionan as veces con qué título y con qué derecho tienen los españoles el dominio de las Indias? ¿Se nos han transpasado a nosotros por derecho de herencia o las hemos conquistado en guerra justa?” (ACOSTA, 1984, p. 331-333):

Esta polémica conduce, sin duda, a que se abandone el dominio de las Indias o a que se debilite al menos su prestigio. Por poço que se ceda una vez en este asunto, difícilmente podrá contarse la destrucción futura y la ruina universal que se seguirá. Y no es que yo me ponga ahora a defender las guerras y justificar las destrucciones, represalias, matanzas y demás disturbios de anteriores años en el Perú. Pero si advierto, por razones de conciencia y de interes, que no conviene seguir disputando más en este asunto, sino que, como de cosa que ya ha prescrito, el siervo de Cristo debe proceder con la mejor buena fe (ACOSTA, 1984, p. 333).

Ainda que se reconhecesse a usurpação do domínio americano pelos espanhóis, não havia mais como restituí-lo e nem a quem fazê-lo. Ou seja, no que toca à administração dos reis, “[...] de ninguna manera es conveniente hacer que abandonen los príncipes cristianos la gobernación de las Indias, que por lo demás es utilísima para su salvación eterna” (ACOSTA, 1984, p. 337).

Por isso, ele fazia duas recomendações aos religiosos: deixar de questionar a jurisdição civil dos príncipes no Peru, a qual já estava instituída⁸⁶; continuar, no que diz respeito ao trabalho de pregação e evangelização, atuando com religiosidade e generosidade.

Se não cabia discutir a legitimidade da conquista, cabia dar consequência a ela por meio da colonização e da evangelização. O domínio de uma província não dependia apenas da arte militar e não se encerrava até que fossem assegurados os assentamentos, fundadas as colônias e estabelecidas as guarnições. Da mesma maneira, a conversão dos infiéis não teria resultados se, com firmeza, não se pusesse “[...] todo cuidado, empeño y decisión en corregirlos, instruirlos y promocionar-los hacia el progreso. Porque nada se desarrolla debidamente de repente” (ACOSTA, 1984, p. 337). Para tanto, os espanhóis laicos e religiosos deveriam empenhar todo o esforço na pacificação e regulação das relações sociais.

Resta ainda considerar os argumentos de Acosta para justificar que os espanhóis continuassem a fazer entradas nos agrupamentos indígenas ainda não submetidos. Coerente com o seu posicionamento político em defesa da permanência espanhola na América, o autor reiterava a importância de uma ação que fosse pautada nos interesses gerais dos homens.

O primeiro argumento era pautado no direito de ser homem: “¿Con qué derecho, pues, entran o pueden entrar los cristianos en los reinos de los bárbaros? [...] no hay necesidad de outro derecho que del común mismo de la naturaleza que es el hecho de ser hombres” (ACOSTA, 1984, p. 337). Qualquer estrangeiro pacífico teria o direito de se dirigir para onde quisesse, não podendo ser excluído de nenhuma região da terra. Baseando-se em Vitória, reiterou: “[...] Y así dicen Vitoria y otros autores que los españoles tienen derecho natural para peregrinar y contratar en todas las naciones extrañas del mundo, y quien les veda este trato y entrada les hace injuria” (ACOSTA, 1984, p. 337).

⁸⁶ Em 1574, Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, enviou uma carta a Juan de la Plaza, Visitador do Peru, expondo a sua posição a respeito das dúvidas a respeito da legitimidade espanhola nas Índias: “Acerca del punto principal del señorío y dominio universal de las Indias, deseo mucho que V. R. deje las dudas que se ofrecen, pues no hay que dudar en ello, habiéndose ya determinado e reconociendo el mundo por legítimo señor al Rey” (MERCURIANO, 1574, apud ACOSTA, 1984, p. 336 e 337).

O segundo argumento era o do direito de aprender, de experimentar e de se comunicar:

[...] el deseo ingênito de aprender cosas nuevas y experimentarlas da derecho a cualquiera a recorrer, si le place, las regiones más remotas para verlas por sus propios ojos y conocerlas, lo cual penso el poeta que ayuda no poco al conocimiento práctico de las ciencias humanas y aun de las físicas, como dijo en alabanza del hombre impaciente por el saber que vio las ciudades y costumbres de muchos hombres. Así que cerramos nuestras fronteras a los enemigos como dignos de castigo, pero no a los demás, a no ser que justamente se hagan sospechosos. (ACOSTA, 1984, p. 343).

O terceiro argumento pautava-se no direito de estabelecer o comércio:

[...] es próprio de la práctica del comercio llevar al extranjero lo que abunda entre los suyos y volver a traer al propio território lo que sobre a los otros. De esta manera creyó el Creador universal del gênero humano que todos los hombres debían asociarse entre si y mantenerse unidos en la mutua comunicación, si fueran unos para otros de interés y utilidad. (ACOSTA, 1984, p. 343).

Não poderia deixar de destacar nesse argumento uma questão vital para o interesse dos homens na sociedade da época. Acosta ressaltava que, com as navegações, as riquezas que abundavam numa determinada região puderam ser comercializadas em outras regiões. Esse processo, de um lado, servia ao interesse privado do comerciante, mas, de outro, não se podia deixar de considerar que o comerciante, ao servir a si próprio, servia também ao interesse de todos. Por exemplo, a região do Peru, rica em ouro e prata, era, em outros tempos, carente de outras mercadorias e, portanto, dependia de produtos trazidos pelos comerciantes:

No sé si podrá encontrarse alguna región más rica en oro y prata que este mismo Perú, que en tiempos pasados tuvo grandísima carestia de casi todas las cosas. En una parte abundan los metales, en otras las piedras preciosas, en otras las maderas, la pimienta, las hierbas medicinales, la seda, las manufacturas y mil otras cosas. Y los que navegando o viajando por países extranjeros buscan su próprio interés sirviendo a la vez de utilidad para aquéllos, ¿quién no ve que hacen algo que vale la pena?

Pero se dirá que en éstos reina más bien la ambición y una voracidad insaciable al igual que en aquellos otros frecuentemente reina una peligrosa curiosidad o vana ostentación más que o deseo de aprender o comunicar algo útil; y no es el deber de humanidad, sino la sed de la avaricia, por la que se mueven. ¿Quién podría negarlo? Pero no pensemos ahora lo que hace la maldad de los hombres, sino en los derechos que concede la propia común utilidad. Es justo y sin ninguna duda está permitido penetrar en el territorio de los bárbaros, y éstos obran injustamente si ponen resistencia, sin haber antes recibido injuria alguna ni tener con fundamento sospecha para ello. (ACOSTA, 1984, p. 345).

O direito de comunicar a religião foi o quarto argumento aduzido por Acosta: “[...] tienen los cristianos un motivo especialísimo y un derecho concedido por el mismo Creador del mundo: el de enseñar lo que ellos aprendieron de Dios a los demás hombres cuya salvación eterna deben desear e procurar” (ACOSTA, 1984, p. 347).

Por fim, o quinto argumento era o de que a presença do estrangeiro era fundamental, sobretudo nas nações bárbaras, para a organização da república, inclusive para torná-la digna desse nome;

[...] ya que al estar viviendo más como fieras, se les va a hacer más bien un beneficio atrayéndolos a la vida social y a las leyes acomodadas a las exigências de la naturaleza, y si resisten, está justificado forzarla de algunas maneras, pero sin acudir a la esclavitud ni al asesinato. [...] pero encomendémoslos con el fin de que sean gobernados y les enseñen en orden a la salvación. (ACOSTA, 1984, p. 349).

Na visão do autor, o que podiam os cristãos nas terras dos bárbaros? Respondia: pela lei divina, pela lei natural e pela lei dos homens era lícito aos espanhóis que vivessem entre os bárbaros cuidar de sua própria segurança. Por isso, deviam ocupar portos com navios de guarnição, construir fortes, cidades e demais defesas militares onde pudessem se refugiar caso fossem atacados e, na medida do necessário, deviam também manter os povos indígenas, por meio do temor, no cumprimento de seu dever.

Os espanhóis podiam também estabelecer comércio com os indígenas com os mais distintos tipos de mercadoria, desde que fixado o preço justo a juízo de homem bom e prudente.

Quanto à produção, podiam os espanhóis cultivar os campos e dedicar-se à fruticultura nas terras não cultivadas ou apossadas pelos índios: “[...] con tal que no se les ocupen las tierras a ellos necesarias o ya cultivadas, no hay duda que há de tenerse por beneficioso que los nuestros trabajen las tierras abandonadas y áridas, las sumebren y vayan adaptándolas a los cultivos europeus” (ACOSTA, 1984, p. 353). O mesmo critério valia para a criação de gado nos pastos não utilizados, porque a maioria dos bárbaros se dedicava mais à caça, descuidando do rebanho de ovelhas e gado maior. Nessa questão, afirmava: “[...] no podemos dudar que por derecho natural ha sido concedido a los nuestros todo aquello que de utilidad puedan sacar de la tierra de los bárbaros sin detrimento de ellos e incluso con no pequeño beneficio suyo” (ACOSTA, 1984, p. 353). Por fim, a exploração das minas: tudo o que o bárbaro tivesse por abandonado devia ser concedido aos espanhóis.

Fica evidente, portanto, que Acosta tinha como ponto de partida que não era possível um retorno aos tempos anteriores aos da conquista. O que ele defendia era o respeito mútuo entre as partes, espanhóis e índios, para que a empresa avançasse. Matienzo, Loaysa e Acosta, segundo estudos de Baciero (2006), consideravam que: “[...] los metales que se extraen de las minas son necesarios para la conservación de las dos repúblicas que, ya mezcladas, constituyen españoles e índios; son el fundamento económico que sustenta todo el edificio administrativo tanto civil como eclesiástico” (BACIERO, 2006, p. 310).

Era a essa realidade que Acosta, de meu ponto de vista, submetia as teorias e os métodos aceitos nas primeiras décadas da conquista. As condições do Novo Mundo tinham se modificado pela convivência dos dois povos, de forma que a discussão sobre a legitimidade da conquista já não contribuía mais para explicar e solucionar os problemas enfrentados pela colonização. Seus textos obedeciam à lógica da pacificação e da regulação das relações sociais exatamente porque essa seria a condição para o sucesso da colonização. Coerente com uma concepção de homem, de educação e de sociedade adequada ao novo ideário social fundado nos interesses burgueses que estavam surgindo naquele momento da história, ele propôs uma ação na qual a Igreja e o Estado desempenhariam papéis definidos, com métodos de ação distintos e adequados às suas funções. É o que iremos examinar nos próximos capítulos.

3. ACOSTA E O PAPEL DO GOVERNANTE CIVIL

No sería tolerable, [...] que los cristianos mandasen a los cristianos y los infieles a los infieles. Forman todos un mismo pueblo y comunidad y no podría ser sino totalmente ruinoso semejante segregación política. Al soberano corresponde, desde luego, gobernar y proteger a esos ciudadanos exactamente igual que a los demás (ACOSTA, 1984, p. 485).

Este capítulo é dedicado à análise do *Plan general de ayuda a los indios*, no qual Acosta debateu o tema do governo civil na colônia. Com o apoio de Joseph R. Strayer (1969), abordo, em primeiro lugar, as razões históricas da constituição do Estado moderno na Europa, de modo a estabelecer parâmetros para analisar o surgimento dessa instituição na América espanhola, particularmente no vice-reinado do Peru. Na sequência, em dois itens, analiso as formulações do jesuíta a respeito da atuação do governante: no primeiro, os atributos que ele considerava fundamentais no perfil do homem de governo; no segundo, as atribuições que a este cabiam, ressaltando três delas: o estabelecimento dos tributos, a regulação das relações de trabalho e o combate aos vícios sociais.

Os objetivos dessa análise são ressaltar a importância conferida por Acosta à afirmação de uma autoridade pública, reconhecida e legitimada pelos homens, para a pacificação e a ordenação das relações sociais na colônia e identificar qual seria sua concepção de governante e de Estado. A hipótese que tenho em mente é a de que suas formulações constituem uma proposta política, na qual o Estado, representado na figura do governante e de seus administradores, assume um papel central na organização civil. Pressuponho que os fundamentos de sua proposta, sem dúvida tributária do pensamento cristão, caracterizam o principiar do pensamento político moderno, que, na América, se constituía por meio da colonização.

1. Considerações sobre a constituição do Estado moderno

Strayer (1969), analisando as origens medievais do Estado moderno, afiança que, entre o último quartel do século XV e início do XVI, não houve uma alteração súbita na

organização política dos Estados europeus, especialmente quando se consideram os progressos alcançados a partir do século XIV no medievo. O autor aponta, no entanto, que vários elementos passaram a fazer a diferença e favoreceram o incremento dos instrumentos políticos da nova monarquia.

Um desses elementos foi o acúmulo de experiência dos últimos séculos do medievo. Os Estados europeus sobreviveram e, apesar das perturbações permanentes, conseguiram preservar suas estruturas administrativas básicas, especialmente porque tão evidentes ficavam as deficiências de sua organização e funcionamento que não puderam ser ignoradas pelos homens conscientemente envolvidos com a problemática. Em suma, para esse autor: “[...] os estados europeus tinham ganho em tempo e experiência, duas coisas importantíssimas para qualquer organismo político” (STRAYER, 1969, p. 95).

Outro elemento foi a diminuição das tensões sociais que caracterizaram o período entre 1300 e 1450, o que também favorecia a aplicação das lições aprendidas anteriormente. Depois de 1450, mesmo com alguns momentos de depressão e de violência, era perceptível uma melhora substancial na situação política e econômica dos Estados europeus. Numa perspectiva de longo prazo, a economia europeia se expandia e a frequência das guerras diminuía⁸⁷. Nessas circunstâncias, “[...] os ‘novos monarcas’ tiveram tempo, dinheiro e energia para se dedicarem ao reforço dos seus governos” (STRAYER, 1969, p. 96).

As novas monarquias beneficiavam-se também, na visão de Strayer (1969), do apoio da maioria dos seus súditos. Anteriormente, de fato, as classes mais pobres desejavam “[...] segurança e um bom governo; eram velhas ambições, [...] afirmadas e [...] frustradas. Essa frustração tinha conduzido a desesperados actos de rebelião durante os séculos XIV e XV; a satisfação parcial das reivindicações veio dar um pouco mais de estabilidade aos governos do século XVI” (STRAYER, 1969, p. 96). Assim, tais levantes

⁸⁷ Na perspectiva de Strayer: “Quase todos os países transalpinos gozavam de uma relativa prosperidade no último quartel do século XV. As guerras civis terminaram com a derrota de Carlos da Borgonha em França, a subida ao trono de Fernando e Isabel em Espanha e a vitória dos Tudor na Inglaterra. Terminada a Guerra dos Cem Anos, os conflitos internacionais tornaram-se, durante uns tempos, menos intensos. A Inglaterra evitou qualquer guerra de envergadura durante mais de um século; a França e a Espanha estavam em conflito por causa da Itália, mas só romperam hostilidades em grande escala muito depois de 1500” (STRAYER, 1969, p. 96).

dos camponeses e artesãos não haviam causado muita instabilidade ao governo, mas não se pode afirmar o mesmo a respeito do descontentamento “[...] que se verificou no comportamento dos barões, da pequena nobreza rural e das oligarquias urbanas. Estes grupos continuavam agitados, orgulhosos dos seus privilégios e, em certa medida, desconfiados do governo central” (STRAYER, 1969, p. 96). Apesar disso e dos atos de rebelião contra muitas das decisões oficiais, a maioria desses grupos “[...] estava pronta a cooperar com o governo e aceitar a autoridade real, com um entusiasmo que fora raro no século anterior” (STRAYER, 1969, p. 96)⁸⁸.

Em tais circunstâncias, conforme Strayer, dado que a maioria dos súditos estava disposta a obedecer livremente, não foi preciso o uso sistemático da força. Esse fato explica, por exemplo, por que a criação de exércitos estáveis foi mais importante no plano externo do que no interno⁸⁹. Enfim, tomando como parâmetro os últimos séculos do medievo, pode-se dizer que, a partir das décadas finais do século XV e iniciais do XVI, houve um rompimento com a situação de instabilidade e guerra civil, surgindo “[...] um sentimento de maior lealdade ao soberano e ao estado” (STRAYER, 1969, p. 112).

Considerando esses aspectos, julgo poder afirmar que a pauta principal dos governantes europeus nesse momento foi viabilizar a segurança e a estabilidade social.

Dessa maneira, pelo menos inicialmente, não foi preciso exatamente criar novas instituições; bastou apenas reformar aquelas existentes. Um exemplo foi a reforma no conselho real: de uma burocracia corporativa herdada do medievo e composta pelos príncipes de sangue, os principais prelados e nobres e os altos funcionários do Estado, esse conselho passou a ser caracterizado como um instrumento de decisão política e de ordem

⁸⁸ De acordo com Strayer: “É difícil decidir quais os factores que contribuíram para provocar a modificação do comportamento dos membros das classes privilegiadas. Alguns deles, principalmente os proprietários mais pequenos, tinham sofrido tanto como os pobres com a violência interna e, tal como os pobres, desejavam a paz e segurança. Outros perceberam que podiam extrair maiores benefícios da recuperação económica que se iniciava, apoiando governos estáveis. Outros, ainda, teriam ficado impressionados pelo fracasso de muitas rebeliões que se registraram nos finais do século XV. Fosse qual fosse a razão, as classes privilegiadas apoiaram mais os seus governos do que se lhes opuseram durante o período crucial que vai de fins do século XV até princípios do século XVI” (STRAYER, 1969, p. 97).

⁸⁹ O autor mostra que: “A Inglaterra não possuía um exército permanente; o exército permanente francês era pequeno e estava estacionado sobretudo nas fronteiras; o exército espanhol servia essencialmente em Itália, no Império ou nos Países Baixos” (STRAYER, 1969, p. 98).

judicial, financeira e administrativa. Sua composição e suas obrigações eram determinadas pelo soberano, que centralizava as decisões políticas. Entre as alterações, destaca-se a criação de um Conselho executivo (ou vários, já que as obrigações podiam ser repartidas entre vários grupos), que foi se tornando cada vez mais profissionalizado. A maioria de seus membros originava-se dos estratos inferiores das classes privilegiadas, da pequena nobreza e do quadro de funcionários do governo. Dele era excluída a alta nobreza, já que as atividades do conselho demandavam ocupação permanente e geralmente duravam anos, ônus que essa classe não pretendia assumir.

No decorrer do tempo, os membros do conselho anterior foram perdendo sua influência e passaram a ser consultados apenas em alguns casos, na condição de assessores e não como responsáveis políticos. O Conselho executivo era o que realmente controlava as decisões: “A política era traçada pelo soberano e por um reduzido número de conselheiros, raramente mais de dez ou doze e, na maioria dos casos, apenas três ou quatro” (STRAYER, 1969, p. 100).

Strayer (1969) mostra que o cargo que passou por transformações mais marcantes foi o de Secretário de Estado. Esse cargo era ocupado geralmente pelo membro mais profissionalizado do Conselho executivo, especialmente alguém que havia sido secretário particular do soberano. Isso favorecia o exercício da função, pois ele possuía muito mais informações sobre os assuntos de Estado do que outros conselheiros. Tendo sido redator das cartas que expressavam a vontade do rei, era ordinariamente chamado para executar as decisões políticas. Geralmente mantinha estreita relação com o soberano, mesmo depois de se ter tornado secretário de estado, significando que conhecia melhor do que qualquer outro os desejos do homem que tomava as decisões finais⁹⁰.

Dentre as várias responsabilidades assumidas pelo Secretário de Estado constam a segurança interna⁹¹ e externa⁹² do reino, a coordenação das finanças, da justiça⁹³, da

⁹⁰ Segundo Strayer (1969), o prestígio e a autoridade do Secretário de Estado foram aumentando a partir de fins do século XV. Ao redor dele foram se agrupando homens com interesses diversos, desde a procura de emprego até a busca de influência política. Esses grupos teriam dado origem aos novos organismos do governo criados no século XVI.

⁹¹ Segundo o Strayer: “A segurança interna não era mantida pelo recurso à força, mas sim graças a uma informação oportuna e ao estabelecimento de uma rede de relações pessoais entre os secretários (e outros

diplomacia e da nova burocracia⁹⁴, além do contato com as distintas autoridades locais e regionais⁹⁵ ligadas ao reino. Conforme Strayer (1969), o exercício dessa função implicava várias limitações, que iam desde a insuficiência de pessoas qualificadas para estabelecer canais de comunicação indispensáveis à centralização política e a ineficácia na arrecadação de tributos até a inexistência do sentimento de unidade nacional, condição vital para que as várias regiões dispersas pudessem aceitar a presença de um poder central. Não obstante, a seu ver, com o aperfeiçoamento gradativo desses aspectos, nos séculos XVI e XVII, já existiam organismos centrais de governo que exerciam um controle eficaz, embora de certa maneira tênue e indireto sobre as províncias:

membros executivos do Conselho) e os homens influentes de cada região. Informação, sugestões, propagandas e directivas eram veiculadas, a partir de cima, para os notáveis locais; informação, pedidos e advertências percorriam a mesma linha, em sentido contrário, até chegarem ao Conselho” (STRAYER, 1969, p. 101).

⁹² Quanto à questão externa: “Nesta matéria, a preocupação essencial era obter informação. Estabeleceram-se embaixadas permanentes; contrataram-se agentes e espões; interrogavam-se os mercadores e os viajantes cultos. Tanto quanto possível, estabeleceram-se relações pessoais com estrangeiros influentes ou bem informados. Os resultados dessa política não foram provavelmente tão bons como os obtidos no plano interno; muito disparate foi comunicado por homens que tinham por obrigação de possuir maior capacidade de discernimento e poucos governos conseguiram não ser miseravelmente enganados, de vez em quando, por algum soberano estrangeiro. Apesar de tudo, verificou-se, ao longo do século, um franco progresso tanto na qualidade da informação obtida, como nas decisões tomadas com base na informação” (STRAYER, 1969, p. 102).

⁹³ De acordo com Strayer: “Todos os soberanos europeus de certa importância tinham reservado para si determinados direitos de justiça, embora permitissem que a larga maioria dos casos fosse resolvida pelos seus juízes profissionais. Nos finais do século XV e, sobretudo no século XVI, os soberanos utilizavam mais do que nunca esses direitos reservados. O Conselho, uma comissão, ou um membro individual do Conselho, actuando em nome do rei, podiam julgar casos relacionados com a segurança do estado, ou casos em que a estrita aplicação da lei ameaçasse converter-se numa injustiça” (STRAYER, 1969, p. 103).

⁹⁴ Os desacordos políticos eram uma constante: “[...] nenhum governo foi capaz de eliminar as rivalidades existentes entre os vários departamentos, e essas rivalidades tendem a ser particularmente grandes quando um novo departamento procura ocupar um lugar próprio numa estrutura administrativa rígida” (STRAYER, 1969, p. 102).

⁹⁵ Segundo Strayer (1969), os governantes europeus enfrentaram com notável inteligência o problema das particularidades locais e regionais. Os membros do governo central tentavam manter contatos epistolares com os dirigentes provinciais e procuravam acompanhar suas atividades por intermédio de informantes e espões. Por isso, podia até não ser possível obrigar os notáveis locais a colaborar com o governo, “[...] mas muitas vezes era possível conquistar o seu apoio através da concessão de honras e favores aos seus parentes e amigos. Tolerava-se um certo grau de inconformismo local, desde que fosse discreto. Em último recurso, podia-se recorrer à força armada, um grupo ou uma região que ultrapassassem os limites do tolerável. Não era possível punir todos os culpados de desobediência e rebelião; castigavam-se, porém, para dar o exemplo, os mais notórios” (STRAYER, 1969, p. 106).

Todas as rebeliões regionais foram, mais cedo ou mais tarde, sufocadas. As decisões dos tribunais, embora lentamente, eram cumpridas. Os impostos eram regularmente cobrados. Não rendiam tanto como os governos desejariam, nem eram estabelecidos de acordo com a verdadeira riqueza dos súbditos. Mas, embora os estados dos começos da idade moderna, tal como os seus antecessores medievais, tivessem sempre falta de dinheiro, dispunham de uma maior margem de manobra sem se aproximarem da bancarrota. Gastavam mais dinheiro com os palácios e outras manifestações do esplendor real, com a administração, com a guerra e a diplomacia, e muito desse dinheiro era-lhes proporcionado, embora de má vontade, pelo trabalho daqueles que, ao nível local, serviam o governo. (STRAYER, 1969, p. 106-107).

Outro elemento mencionado por Strayer (1969)⁹⁶ é o da adoção do princípio de colegiado, cuja finalidade era solucionar os confrontos em torno da posse e das atribuições do poder executivo. A seu ver, com a ampliação do seu raio de ação, a nova burocracia teve de enfrentar certas dificuldades em suas relações com os soberanos. Ciosos do seu poder, estes não desejavam criar organismos autônomos, principalmente nas esferas de poder tradicionalmente reservadas a si, como as do executivo, da guerra, da diplomacia e da segurança interna. Nesse momento, “[...] o poder executivo tinha passado a constituir o verdadeiro sinal da soberania” (STRAYER, 1969, p. 107).

Evidentemente, adverte o autor, a nova concepção de soberania fundamentada no direito de legislar afetava o funcionamento dos novos governos, pois a produção de leis, abrangendo setores cada vez mais diversos das atividades humanas, inclusive algumas relativas à atuação da Igreja, passou a ser uma das características do Estado. Mesmo assim, de seu ponto de vista, as crises políticas dos séculos XVI e XVII não ocorreram pelos confrontos em torno do poder legislativo, “[...] mas sim por questões relacionadas com a posse e as atribuições do poder executivo” (STRAYER, 1969, p. 107). Predominava entre os soberanos a ideia de que somente a eles cabia o direito de tomar decisões para a preservação e o fortalecimento do Estado: “Consideravam uma ofensa qualquer tentativa

⁹⁶ Strayer (1969) tratou brevemente da questão do nacionalismo, perguntando se ele “[...] contribuiu para reforçar ou, pelo contrário, para pôr em causa a lealdade em relação aos estados europeus existentes no século XVII” (STRAYER, 1969, p. 114).

para limitar ou controlar esse poder, que era exclusivamente pessoal. Outros poderiam aconselhar, mas só o soberano podia decidir” (STRAYER, 1969, p. 107)⁹⁷.

Não era possível governar sem o auxílio de conselheiros competentes, mas como fazê-lo, sem lhes atribuir demasiado poder? A solução encontrada e que permitia ao monarca ter os seus conselheiros mais ou menos sob controle, sem lhes delegar poderes em demasia, foi a criação de diversas secretarias ou várias comissões do Conselho responsáveis pelos negócios estrangeiros, pela regulação do comércio, pela administração das colônias, pela defesa interna, isto é, pelo estabelecimento de colegiados distintos, cada qual com uma função específica, mas sem poder efetivo de decisão. Segundo o autor, essa solução preponderou nos sistemas administrativos dos Estados europeus entre o fim da Idade Média e o momento da Revolução Francesa. As várias entidades que dividiam a autoridade enfrentavam dificuldades para estabelecer laços de cooperação entre si, fato particularmente agravado quando se tratava das relações com as províncias.

O lento desenvolvimento desses novos organismos, na opinião de Strayer (1969), causou muita confusão e ineficácia em determinados momentos, porém gradualmente foi aumentando o capital político dos Estados europeus. O autor lembra que os Estados europeus voltaram a enfrentar problemas de rebeliões e guerras civis especialmente durante o século XVII, mas, tal como nos séculos anteriores, eles se “[...] beneficiaram das alterações das atitudes dos seus súbditos” (STRAYER, 1969, p. 107).

Foi desse período a elaboração da teoria do direito divino do rei, que, “[...] escolhido por Deus [...] tinha o direito de reinar [...]”, de forma que todas as pessoas lhe deviam uma obediência incondicional. Essa teoria “[...] veio tornar ilegítima qualquer

⁹⁷ Conforme Strayer: “Um rei dos séculos XVI e XVII via-se assim confrontado com um penoso dilema. Precisava de conselheiros competentes, homens com conhecimentos e experiência, capazes de resolver todos os problemas e prever todos os riscos. Mas, quanto mais um conselheiro se aproximava desse ideal, mais provável era que começasse a tomar decisões por si próprio, sem consultar o rei. Uma vez mais tornava-se impossível elaborar e fazer executar medidas políticas inteligentes e consistentes quando os membros executivos do Conselho apenas podiam contar com o apoio de um corpo de funcionários incompetentes e pouco profissionalizado. Porém, fornecer um adequado pessoal de apoio aos homens que dirigiam os assuntos militares e os assuntos estrangeiros significava criar poderosos grupos de burocratas que poderiam privar o monarca de alguns dos seus poderes de decisão, como, muito antes, tinham feito os juízes no tocante às atribuições legais. Podemos, pois perceber a desconfiança dos soberanos em relação aos seus conselheiros mais competentes, embora não pudessem passar sem eles” (STRAYER, 1969, p. 108).

resistência à vontade do soberano, contribuindo, assim, para fortalecer o estado” (STRAYER, 1969, p. 107).

Diante do descrédito de alguns quanto à teoria do direito divino dos monarcas, uma nova teoria demonstrava “[...] que o estado era absolutamente necessário ao bem-estar do homem e que aquela concentração de poder a que chamamos soberania era essencial para a existência do estado. O homem não podia viver uma vida digna desse nome – e até, segundo Hobbes, não podia sequer viver – se não fosse cidadão de um estado soberano nem obedecesse às suas ordens” (STRAYER, 1969, p. 112-3)⁹⁸.

Conclui o autor que, até por volta de 1700, a Europa ocidental havia “[...] implementado e desenvolvido as estruturas políticas características do estado, estruturas que estão na origem da maioria dos estados actuais” (STRAYER, 1969, p. 115). Entre outras questões, ressalta: “[...] o estado convertera-se numa necessidade vital. Tinha conquistado a leadade suprema de seus súbditos. [...] As políticas podiam ser atacadas e os governos derrubados; porém, as convulsões políticas jamais podiam destruir o conceito de estado” (STRAYER, 1969, p. 116). Strayer (1969), com base em uma ligeira comparação da organização dos principais Estados europeus durante o século XVI com os seus domínios ultramar, avalia: “Não havia nada na América, nas Índias Orientais, nem na maior parte da África que se parecesse, em coesão e duração no tempo, como um Estado da Europa” (STRAYER, 1969, p. 110).

A configuração do Estado moderno, desde a figura do governante, suas atribuições e os meios pelos quais ele foi ganhando solidez na transição do medievo para a modernidade, foi uma construção social, portanto, histórica, efetivada pela ação dos homens na sociedade em transformação. Sobre os Estados europeus, particularmente, pode-se dizer que sua organização foi gradativamente alterada, porque os homens passaram a considerar a intervenção estatal como vital para a segurança interna e externa do reino, para a regulamentação do comércio, a diplomacia e a administração civil e religiosa no reino e nas

⁹⁸ Segundo a nova teoria justificadora da soberania real ou da soberania do Estado: “Contribuir para o enfraquecimento ou para a destruição do estado era ameaçar o futuro da espécie humana. Portanto, o estado estava autorizado a tomar as medidas necessárias para assegurar a sua sobrevivência, ainda que tais medidas pudessem parecer cruéis e injustas” (STRAYER, 1969, p. 112-113).

colônias. Ou seja, as alterações ocorridas na forma do Estado correspondiam às necessidades dos homens daquela sociedade. Desse ponto de vista, pode-se afirmar que a regulamentação estatal das práticas humanas em distintos campos ganhou substância social singularizada, em acordo com as transformações sociais naquele momento da história.

Se, na Europa, o acúmulo de experiência, as condições materiais e o comprometimento dos homens favoreceram o desenvolvimento e a criação de organismos políticos, cujo fim era a segurança e a estabilidade social, na América espanhola as condições materiais, as instituições e as práticas individuais existentes nas primeiras décadas da conquista eram muito distintas das que os europeus conheciam. Os problemas originados do encontro do europeu com o homem americano, exatamente por dizer respeito às novas questões sociais geradas pela conquista e pela colonização, exigiam igualmente soluções novas, significando, portanto, que nada estava dado *a priori* para aqueles homens na colônia. Sob certos aspectos, pode-se dizer que tudo estava por ser feito.

Tão logo foi sendo estabelecida a conquista e ocupadas as terras americanas, os Reis Católicos procuraram dar certo ordenamento às relações sociais na colônia. Ainda que, nas primeiras décadas, o emprego da força tivesse sido predominante, medidas legais foram adotadas e instituições foram sendo criadas para garantir o domínio do território e dos homens. A coroa procurou assegurar aos homens que empreenderam a conquista o direito de cultivar as novas terras e de ter sob sua tutela os povos indígenas e também pactuou deveres e obrigações a ser cumpridas pelos envolvidos nessas novas relações (fossem espanhóis ou indígenas). Aliás, deve-se dizer que, sem essas condições, não seria possível dar viabilidade à ocupação produtiva e à continuidade da exploração dos territórios conquistados. Tendo em vista essas finalidades, esses homens foram gradativamente organizando o sistema de cobrança de tributos, a distribuição da mão de obra necessária ao trabalho, a organização de um exército seja para a defesa do território conquistado seja para empreender novas conquistas e, assim, prover as condições materiais necessárias à formação e à doutrinação dos novos súditos.

Até por volta de 1540, ainda que mediada pela intervenção real⁹⁹, a principal autoridade política que se configurou nessas relações foi a do *encomendero*¹⁰⁰. Em geral, os

⁹⁹ Elliott (2004) mostra que, nos primeiros anos da conquista das Índias espanholas, a coroa criou o *Consejo de Castela*, dirigido por Juan Rodríguez de Fonseca para tratar dos novos negócios. Esse Conselho, composto apenas por alguns auxiliares, em razão do rápido crescimento dos negócios, logo se mostrou ineficiente, sendo substituído em 1503 pela *Casa de Contratación*, uma espécie de escritório comercial, então localizado em Sevilha. Essa *Casa* tornou-se responsável pela organização e controle do tráfego de homens, navios e mercadorias entre a Espanha e a América. De acordo com o autor: “Os amplos poderes de regulamentação conferidos pela coroa aos funcionários da *Casa* durante os poucos anos seguintes estabeleceram um padrão de comércio e navegação que perduraria por um século e meio e converteria Sevilha no centro comercial do mundo atlântico” (ELLIOTT, 2004, p. 285-286). Em 1523, foi criado um novo conselho – o *Consejo das Índias*, independente do de Castela e Aragão. De acordo com o autor, esse seria um desdobramento lógico, dada a estrutura específica da monarquia espanhola. A forma conciliar, na qual conselhos distintos eram responsáveis por diferentes Estados e províncias da Monarquia, era o melhor meio de combinar interesses plurais com uma espécie de controle central unificado. Nas palavras do autor: “Ocupando seu lugar ao lado dos conselhos de Castela e Aragão, o Conselho das Índias forneceu o mecanismo formal para garantir que os negócios das Índias fossem trazidos regularmente à atenção do monarca e que a vontade do monarca, corporificada nas leis, decretos e insituições, fosse devidamente transmitida a suas possessões americanas” (ELLIOTT, 2004, p. 286). Esse Conselho, localizado em Madrid, operava por consulta feita aos dirigentes que residiam na América. Era composto, em sua maior parte, por homens letrados, embora a nobreza menos culta também estivesse fortemente representada, especialmente na indicação dos presidentes do Conselho. Nos dois primeiros séculos da colonização, informa o autor, poucos membros desse Conselho, especialmente entre os letrados, tiveram alguma experiência em uma *audiência* americana, antes de serem promovidos. Uma das poucas exceções teria sido o caso de Juan de Ovando (1571-1575), que teria “[...] injetado vida num sistema naturalmente lento e tenha revelado uma capacidade de organização criativa que produzia impacto a milhares de quilômetros de distância” (ELLIOTT, 2004, p. 287).

¹⁰⁰ Acosta, ao explicar as razões da *encomienda*, ajuda-nos a entender a existência social do *encomendero* e também a importância que essa figura social adquiriu no primeiro século da colonização. O autor elencou três razões principais para sua instituição. Para expor a primeira, compara a empresa espanhola à portuguesa, afirmando que esta realizou a conquista sob os auspícios e o ouro de seus reis, que puderam manter o domínio e mando nas novas terras sem queixas e reclamações de seus cidadãos, ao passo que a primeira foi obra de particulares que às suas próprias expensas realizaram árduos trabalhos fazendo frente a grandes dificuldades e perigos: “Nació de una cierta forma de necesidad más que de la voluntad o la religión. No podía el rey, o podía sólo con gran dificultad, dar premio conveniente a tantos sudores o, por mejor decir, a tanta sangre derramada por tantas personas, si no es repartiendo entre ellos el poder y las ganancias del Nuevo Mundo, que con su bravura se había ganado. Ni ellos se habrían contentado con otro premio; y a los demás se les apagaria todo deseo y emulación de intentar parecidas empresas” (ACOSTA, 1984, p. 463). Por esses motivos, o rei espanhol encomendou aos conquistadores as terras americanas e quase por direito próprio, ainda que ficasse com ele (o rei) o supremo domínio. Pelas mesmas razões, concedeu também o poder de receber perpetuamente emolumentos anuais dos povos indígenas que fossem postos sob sua tutela e patrocínio. As primeiras leis reais a esse respeito determinavam que cada espanhol tivesse para si e para seu primeiro sucessor ou herdeiro, por duas vidas, com plena seguridade e garantia, o governo dos índios que conquistasse, ficando depois deste tempo ao rei esse direito. Logo, foi para pagar serviços de caráter militar e em prêmio de vitória que os espanhóis receberam *encomienda* de terras e de índios. Em suma, a *encomienda* foi uma forma de contraprestação de serviços, pois o primeiro problema era como remunerar os trabalhos e os gastos dos conquistadores. A segunda razão foi que, estando submetido o Novo Mundo, o rei não podia de modo algum (em razão da distância) mantê-lo em seu poder, se aqueles que o haviam descoberto e conquistado não promovessem o seu desenvolvimento material e espiritual (produzir, povoar, refrear os excessos dos bárbaros ensinando-os a viver sob novos costumes e

encomenderos foram os primeiros conquistadores. Esses conquistadores, a título de concessão, recebiam da coroa uma (ou mais) *encomiendas*¹⁰¹ de terras e índios, ficando pactuados direitos, deveres e obrigações a serem cumpridos pelos envolvidos (coroa, colonos e indígenas). Geralmente era algum *encomendero* que recebia também o título de *gobernador* combinado com a de *capitão-mor* e, em sua jurisdição, incumbia-se de exercer o comando na área administrativa, financeira, jurídica, militar e religiosa.

Pode-se dizer que, nas primeiras décadas do século XVI, foi em razão da necessidade da conservação e da exploração produtiva das terras conquistadas, além da

defender o território). Conservar, desenvolver e defender as novas terras e os novos fiéis justificava a criação da *encomienda*. Apresentara-se a necessidade de se criar uma espécie de “nobleza” que governasse o novo território e os novos ‘súbditos’ ou ‘vassalos’: “[...] la salud y prosperidad, tanto temporal como espiritual del reino, consiste en que no falten vecinos y pobladores, como colonos de las colônias que se van fundando. [...] Interesa mucho al rey y al reino que haya en abundancia quienes lo defiendan y miren por su grandeza como por su propia casa. [...] Por eso se les manda estar casados y fijar residència en una población determinada. Nunca pueden ausentarse de ella, salvo con permiso del virrey. Y si se ausentan, tienen que mantener a sus expensas quien les substituya en la vecindad. Si la ausencia fuese prolongada, pierden la encomienda que tienen sobre los indios y se provee en otro, lo mismo que si hubiesen muerto” (ACOSTA, 1984, p. 467). Igualmente eram necessários homens que defendessem as fronteiras de incursões inimigas. Nos casos de guerra, ficavam obrigados a proteger o território e, se necessário, lutar para defendê-lo. Assim fizeram os residentes em Cuzco na guerra contra os incas, os de Charcas e La Paz contra os chiriguano. Portanto, era necessário ter sempre preparados cavalos, armas e demais aparelhos para qualquer ‘sedición’ ou tumulto que pudesse surgir e que os homens estivessem sempre dispostos para servir a pátria em qualquer momento e circunstância. A terceira razão que justificava a criação das *encomiendas* e tida como fundamento das outras, na visão de Acosta, era que os neófitos na fé fossem defendidos pelo patrocínio e cuidado dos velhos cristãos, sendo à sua sombra instruídos e acostumados à nova disciplina e aos novos costumes. Ou seja, os velhos cristãos deviam assegurar os caminhos da salvação aos débeis na fé, como ensinava a Sagrada Escritura. Assim, as razões mencionadas por Acosta esclareciam a natureza da *encomienda* na América: era uma instituição, cuja natureza implicava direitos, mas também deveres e obrigações de ordem espiritual e civil.

¹⁰¹ Geralmente, a *encomienda* é apresentada pelos estudiosos como uma instituição de origem feudal introduzida na América por Colombo, com algumas alterações, para explorar os recursos naturais da terra e a mão de obra indígena visando os interesses da Coroa e dos colonizadores. Isto é, algo ligado ao Velho Mundo e transportado para a colônia, portanto, alheio aos interesses ali existentes. Na obra **Política Indiana**, publicada em 1629, Juan de Solórzano Y Pereyra, um renomado jurista espanhol, ao explicar a origem do vocábulo *encomiendas*, baseando-se em Cícero e Quintiliano, menciona a importância de se ficar atento à historicidade dos termos: “Comenzando, pues, por el nombre de ellas, no quiero detenerme en inquirir si se les pudiera haver dado otro que fuera más ajustado al intento, supuesto que ya usamos este, y nos entendemos con él, que es lo que se ha de mirar en los vocablos, como lo enseñan Quintiliano, y otros, y prevalece á la propiedad de ellos; demás de que como Ciceron dice, sempre foi licito inventar para cosas nuevas, nuevos vocablos”. De acordo com o autor foi a prática da divisão das terras e de indígenas entre os espanhóis na América que levou “[...] estas reparticiones á llamarse *Encomiendas*, y los que recibían los Indios en esta forma *Encomenderos*, ó *Commendatarios*, del verbo latino *Commendo*, que unas vezes significa recibir alguna cosa en guarda, y depósito, otras recibirla en amparo, y proteccion, y como debajo de su fé, y clientela [...]” (PEREYRA, livro III, p. 6-7).

intenção de ocupar novos territórios, que os *encomenderos*, à medida que assumiam as funções de governo, tornavam-se iniciadores de uma incipiente organização estatal na América espanhola.

As governadorias tiveram papel fundamental nessas primeiras décadas; no entanto, à medida que diminuía o processo da conquista por volta de 1540 (ELLIOTT, 2004) e a coroa espanhola se decidia pela colonização sistemática das novas terras, essa instituição foi também sofrendo alterações e, em certa medida, vendo diminuída sua área de influência. De uma instituição antes comandada pelos homens conquistadores, ela passava gradativamente a ser composta e dirigida por uma nova burocracia letrada.

Nesse mesmo período, foram criados os vice-reinados da Nova Espanha e o do Peru. O vice-reinado, institucionalizado pelas Leis de 1542, passou a ser a unidade administrativa central na América, antes descentralizada pela ação das governadorias. Além das funções executivas já tradicionalmente realizadas pelos governadores, o vice-rei assumiu também a de presidente das *audiências*¹⁰². A partir desse período, os vice-reis, os governadores e os membros das *audiências* constituíam a elite política.

As áreas de jurisdição dessas autoridades eram subdivididas em unidades menores, denominadas, no caso do vice-reinado do Peru, *corregimientos*. Os *corregidores* eram designados diretamente pelo rei ou pelo vice-rei, sendo nomeados por um mandato limitado. Um dos principais requisitos para assumir a função era a de não ter propriedade rural na jurisdição onde iriam atuar, ou seja, não deviam ser *encomenderos*. A razão desse requisito decorria da existência constante de conflitos entre estes e os indígenas.

À medida que iam se instalando na América, os espanhóis iam construindo vilas ou cidades ou se estabeleciam naquelas já formadas por determinados povos indígenas. Nessas vilas e cidades eles compunham um conselho local ou *cabildo*, uma espécie de: “[...] corporação que regulava a vida dos habitantes e fiscalizava as propriedades públicas – as

¹⁰² Segundo Elliott (2004), durante o século XVI foram estabelecidas no Novo Mundo dez *audiências*. No vice-reino do Peru, de nosso particular interesse, elas foram estabelecidas no Panamá (1538), em Lima (1543), Santa Fé de Bogotá (1548), Charcas (1559), Quito (1563), Chile (1563 e 1573). Essas audiências, considerando as outras quatro existentes no vice-reinado de Nova Espanha, mantinham cerca de noventa cargos entre presidentes, *oidores* e fiscais. Sua principal função era assegurar a adequada observância das leis nas Índias e, às vezes, especialmente quando terminava o mandato de um vice-rei e outro ainda não havia assumido o cargo, elas adquiriam certos atributos de governo.

terras comunais, florestas e pastagens e as galerias de rua com suas tendas de comércio – de onde derivava grande parte de sua renda” (ELLIOTT, 2004, p. 294). Segundo Elliott (2004), o *cabildo* não era apenas uma instituição de influência local, mas também uma parte importante da estrutura maior da autoridade que era estendida aos governadores, às *audiências*, aos vice-reis, e, por conseguinte, ao próprio Conselho das Índias.

Era essa a estrutura estatal na qual atuavam os dirigentes coloniais espanhóis na época de Acosta.

Como já mostrei, especialmente a partir de 1573, com as **Ordenanzas...**, medidas foram sendo implantadas no vice-reinado do Peru visando justamente a padronização de condutas quanto à organização dos órgãos de governo, da produção, do comércio, da Igreja e da ação dos próprios indivíduos.

Um dos maiores desafios dos dirigentes espanhóis na América nesse momento era a integração dos povoados indígenas à política colonizadora. Para enfrentá-lo, julgava-se que a afirmação de uma autoridade pública que fosse aceita e legitimada pelos novos súditos era de fundamental importância. Essa era também uma das inquietações que moviam Acosta. Por essa razão, entendo que suas proposições relativas ao governo e à administração político-civil na colônia, como pretendo mostrar na sequência, expressam uma proposta política. Ele refletiu sobre os problemas surgidos com o estabelecimento das novas relações sociais, fez críticas e propôs soluções que, a seu ver, poderiam contribuir para tornar viável a realização dos distintos interesses envolvidos naquela empresa, fossem eles ligados à religião, ao comércio, à produção de mercadorias ou à extração de metais preciosos. Nessa reflexão, a figura social do governante civil assumiu particular importância; afinal, para o autor, nada de sólido podia ser estabelecido na colônia sem a ação prudente de uma autoridade pública competente e legitimamente reconhecida pelos seus governados.

2. Os atributos do homem de governo

Considerando resolvida a questão dos justos títulos da Espanha sobre as terras e os indígenas da América, conforme foi tratado no capítulo anterior, uma questão tida por Acosta e também por muitos de seus contemporâneos como vital para o projeto colonizador era a existência de uma autoridade pública aceita e legitimada pelos homens. Isto é, uma autoridade que pudesse efetivamente ser vista e considerada pelos governados como legítima para edificar a paz e ordenar as práticas individuais e coletivas, sobretudo em um contexto em que novos e distintos interesses estavam sendo forjados com a prática sistemática da colonização.

Aliás, o estabelecimento de uma autoridade pública era condição não só para a expansão material, mas também para a do próprio cristianismo nas novas terras, o que era fundamental para os membros da Igreja. Essa havia sido a principal razão, segundo o autor, para que o papa definisse que os reis católicos de Espanha¹⁰³ fossem patrocinadores da Igreja no Novo Mundo. O provimento das condições materiais e financeiras para viabilizar o envio de eclesiásticos em numerosas e custosas viagens, bem como sua instalação nas novas terras, só foi possível pela intervenção vital dos príncipes cristãos. Semelhante empresa não poderia ser confiada senão à grandeza e ao poder da majestade real, afirmava o autor. Ademais a fé recém-implantada entre os nativos no Novo Mundo não podia durar e se desenvolver se não fosse protegida contra as injúrias dos inimigos de Cristo pelo patrocínio da fé e do poder dos príncipes cristãos.

A autoridade real era fundamental, quando analisados a própria natureza e os costumes dos indígenas. Neófitos na fé, esses homens depreciavam a razão com facilidade e estavam pouco acostumados a se preocupar com pactos e amizades. Dessa forma,

¹⁰³ Sobre a preferência pontifícia pelos reis espanhóis, disse Acosta: “Si dejamos al margen la envidia, no hay en ello arbitrariedad ni injusticia. Bajo sus auspicios y con su apoyo se descubrieron por primera vez los dos continentes de las Indias, y España es la mejor preparada para navegar los oceanos. Finalmente, ellos fueron los primeros que vinieron a estas provincias y tomaron cuidado de ellas. Y nadie tiene motivo de estar quejoso de la libre voluntad de los Sumos Pontífices, si considera la carga gravísima que ese oficio trae realmente consigo. Consecuencia de este tipo de predicación es que los bárbaros infieles que reciben voluntariamente la religión cristiana, quedan sometidos al cuidado y tutela de los príncipes cristianos” (ACOSTA, 1984, p. 391).

somente a administração competente de um governo cristão, na opinião do autor, faria com que eles cumprissem com disciplina os seus deveres e perseverassem nos bons costumes e na fé:

Hay bárbaros que por naturaleza son fieros e insolentes, desprecian la razón con facilidad y están acostumbrados a preocuparse poco de pactos y amistades: ¿Cómo podrían ser refrenados y tenidos a raya si no fuese por el temor a las armas de los nuestros? ¿Cómo se evitará la suma afrenta que se haría al carácter de Cristo impreso en los neófitos, si recién bautizados los indios traicionan de inmediato la fe, arrastrados por los crímenes y parricidios de sus propios familiares? Finalmente, en regiones tan apartadas del mundo y tan separadas del resto de la Cristandad, en medio de una nación mala y perversa, ¿qué esperanza puede haber de que unos hombres débiles, pobres de inteligencia, de costumbres perdidas, incostantes por naturaleza, perseveren en la fe, si no los cobijan y les dan calor nuestros reyes con sus propias entrañas y como a niños los amparan en su regazo? (ACOSTA, 1984, p. 391).

Considerando que os príncipes cristãos haviam sido incumbidos pelo papa de representar a Igreja católica no Novo Mundo, ressaltava Acosta que cabia a eles agir com grande responsabilidade, prudência e moderação se desejassem o bem-estar material da república cristã e pretendessem manter a dignidade da religião.

Acosta foi categórico ao criticar os dirigentes coloniais quanto a essa questão. Reiterava que, apesar de as leis reais terem a finalidade de normatizar a organização da vida na colônia desde as primeiras décadas da conquista, os espanhóis que participaram diretamente de sua construção, por terem primado pela guerra e, conseqüentemente, pela escravidão dos indígenas, pouco haviam avançado na concretização efetiva da organização civil dos novos súditos.

Ele reconhecia que, desde meados da década de 1540, mas, sobretudo com a nova política de colonização instaurada no decorrer de 1570, ganhava nova dimensão e importância a ideia de que a prática do governante deveria ser orientada para a pacificação e o ordenamento das relações sociais. Essa seria a forma de resguardar os vários e distintos interesses dos homens envolvidos na empresa colonial.

Nos assuntos afetos ao governo dos índios muito ainda precisava ser feito, principalmente quando se levava em conta que a cada dia novas questões eram colocadas

aos administradores civis e eclesiásticos. A busca de respostas apenas por meio dos conhecimentos já estabelecidos ou as explicações minuciosas surgidas da experiência cotidiana não estavam sendo suficientes. Para estudar esses assuntos, que se associavam à ética e aos costumes, era mais útil um tratamento metódico e pormenorizado, que, ao mesmo tempo, não resultasse em uma compreensão obscura e vazia de sentido. Afinal: “[...] en selva tan frondosa, espinosa y enmarañada parece preferible tratar de abrir un camino cierto y seguro para la salvación de los indios” (ACOSTA, 1984, p. 383-384).

Tratava-se, para o autor, da adoção de formas de intervenção do governo nas práticas individuais e coletivas que garantissem a paz e a ordem social e, assim, a própria sobrevivência do projeto espanhol na América, seja no âmbito civil seja no religioso. Foi desse ponto de vista que ele alertou os dirigentes laicos e religiosos envolvidos nessa empresa a não perder de vista, especialmente, que os povos indígenas: “[...] como niños recién nacidos para Cristo, necesitan cuidado y diligencias muy especiales” (ACOSTA, 1984, p. 385). A seu ver, os indígenas americanos poderiam ser comparados às crianças da casa real, que eram confiadas ao *ayo* para que fossem educadas, e ao mestre, para que fossem ensinadas. Tal como elas, aqueles deviam ser postos sob a autoridade da administração prudente de magistrados civis, para que cumprissem seus deveres com disciplina, e sob os cuidados dos sacerdotes, seus mestres espirituais, para que fossem ensinados na doutrina cristã. Ademais, o fundamental, como dizia um de seus contemporâneos, era: “[...] cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después, a ser cristianos. Este criterio es tan capital que de él depende todo el negocio de la salvación o de la ruina cierta de las almas” (ACOSTA, 1984, p. 539).

Isso significava, entre outras questões, como já tratado anteriormente, que não se deveriam utilizar armas contra os indígenas, a não ser em caso de extrema necessidade, nem desalojá-los de seus domínios e *haciendas*, a não ser que fizessem injúria à fé, fossem perniciosos aos seus, utilizassem palavras ou promovessem fatos danosos para a propagação do Evangelho. Enfim, os governantes ou os príncipes cristãos precisavam reconhecer que haviam recebido de Cristo o poder para a edificação na colônia e não para a sua destruição. Por fim, o ideal seria, segundo o autor, que eles agissem como senhores ou

país e não buscassem para si mesmos as coisas dos índios. A seu ver, somente dessa forma poderia ser assegurada a eficácia da doutrina e da colonização no Novo Mundo.

Para Acosta, o direito de governar e submeter os índios, encargo definido pela Igreja, era geral e aplicava-se não apenas aos já doutrinados, senão também àqueles que ainda não tinham tido contato com a religião. Ele ressaltava que esse era um direito justo e conveniente aos reis cristãos, desde que os indígenas contactados pelos espanhóis decidissem livremente aceitar a religião cristã e a soberania espanhola. Ele reconhecia que essa era uma prática não muito usada pelos espanhóis, pelos menos até aquele momento.

Como mostrei no capítulo anterior, no primeiro século da conquista havia prevalecido o emprego da força bélica, frequentemente de forma abusiva. Acosta informava que muitas autoridades espanholas argumentavam que o emprego da força teria sido a forma pela qual os próprios incas haviam usurpado o poder, submetendo os diversos grupos indígenas. Ele lamentava que essas fossem as bases pretendidas pelos espanhóis para assentar o direito de governo do príncipe cristão no Novo Mundo.

Contra o argumento de que o Império Inca era resultado da usurpação e da violência de seus dirigentes sobre a diversidade das nações indígenas que teriam existido, ele afirmava que não podia ser desconsiderado que aquele Império teria sido construído há menos de seiscentos anos da chegada dos espanhóis. Esse tempo seria suficiente para prescrever qualquer crime decorrente da ação violenta desses povos em seus processos anteriores de conquista. Senão, ressaltava o autor, “[...] desembocaremos necesariamente en un caos universal respecto a las relaciones humanas” (ACOSTA, 1984, p. 401):

Porque ¿qué reino o imperio hay que no deba en gran parte su primer origen a la violencia? No en vano que los antiguos llamaron a los reyes y a los tiranos con un mismo vocablo. En las behetrías o cualesquiera comunidades querer introducir el gobierno de algún príncipe extranjero sin contar con el consentimiento de la colectividad ciudadana o contra la voluntad unánime de todos los ciudadanos, si eso no es incurrir en tiranía, ya no sé en absoluto a quién se le deberá tener por tirano. (ACOSTA, 1984, p. 401).

Não se tratava, segundo ele, de negar a guerra justa e legítima como título especial e específico de domínio dos governantes cristãos. Em muitas partes no Novo Mundo, a

guerra se devera às injurias dos “bárbaros” ou às ofensas feitas à fé católica. Isso a justificava e lhe dava legitimidade:

Pero cuando se trata del título cierto y general, la autoridad de la Iglesia, el peligro de la fe y la salvación eterna de los indios mismos proporcionan a los príncipes cristianos estricto y justísimo derecho gobernar la comunidad cristiana. Y solo con esto les basta y les sobra. Así lo evidencian conjuntamente la razón y la experiencia de cada día. (ACOSTA, 1984, p. 401).

Ponderava, contudo, que existiam outros títulos inerentes ao domínio dos reis católicos no Novo Mundo, os quais precisavam ser lembrados naquele momento em que os espanhóis empenhavam forças pela colonização. Para cumprir o mandato e a missão que receberam de Deus e da Igreja, os reis deviam enviar ministros civis e pregadores seletos. Essa era uma das incumbências que os príncipes cristãos haviam assumido em face da grandeza da empresa. Tanto o êxito quanto o fracasso da administração civil e eclesiástica dos indígenas dependiam da escolha dos magistrados. Em qualquer dos casos, os eleitos deveriam ser os melhores cristãos:

En toda república el magistrado, es como dice San Ambrosio con términos muy expresivos, es como un pedagogo educador universal y como conductor y guarda incorruptible del derecho. Fácilmente se comprende así que el Gobierno y régimen civil es para el eclesiástico y espiritual tan necesario como el rigor y la disciplina del derecho natural lo son para la ley evangélica: si aquél no se observa, será imposible que se guarde ésta, como dice el mismo San Ambrosio. (ACOSTA, 1984, p. 403).

Essas autoridades, argumentava o autor, eram, afinal, a “[...] cabeza de los pueblos, pastores, guías, gobernadores, conductores, luz, espejo, ley viva [...]. ¿Quién podrá decir entonces cuánto depende de la integridad y fidelidad de ellos la salud y prosperidad de la república? Porque *como es el gobierna la ciudad, así son sus habitantes, y como es el juiz del pueblo, así también sus ministros*” (ACOSTA, 1984, p. 403-405).

Acosta baseava-se em argumentos de San Basílio: os que presidiam deviam designar e pôr à frente dos demais cidadãos governantes que estivessem acima de todos os

demais em prudência, constância e santidade de vida, a fim de que fossem tomados pelos demais como exemplo:

Porque los súbditos y gobernados suelen adaptar todas sus costumbres al modo de vivir de los que tienen las riendas del Gobierno. Resulta entonces que según sean los gobernantes, así terminarán siendo necesariamente todos los que los siguen, y según sean en cada Estado los dirigentes, así suele ser la mayoría de los restantes ciudadanos. (ACOSTA, 1984, p. 405).

O governante devia ter o máximo cuidado, confiando os cargos e os poderes públicos aos cidadãos melhores e mais capacitados, porque “[...] la ruina o el éxito [...] proviene y se consolida en función de los regidores y gobernantes, de los capitanes, de los juices y demás ministros de su majestad el rey” (ACOSTA, 1984, p. 405). Afinal, segundo o autor, era desta fonte que provinha a água, e se ela estivesse “[...] envenenada, no puede decirse hasta donde se extenderá el contagio y cómo hará imposible cualquier otro remedio” (ACOSTA, 1984, p. 405).

No caso das repúblicas já constituídas e consolidadas, mesmo que pudessem tomar medidas equivocadas, os que governavam tinham o auxílio das leis públicas, dos costumes pátrios e dos exemplos de muitas autoridades idôneas. Havia, finalmente, “[...] un cierto cauce y discurrir de las cosas, consolidado por la propia historia y tradición” (ACOSTA, 1984, p. 407). Nisso consistia o funcionamento fácil e tranquilo de uma coletividade, tanto no descanso quanto no trabalho e, se ocorria alguma mudança de rumo, o governante teria condições de resolver, “[...] como suele hacer el timonel cuando el mar está tranquilo y seguro” (ACOSTA, 1984, p. 407).

Entretanto, a situação era completamente distinta no governo e na administração do Novo Mundo, como comprovava sua experiência com os povos que habitavam o vice-reinado do Peru:

Todo es nuevo. No hay costumbres asentadas. Las leyes y el derecho, excepto el natural, no son firmes casi en absoluto. Las tradiciones y ejemplos de los tiempos pasados o no existen o más bien son detestables. Cada día sobrevienen casos inopinados. Las alteraciones y mudanzas son repentinas y peligrosas. Los fueros municipales o son desconocidos o no

están suficientemente consolidados para resolver los pleitos. Las leyes españolas y el derecho romano son opuestos en gran parte a los usos recibidos de tiempo inmemorial por los bárbaros. El estado mismo de la república es tan movable y vario, y tan heterogêneo en sí mismo, que lo que ayer era tenido por muy recto y provechoso, hoy, cambiada la situación, resulta lo más inicuo y pernicioso. (ACOSTA, 1984, p. 407).

Considerando que, em decorrência das mudanças de toda ordem, a situação da colônia era tão adversa e instável, era preciso prudência na escolha dos homens que fossem ocupar alguma função no governo, já que a eles estavam confiados todos os conselhos e em torno deles girava todo o auxílio, seja na paz ou na guerra. Dentre as qualidades necessárias a esses homens, Acosta ressaltava a sabedoria, a sensatez, a previsão, a integridade e a constância. De seu ponto de vista, essas entre outras qualidades eram fundamentais para aqueles que assumiam alguma função de governo.

Além disso, a colônia estava distante dos centros de poder, civil e eclesiástico, o que também requeria mais sobriedade por parte dos governantes locais; na opinião do autor, estando tão apartados da comunidade universal, tudo lhes parecia lícito e, nesse caso, os interesses pessoais dominavam. Num amplo campo, favorável à libertinagem e às paixões baixas, surgiam “[...] las sediciones y los tumultos, las matanzas y saqueos y la perturbación total de la república. El remedio para la colectividad resulta enteramente tardio, si llega” (ACOSTA, 1984, p. 409).

Era essa a situação do vice-reinado do Peru, tantas vezes agitado por alterações e guerras civis e movido cruelmente como mar de ventos contrários. Asseverava Acosta: “[...] la suma distancia de la autoridad y del poder supremo apenas da esperanzas de que lleguen a esta sociedad peruana las providencias y remedios que la sanen de sus dolências” (ACOSTA, 1984, p. 409). Por essa razão, ele entendia que, quando os governantes no Novo Mundo praticavam algum ato que depunha contra os interesses gerais da sociedade, pouco restava a ser feito. Aliás, mesmo as faltas leves dos governantes e pessoas principais convertiam-se em crimes perniciosos, sobretudo no que referia aos índios:

Hacen mucho mal a sus almas todavía tiernas, y los alejan de la religión cristiana con grave daño. Por un lado, las culpas de los magistrados públicos no pueden quedar ocultas. Como dijo el poeta trágico, todos los

vicios de la casa real están patentes. Y por otra parte, las mentes de los indios aún débiles y rudas, no saben juzgar de los cristianos y del mismo Cristo sino por lo que ven en los nuestros, sobre todo en los principales y que gozan de máxima autoridad. (ACOSTA, 1984, p. 411).

De tal modo, quem olhasse o estado variante e mutável das coisas do Novo Mundo e considerasse a distância da suprema autoridade teria que reconhecer que, para governar aquelas províncias em qualquer assunto, era necessário que o governante tivesse sabedoria, integridade e piedade. Ou seja, nessas novas terras o tratamento deveria ser semelhante ao descrito pelo papa Leão Magno em sua carta de felicitação ao Imperador Teodosio: “[...] los movia no sólo el espíritu del rey, sino también el del sacerdote” (ACOSTA, 1984, p. 413).

Acosta reconhecia que era muito difícil encontrar governantes qualificados e interessados no desenvolvimento da colônia e apontava como razão principal a natureza particular dos homens. Afirmava ele que a maioria dos espanhóis tinha migrado para a América em razão da pobreza e da escassez de suas casas. O impulso para que eles deixassem a pátria, os filhos e as pessoas queridas e enfrentassem os perigos do mar e das terras nas longas viagens para viver abaixo de novos céus era “[...] sólo el pensamiento de que van a lograr amplia compensación” (ACOSTA, 1984, p. 417). O principal motivo de terem empenhado grandes esforços no Novo Mundo foi, sem dúvida, a esperança de voltarem ricos à Espanha e poderem também ajudar os seus com sua *hacienda*, ou seja, “La preocupación principal es amontonar riquezas, y todo lo demás queda subordinado a ese único propósito” (ACOSTA, 1984, p. 417).

Desse modo, afirmava Acosta, tanto o governador quanto o conselheiro ou senador, o presidente ou vice-rei, incluindo os magistrados do mais alto ao mais baixo cargo, todos ambicionavam multiplicar apenas os seus interesses e *hacienda* e não mediam esforços para lográ-lo. Que esperar desses homens, indagava o autor?

Escoge,[...] de entre toda la plebe varones sábios y temerosos de Dios que vivan en la verdad y que odien la avaricia. Y aunque a los magistrados de Indias se les asignan copiosos salários, con que los hombres honrados se contentan, muchas veces la sed de volver

opulentos a la patria no puede saciarse por procedimientos justos. Así llega a ser verdad también en este campo lo que dice Salomán: El rey justo engrandece y levanta a la patria; el hombre avaro la destruirá. (ACOSTA, 1984, p. 417).

Acosta assegurava que essas críticas não eram feitas com o objetivo de afrontar os esclarecidos governantes das províncias do vice-reinado do Peru. Pelo contrário, se as fazia, era por entender que elas serviam como aviso e ponderação diante das dificuldades crescentes dos assuntos na América espanhola.

Essa questão a respeito dos interesses que instigavam os espanhóis a viver na América foi recorrente em vários autores da época, a exemplo de Bartolomé Hernandez, um importante ministro real. Segundo esse magistrado, um dos graves problemas enfrentados na administração da colônia tinha origem no fato de que eram enviados para as novas terras homens despreparados que, não conseguindo nenhuma posição de destaque na Espanha, viam na consecução de cargos no extremo do mundo um último recurso de promoção pessoal:

[...] ¿cómo somos los hombres que venimos a estas tierras? Somos como la hez de España, de manera que parece que hemos desembarcado aquí más para librarla a ella de basuras que para hacernos cargo de gobierno de estos pueblos. Basta fijarse en los tribunales de justicia, en las cátedras eclesiásticas e incluso en las propias residencias de los religiosos: cualquiera que hubiera podido obtener en España una magistratura, una presidencia u otro cargo directivo, ¿crees que aun así hubiera atravesado el oceano para buscar cargos de ese tipo en el extremo del mundo? De suerte que, excluidos de los mejores sitios, nos tenemos que conformar con los cargos de acá como la última y más despreciable posibilidad de promoción personal. (HERNANDEZ, 1572 apud ACOSTA, 1984, p. 465).

Crítica semelhante aparece na carta enviada pelo jesuíta Francisco Suárez ao Geral da Companhia de Jesus, Everaldo Mercuriano: “También importa grandemente que los religiosos que hubieren de venir acá sean gente muy escogida en letras y virtud, porque muchas veces embían acá las hezes y los que allá no se pueden valer con ellos sus superiores” (SUÁREZ, 1579 apud ACOSTA, 1984, p. 414).

Francisco de Toledo, igualmente, em seu memorial ao rei, afirmava-se insatisfeito com as qualidades dos homens que eram enviados da Espanha para o Novo Mundo, principalmente ao vice-reinado do Peru, que ele havia governado durante treze anos:

Los españoles en aquellas provincias serían muchos más de los que son, si se diese licencia para pasar a todos los que la quisieren; pero porque comúnmente se han inclinado pasar destos reinos a aquéllos hombres enemigos del trabajo, y de ánimo y espíritus levantados, y con codicia más de enriquecerse brevemente que de perpetuarse en la tierra, no contentos con tener en ella segura la comida y el vestido, que a ninguno en aquellas partes les puede faltar con el una mediana diligencia en llegado a ellas, siquiera sean oficiales o labradores, siquiera no lo sean, olvidados de si se alzan a mayores, y se andan ociosos y vagamundos por la tierra, hechos pretensores de ofícios y repartimientos; y así se tiene esta gente por mucho inconveniente para la quietud y sosiego de la tierra, y por esto no se da licencia pasar a ella, sino a los menos que se puedan, especialmente para el Pirú donde ha sido esta gente de mayor incoveniente, como lo han mostrado las rebeliones y desasosiegos que en aquellas provincias ha habido. (TOLEDO, 1855 apud ACOSTA, 1984, p. 415).

Se um dos grandes males cometidos pelos governantes espanhóis no Novo Mundo era apenas ter como meta a riqueza particular, o outro era retornar ricos para a Espanha:

Todos los gobernantes y jueces tienen puestas sus miras en volverse a España; a ello dirigen todos sus afanes, sus preocupaciones y sus alegrías. Las tierras de Indias la tienen sólo como algo ajeno y extraño. Y así se cuidan muy poco de lo que no aman nada. El daño que eso produce para la estabilidad y el progreso de los intereses públicos, es imposible decirlo. Entre las alabanzas y dotes necesarias a los que rigen una ciudad, pone el filósofo, en primer lugar, que amen el estado presente de la república. (ACOSTA, 1984, p. 417-419).

Acosta comparava os interesses de muitos espanhóis pelas terras americanas ao procedimento de chefes militares quando montavam um acampamento: eles se preocupavam com os acessos e as vias de comunicação e as demais necessidades relacionadas ao período de tempo em que criam operar em determinada região, porém, quando partiam, desmantelavam e arrasavam tudo: “Así a nuestros magistrados les basta que las cosas duren en buen estado el tiempo que ellos han de estar por acá. [...] Estas son

las dificultades gravísimas que ocurren en la gobernación de las Indias. Me temo que sean además incurables” (ACOSTA, 1984, p. 419).

A essas dificuldades acrescentava outra que, em seu entendimento, não era de menos importância para o governo do vice-reinado do Peru: os que vinham para as novas terras com o ânimo de se estabelecer não tinham sido conduzidos por soldados com a probidade de capitães e sim por peritos nas armas. A seu ver, a utilização desmedida das armas na conquista dos nativos tivera graves consequências para o desenvolvimento social na colônia, especialmente porque a última palavra em praticamente todos os assuntos foi dada por esse tipo de capitão e não pelo governo prudente.

Por isso, segundo Acosta, no tange ao Novo Mundo, os príncipes cristãos, os vice-reis ou seus representantes deviam pensar muitas vezes na escolha dos capitães para realizar novas expedições e “[...] escoger a los que sean piadosos, buenos cristianos, integros y temerosos de Dios y que tengan mucha cuenta con la salvación de los hombres. [...] Porque más se trata en realidad de extender la fe que de engrandecer la república” (ACOSTA, 1984, p. 421).

Concluía que, em toda provisão de cargos públicos no Novo Mundo, sobretudo quando se tratava de um primeiro contato com os indígenas, deviam-se colocar à frente “[...] varones insignes por su piedad y sabedoria” (ACOSTA, 1984, p. 423). Depois de procurados com a máxima diligência, uma vez escolhidos, eles deveriam ser estimulados com prêmios e honras a cumprir sua função com dignidade exemplar, embora o maior e mais prestigioso prêmio, a abundante recompensa de seus méritos em tão importante empresa, fosse a honra diante de Deus. Todos deveriam elevar orações a Deus, isso se realmente tivessem apreço e zelo pela salvação material e espiritual dos homens nas novas terras.

3. As atribuições do governante na sociedade

Na sequência, trato das atribuições do governante tendo em vista o ordenamento e a regulação das práticas sociais fundamentais à colonização sistemática das novas terras.

Dentre elas, como já mencionei, escolhi analisar três: a cobrança do tributo, a organização do serviço pessoal indígena e a adoção de medidas para combater os vícios existentes na sociedade. De meu ponto de vista, tal como nas demais questões que abordou, ao discutir tais atribuições, esse teórico mostrava o seu comprometimento com a nova forma de Estado que estava sendo configurado no Novo Mundo pela colonização: o Estado moderno. Isso torna possível afirmar, como mostrarei a seguir, que essa instituição assumia uma função formativa na época. Tendo em vista que o fim social de sua organização era servir aos interesses dos homens, fossem eles espanhóis ou indígenas, ao mesmo tempo, o Estado se tornava uma instituição formadora de uma nova ordem social, a burguesa.

3.1. O fim social da cobrança do tributo

A cobrança de tributos, uma das principais preocupações de Acosta devia ser considerada vital pelo governante, da mesma forma que a escolha de administradores competentes, prudentes e meritosos. Por isso, ele considerava que era necessário ter claras as razões pelas quais se deviam onerar os súditos com taxas, ou seja, era preciso debater as razões sociais da cobrança de impostos.

A administração da nova cristandade, afiançava o autor, pertencia aos reis espanhóis, a quem cabia, por preceito de Deus e da Igreja, proporcionar ministros capacitados que procurassem a salvação e o progresso dos índios, tanto na esfera civil quanto na espiritual. Esses governantes deveriam estudar as melhores ações para governar, bem como decidir qual seria e de quanto seria a contrapartida dos índios.

Primeiramente, posicionando-se no debate, Acosta orientava os governantes a não considerarem injusto que os índios contribuíssem com tributos para o seu governo espiritual e político, desde que fossem taxados com precisão e moderação. Baseando-se na doutrina dos estudiosos laicos e religiosos a respeito do governo e da cobrança de tributos públicos, ele argumentava que todos ensinavam que os assuntos coletivos deviam ser administrados com fundos oriundos de contribuições públicas.

Acosta utilizou como exemplo uma carta de Paulo enviada aos romanos na qual este destacava a importância do pagamento de tributos pelos súditos para a administração dos interesses públicos: “Es necesario, [...], que estéis sujetos no solamente por miedo al castigo, sino también por consciencia”. Afinal, os administradores públicos “Son ministros de Dios y le sirven en esto mismo” (ACOSTA, 1984, p. 425). Ou seja, por meio desse exemplo, ele procurava convencer os governantes de que os súditos deveriam pagar algum tipo de tributo, mas não por mero dever de obediência e sim por consciência, porque assim exigiam tanto o temor aos dirigentes quanto o temor a Deus. Logo, defendia que os súditos pagassem tributos por uma razão, a seu ver, justíssima: “[...] que los magistrados públicos son ministros de Dios y sirven al bien común y, por tanto, es justo que los sustenten y honren los súbditos. De ahí concluye que deben pagar lo que deben, sea tributo, renta o cualquier otra cosa” (ACOSTA, 1984, p. 427).

Com base também em um comentário de San Juan Crisóstomo, ele mostrava a importância dos magistrados para o bem das cidades:

Muchos bienes, [...], vienen a las ciudades por medio de los magistrados. Si los suprimes, la ruina será total y automática. No podrán subsistir ni las ciudades, ni los campos, ni las casas, ni el foro, ni otra cosa alguna. Todo caerá al suelo de un solo golpe y los poderosos se comerán impunemente a los más débiles. Por eso, desde los tiempos más antiguos el común sentir de los hombres ha establecido que todos mantegamos a los príncipes, porque dejan a un lado sus propios asuntos y se preocupan por el bien de todos. [...]. Si Pablo mando esto cuando los príncipes eram todavía gentiles, mucho más conviene que les presten esos servicios ahora que son fieles. (ACOSTA, 1984, p. 427).

Concluía: sendo a cobrança de tributo ratificada e respaldada tanto pelas autoridades sagradas quanto pelas profanas, não cabia defender a causa dos índios utilizando o argumento da ilegitimidade dessa exigência. Demarcando posição, ele considerava ser preciso definir os critérios quanto à quantidade, ao modo de cobrança e ao limite de sua extensão: “No es mi intención aprobar, [...] las inmoderadas exacciones, ni cerrar los ojos a la avaricia y rapacidad de muchos, que son la ruina de todo este reino y, para decirlo en

términos teatrales, la calamidad de la hacienda de los indios, porque lo que nos toca coger a nosotros, ella lo caza al vuelo” (ACOSTA, 1984, p. 429).

Quanto a esses aspectos, ele examinou os argumentos para três formas de cobrança.

A primeira era a de cobrar tributos dos povos indígenas a título de multas.

Inicialmente e estrategicamente, ele reconhecia que, quando uma cidade ou nação fosse submetida com toda justiça por força das armas, o vencedor poderia arbitrar uma soma de dinheiro a ser paga pelo derrotado. Essa era, segundo San Gregório, a razão principal e originária de todos os impostos: “Del pecado nació la penúria, madre abominable de la codicia. La codicia engendro guerras y de ellas nacieron los tributos. Entre los castigos impuestos por Dios, ninguno es más grave y amargo que los tributos” (ACOSTA, 1984, p. 431). Ou seja, era pensamento comum que os homens submetidos por direito de guerra ficavam obrigados ao pagamento de algum tipo de tributo, fosse contribuindo com a sua fortuna ou parte dela, fosse com sua liberdade.

No entanto, na sequência, contra-argumentava: esse procedimento não poderia ser aplicado na América espanhola. Os cristãos não podiam submeter os povos indígenas pela força das armas e, portanto, “[...] tampoco privarles de la libertad o imponerles tributos en castigo. Porque ¿en qué ofendieron los indios a los nuestros, cuando ni su nombre habían oído? Y vengar las ofensas contra Dios o los crimines contra la naturaleza no nos toca a nosotros, [...]” (ACOSTA, 1984, p. 431).

O segundo axioma era o da cobrança de tributos em troca do recebimento do Evangelho.

Acosta também contestava essa possibilidade, pois ela corresponderia a exigir pagamento dos indígenas por lhes ter administrado as coisas da fé, o batismo e o conhecimento de Cristo. Indignado, sustentava o autor:

Esa es una mentalidad totalmente sórdida, propia de hombres tan imprudentes como malvados que parece que subastan el Evangelio al mejor postor. [...] En nada en absoluto se diferencia ese modo de pensar del de aquel famoso Simón, salvo en que aquel malvado daba su dinero a cambio de la gracia, mientras que éstos quieren vender la gracia a cambio de dinero. No es, pues tolerable que en la tasación de los tributos se tenga en cuenta lo que los bárbaros van a conseguir en función del cristianismo.

Cristo nos manda dar gratis lo que gratis hemos recibido. (ACOSTA, 1984, p. 433).

A terceira proposta era cobrar tributos em contrapartida do solo e das terras que os indígenas habitavam e cultivavam.

Contrapunha-se o autor: somente podia ser exigido pagamento de tributo a um príncipe ou república quando os direitos de um particular proviessem de concessão ou transmissão pública de terras por parte do soberano. Se os súditos recebessem terras de seus senhores e os estrangeiros recebessem dos nativos, ambos estariam condicionados a pagar impostos ao rei. Foi desta maneira que toda a terra do Egito destinada a José teve a quinta parte da produção de cereais reservada perpetuamente ao Faraó. Com toda razão, poder-se-ia pactuar assim a quem entregava terras, exigindo como condição a contribuição perpétua de uma proporção da produção.

Situação distinta era a dos índios, ponderava Acosta. Território e pessoas foram ao mesmo tempo submetidos aos espanhóis, mas o motivo que determinou a submissão não se referia às pessoas (os indígenas) e sim ao interesse (dos espanhóis) pelo território. Assim, para Acosta, como as terras e seus produtos permaneceram sob o domínio dos antigos donos, estes nada deviam aos espanhóis pelo uso do solo. Nada receberam deles; ao contrário compartilhavam a sua:

No han ocupado ellos nuestra tierra, sino nosotros la suya. Ni ellos han venido a nosotros, sino nosotros los hemos invadido a ellos. Así pues, las tierras de los bárbaros quedan submetidas a los príncipes cristianos desde el momento mismo en que esos pueblos quedan submetidos. Pero nada deben los bárbaros por razón de suelo, ya que no lo han recibido de nosotros, sino que más bien lo han compartido con nosotros. E importa mucho distinguir si son los hombres que quedan submetidos en razón del suelo o si, al contrario, es el suelo el sometido por razón de los hombres. En este último caso las cosas no pasan al nuevo dueño, sino quedan del pleno dominio de los amos anteriores. (ACOSTA, 1984, p. 435).

Por conseguinte, concluía Acosta, seria totalmente injusto impor aos índios tributos conforme a qualidade e a quantidade de suas posses ou obrigá-los a pagar uma quantidade fixa.

Acosta reconhecia, no entanto, a necessidade de cobrar tributos para a sobrevivência da colônia e buscou no direito outras possibilidades. Raciocinando com o fato de que os soberanos indígenas do Peru foram sucedidos pelos reis católicos, entendia que, por direito, todos os campos, gados, pastos, minerais e as demais coisas dos índios passaram a pertecer a esses reis. Assim, se ficasse claro que os reis católicos lhes tinham sucedido com plena legitimidade e justiça, era ineludível que também com toda justiça e direito retivessem essas possessões, podendo tributá-las. Ademais, essa já era uma prática dos antigos soberanos (indígenas) que cobravam tributos dos seus súditos.

Assim, a crítica de Acosta, não incidia sobre o direito de cobrança, mas sobre a forma como isso era feito no vice-reinado do Peru, bem como à sua destinação. Discordando dos encaminhamentos que observava, considerava a cobrança abusiva e, portanto, ilegítima.

Ele descrevia o processo: primeiro, fazia-se um levantamento dos bens em cada província, desde roupas, gados maiores e menores, produção de alimentos e minerais; depois, contavam-se os índios determinando a soma que cada um podia pagar. Assim, cada um pagava uma quantidade fixa na proporção que podia. O pagamento era feito na forma de produtos da terra ou de prestação de serviços pessoais, descontando-se o necessário para o sustento da família¹⁰⁴.

Ressaltava o autor que as cédulas reais relativas ao tributo¹⁰⁵ proibiam severamente tomar dos índios aquilo de que necessitavam para se sustentar ou curar das enfermidades

¹⁰⁴ Sobre a forma de tributação realizada pelos espanhóis na América, Wachtel (2004) diz o seguinte: “Em cada *repartimiento* as obrigações eram calculadas de acordo com o número de contribuintes, e os índios eram responsáveis coletivamente pelo pagamento. No entanto, em decorrência do decréscimo demográfico, desenvolveu-se rapidamente uma discrepância entre as taxações originais e a população em declínio, como revelam os frequentes casos de litígio entre o *encomendero* e as comunidades nativas, especialmente logo depois de uma epidemia. Os índios solicitavam as autoridades uma revista para ajustar a taxa ao número efetivo dos sujeitos a pagamentos” (WACHTEL, 2004, p. 208-9). Segundo o autor, mesmo quando era feita uma reavaliação, o ônus ficava com os indígenas.

¹⁰⁵ Na lei 145 das **Ordenanzas...** de 1573: “A los indios que se reduxeren a nuestra obediencia y se repartieren se les persuada que en reconocimiento del señorío y jurisdiccion vniversal que tenemos sobre las Indias nos acudan con tributos en moderada cantidad de los frutos de la tierra según y como se dispone en el titulo de los tributos que desto trata y los tributos que asi nos dieren queremos que los lleuen los españoles a quien se encomendaren porque cumplan con las cargas a que estan obligados reserbandos para nos los pueblos cauceras y los puertos de mar y de los que se repartieren cantidad que fuere menester para pagar los salarios a los que han de gouernar la tierra y defenderla y administrar nuestra hazienda”. Prossegue na

que os acometiam ou para criar seus filhos e dotá-los para o matrimônio. Leis tão dignas e cristãs deviam ser louvadas com toda justiça. Também merecia aprovação o empenho do vice-rei em visitar as províncias, analisando os rendimentos e as conveniências de cada uma, de forma a levantar os produtos que os índios poderiam dar com mais comodidade, e impedindo que se cobrasse deles um valor que excedesse às suas possibilidades. Mais ainda, era aceitável que os indígenas que não estavam impedidos por idade ou por falta de saúde ou porque desempenhavam cargos públicos contribuíssem de alguma maneira para o fundo comum, pagando tributos. Todas essas coisas deviam ser enaltecidas conjuntamente.

Considerava, por outro lado, que, embora tal forma de obtenção de tributo fosse até certo ponto louvável, era necessário levar em conta as razões sociais da cobrança. Começando seu raciocínio pela distinção entre a possibilidade de pagar e o dever de pagar, ele conduziu a crítica para os abusos na forma da cobrança dos tributos e na destinação dada aos valores recebidos.

Para Acosta, muitos pautavam seus argumentos naquilo que os índios podiam pagar e não na razão pela qual deviam fazê-lo. Ponderava que, sem dúvida, era necessário ter em conta a primeira situação e não exigir deles aquilo que não podiam cumprir, mas era necessário também esclarecer a razão pela qual deviam pagar, já que os espanhóis queriam tirar dos índios o que era de propriedade deles. A lei da justiça ensinava que, para exigir algo de alguém, era necessário que esse alguém pudesse e tivesse a obrigação de dar. No caso dos indígenas peruanos, a cobrança seria injusta igualmente: o outro não podia e não devia pagar.

Para ele, os índios tinham a obrigação de compensar de alguma maneira os espanhóis em razão do governo e da administração com que estes os beneficiavam. Completava: “Pero de ahí no se sigue que los índios tengan que pagar sólo todo lo que puedan o, por decirlo con palabras más suaves, que paguen sólo todo lo que les sea cómodamente posible” (ACOSTA, 1984, p. 441). Ou seja, não deviam dar tudo o que

lei 146: “Si para que mejor se paçifiquen los naturales fueren menester congederles ynmunidad de que no paguen tributos por algun tiempo se les conçeda y otros preuilegios y exenciones y lo que se les prometiére se les cumpla”.

podiam para satisfazer interesses alheios aos seus, ou, em outros termos, apenas os interesses dos espanhóis.

Propunha ele, ao final, que se examinasse com profundidade esse procedimento ou essa prática comum de exigir tributos dos indígenas, porque o fato de se considerar apenas o que e o quanto podiam pagar não só era inaceitável, senão daninho. Mesmo assim, no entanto, para a maioria, essa forma parecia justa e legítima:

La pregunta que yo me hago es ésta: Si se propone este modo de contribución en España o Francia u otras naciones de Europa de forma que a cada uno se les exija lo que cómodamente pueda dar, ¿por qué parecerá injustísimo y lleno de iniquidad, y si se aplica a los indios, justo y santo? ¿Por ventura a los pobres indios su ignorancia y debilidad los hace de otra condición? ¿En qué se diferencian entonces de los esclavos, de quienes se exige todo lo que puedan dar de si, por aquello de que lo que el esclavo adquiere lo adquiere para su señor? Supongamos que se somete a los indios en razón de guerra justa y se les condena como castigo a pagar impuestos. En ese caso, ¿qué mayor carga se les podía imponer que la de obligar a cada uno a dar lo que pueda? Lo que uno no puede dar ni al mayor tirano se le ocurre nunca exigirselo. (ACOSTA, 1984, p. 443).

A questão para o autor era que os espanhóis tivessem em mente que a legitimidade do pagamento de tributo pelos indígenas decorria de uma obrigação compensatória, sem dúvida, mas com a finalidade de implantar ações de governo e de administração que beneficiassem os novos súditos, tanto no âmbito civil quanto no religioso. Não se tratava, como muitos pensavam, de utilizar esses valores em benefício próprio. Ou seja, a questão principal era a razão social do pagamento do tributo: era preciso ficar evidente que sua finalidade era o benefício geral da sociedade, não apenas o dos espanhóis.

Outra questão polêmica abordada por Acosta dizia respeito à imposição de tributos mais graves aos índios para impedir que eles se entregassem à ociosidade. Muitos concordavam que, para resolver essa questão, era mais conveniente sobrecarregá-los de impostos. O argumento era o de que os indígenas compunham uma nação de indolentes e preguiçosos e, caso não fossem forçados ao trabalho para ter com que pagar os impostos, passariam a vida em ocupações tidas como irracionais. Ademais, os índios não se

preocupavam em “[...] aumentar la hacienda ni miran por su porvenir” (ACOSTA, 1984, p. 443) Contentavam-se com o sustento de cada dia e se entregavam à indolência.

Acosta reconhecia que o trabalho, o negócio e a ocupação permanentes em suas *grangerias y tratos* era certamente muito proveitoso aos indígenas e que eram necessários para organizar a convivência na sociedade. Por esta razão, os príncipes do Império inca haviam tido agudo engenho e juízo excelente, centrando no trabalho a mais importante e duradoura preocupação de seu governo. Inclusive, quando não estavam ocupados nas tarefas de primeira ordem, colocavam seus homens para trabalhar em coisas supérfluas. Quem conhecesse suas instituições e forma de governo se surpreenderia com as coisas contadas pelos anciãos: “[...] a unos les mandaban recoger una cantidad determinada de larvas y piojos; a otros los ocupaban con todo rigor en remover rocas de un lado para outro” (ACOSTA, 1984, p. 445).

Acosta não desconsiderava, pois, a importância de se manter os índios constantemente ocupados, realizando uma atividade produtiva, antes a reiterava. Além do mais, segundo o autor, eles eram de índole servil e, como já advertia a sabedoria divina, “Envia, [...], al esclavo al trabajo, y que no esté ocioso, porque la ociosidad enseña muchas maldades” (ACOSTA, 1984, p. 445). Pautando-se em Aristóteles, ele declarava que a ociosidade tornava os servos insolentes, portanto, as razões para submeter povos “bárbaros” ao trabalho eram não somente convenientes, mas também aceitas desde tempos remotos.

Entretanto, afirmava que a pergunta a ser feita era outra: “¿Para quién deben trabajar, para quién granjear, en provecho de quién servir?” (ACOSTA, 1984, p. 445). Sobre essa questão, asseverava que o domínio dos reis se diferenciava do dos tiranos, pois aqueles não buscavam sua própria utilidade no governo dos súditos e sim a de toda a sociedade:

No hay que hacer los indios lo que el colmenero que no deja en los paneles más miel que la que basta para sustentar a las abejas, de manera que no se mueran, y la demás se la quita. Ni tampoco hay que pelarlos al rape como ovejas a las que se les corta el vellón de manera que sólo dejamos a salvo las raíces para que vuelvan a criar lana otra vez. Dejemos, pues, al margen y a salvo todo lo que una prudente caridad tase como necesario para los que están al frente de su gobierno político y espiritual.

Todo lo demás que sacamos a los indios bajo pretexto de su salvación y bienestar es manifiesta rapiña. Mucho me temo que no pocos que se jactan de Catones o Mucios, y condenan severamente las costumbres de los bárbaros y tratan de corregirlos, no sean más que faraones. Si se quitan la máscara de censores incorruptibles con que tan severamente increpan a los indios, diciéndoles: *sois unos vagos*, resultará que no son más que otros Nabucodonosores que todo lo roban, y obligan a los desdichados indios a vivir en dura esclavitud. (ACOSTA, 1984, p. 445-447).

Questionava-se Acosta: que homens avaros e inumanos jactavam pela salvação dos índios, quando, na verdade, ambicionavam mais a própria fortuna, serviam mais ao seu proveito particular do que ao bem público? A que regra, então, deveriam se ater aqueles que quisessem taxar os índios em razão da justiça? Respondia ele que a única conhecida e aceita pelos teólogos, que a ratificavam sem reservas, era aquela proposta por Santo Tomás, o qual, a seu ver, havia tratado acertadamente da lei humana:

A la hora de legislar, y sobre todo cuando se trata de leyes onerosas, se ha de tener en cuenta ante todo el fin que se persigue, y solamente se ha de imponer las cargas que encajan en dicho fin, y a la hora de repartir las cargas conseqüentes, hay que atenerse a un criterio de igualdad proporcional. Siempre que se sobrepasan esas medidas, estamos evidentemente ante una ley que hay que calificar de injusta. [...] La razón humana está completamente de acuerdo con esse dictamen. (ACOSTA, 1984, p. 453).

Concluía, então, que duas questões deviam ter em mente aqueles cuja incumbência fosse estabelecer a matéria tributária. Da parte dos índios, deveria ser exigido apenas aquilo que pudessem dar comodamente e com facilidade. Da parte dos espanhóis, o que fosse cobrado dos índios deveria ser proporcional e conveniente aos benefícios que lhes seriam concedidos. Era isso que apontavam vários estudiosos laicos e religiosos, como Santo Tomás, que afirmava ser lícito impor os tributos necessários para atender ao interesse da coletividade:

[...] yerran gravemente los que consideran a los indios como fincas o rebaños a los que hay que esquilmar todo lo que se pueda, con tal que no se los agote del todo, sino que tanto el campo como el rebaño se los mantenga para ulteriores aprovechamientos, y todo ello lo consideran

como ganancia honesta y enteramente legítima. Es evidente que los que así se portan, se equivocan de forma muy grave. No te vas a poner a contar a los indios de tu encomienda, y como de propiedad propia sacar de ellos lo que quieras. Al contrario, cuanto recibes de ellos, en tanto lo recibes en cuanto que tu en reciprocidad les das algo de lo tuyo. Y si no cumples con esa condicion, cuanto tu te sacas es gran injuria y ofensa. (ACOSTA, 1984, p. 453).

Da mesma maneira que o médico e o advogado, com toda a justiça, cobravam do enfermo e do cliente honorários pelo trabalho e pela dedicação profissional, também o *encomendero* devia receber do índio (o tributo) pelo serviço que lhe devia prestar. Aos soldados que tomavam a si a tarefa de defender a pátria eram subministrados víveres e soldos com encargo de fundos públicos; logo, de todos os cidadãos seria exigido com justiça que contribuíssem para o fundo comum, cuja finalidade era defesa da pátria. Sem dúvida, não seria lícito cobrar imposto sem medida com o pretexto de manter os militares, mas restringir-se ao necessário para alistar e manter os soldados e oficiais. O mesmo deveria ocorrer com os tributos de um modo geral. Somente seria lícito cobrá-los ou aumentá-los naquilo que fosse necessário ao fim social ordenado.

Acosta se perguntava: qual era a finalidade do tributo a ser cobrados dos índios? Respondia: “El fin que dicta la razón es prover los ministros necesarios para la salvación y buen gobierno de los indios; que no falten y que gocen del honor y reputación convenientes” (ACOSTA, 1984, p. 455). Esses ministros eram de duas classes, como já foi mostrado neste trabalho. Os espirituais ou pastores de almas, que procuravam a salvação dos índios¹⁰⁶, e os civis. Os ministros seculares deveriam receber os tributos dos indígenas como contraprestação por suas atribuições no governo daquelas comunidades “[...] en el campo estrictamente político y civil” (ACOSTA, 1984, p. 457).

Um grupo de pessoas que deveriam ser orientadas quanto à finalidade social para a qual se destinavam os tributos era o dos *encomenderos*. Por isso, Acosta discorreu sobre as atribuições que lhes cabiam, alertando sempre para a relação entre os tributos e a qualidade dos serviços oferecidos aos índios.

¹⁰⁶ Os ministros espirituais serão tema do quarto capítulo da tese.

Começou pela questão da finalidade da formação cristã dos indígenas que estavam *encomendados* aos espanhóis. Ele incluía nessa condição tanto aqueles que já professavam a fé cristã quanto os que ainda eram infiéis. Afirmava que a mais importante atribuição dos *encomenderos* era a de contribuir para formar indígenas na doutrina da fé e nos novos costumes:

Han sido dados como padrinos, ayos y nodrizas a los que son todavia tiernos y pequeños en la fe. Todos están de acuerdo en esto, los doctos y los ignorantes, los experimentados y los que no tienen práctica. Con esta ley y con esta condición encomienda o rey los indios a los nuestros, y en los encomenderos descarga su conciencia en este punto, como lo atestiguan las palabras usuales de la concesión. Esta es una carga que rara vez entendien los propios encomienderos. (ACOSTA, 1984, p. 473).

Como já mencionado, pela lei da concessão, o rei outorgava direitos e atribuía deveres e obrigações aos *encomenderos* em sua relação com os indígenas, mas aqueles nem sempre cumpriam essa tarefa com o devido zelo. Em muitas ocasiões, o trabalho prestado e o tributo pago pelo indígena aos espanhóis não eram entendidos como uma compensação pelas obrigações e deveres do governo em relação a eles, mas simplesmente como um prêmio em razão da conquista. Assim, de uma relação que devia ser pautada na equidade e no direito forjava-se a iniquidade, o dano e a injustiça:

¿Quién, cuando ve que los indios se los ofrecen y entregan como premio por los servicios prestados, no se pone a pensar al instante en los trabajos, gastos y peligros que lo han puesto al borde de la muerte, y no le parece poco cuanto pueda sacar de ellos? [...] De suerte que el interés y provecho que percibe del trabajo y tributo de los indios, él no cree que haya que medirlos en función de los deberes que con ellos tiene que cumplir y de los servicios que les tiene que prestar, sino a tenor de los trabajos que ya ha pasado. De ahí nacen las rapiñas, las crueldades y violências contra los más indefensos; de ahí surgen las mantanzas y la codicia que nunca sacia. Los dueños de indios se aferran a la presa, proclaman a grandes voces sus méritos pasados y se desprecupan de sus deberes para el día de mañana. (ACOSTA, 1984, p. 465).

Embora entendesse que, na divisão das *encomiendas* indígenas, era justo ter em conta as façanhas e os méritos dos conquistadores, o autor não concordava que se

aumentassem os trabalhos e os tributos sem relacioná-los proporcionalmente aos benefícios prestados a esses povos. Nesse sentido, qualquer cobrança monetária de caráter civil ou eclesiástico seria em razão de direitos ou deveres a ser cumpridos e não do que fora realizado no passado. Assim, o espanhol que negligenciasse o ofício que lhe fora *encomendado* e não cumprisse com seus deveres deveria ser punido, independentemente de méritos antigos, conforme prescrevia a lei da *encomienda*:

[...] que los que no cumplen con esta obligación que se les ha encomendado, cometen un crimen grave por el que se hacen reos de la eterna maldición, *porque hacen la obra de Dios fraudulentamente*. Pero están obligados a restitución, porque sin cumplir en nada la tarea por la que se han instituído las encomiendas, sin embargo han percibido los tributos. No solamente obran contra la caridad cristiana, sino que atentan además contra la justicia social. (ACOSTA, 1984, p. 473).

Como determinava a lei, os *encomenderos* que fossem negligentes e descuidados e não se empenhassem em reparar seus danos podiam e deviam ser removidos de suas *encomiendas* e ser substituídos por outros. Ademais, para que o próprio rei tivesse a consciência tranquila, não era nem conveniente nem prudente que uma pessoa indigna desempenhasse um cargo de tanta importância na colônia.

Perguntava Acosta: quais seriam as atribuições e obrigações do *encomendero* na colônia em se tratando da instrução cristã e da formação de novos costumes entre os indígenas?

Respondo brevemente y con verdad que en nuestros días los encomenderos están libres en gran parte de esa molestia y solicitud. Los obispos han tomado sobre si, y no sin razón, el cuidado de señalar y enviar los sacerdotes doctriñeros. A los encomenderos les toca pagarles fielemente el estipendio señalado por las autoridades correspondientes. ¿Y si notan que los sacerdotes son remisos y negligentes, malvados, deshonestos o avariciosos y rapaces? [...] ¿y si advierten que la grey del Señor sufre daños graves por la incúria y malicia de los pastores? Entonces la fidelidad que deben a sus encomendados les obliga a denunciar esos fallos a los obispos y, en cuanto dependia de ellos, deben procurar con todo esmero que se atienda a las necesidades de sus protegidos de la mejor manera posible. [...]. Si lo cumplen así asiduamente, y a pesar de todo no consiguen nada, por lo menos

quedarán libres de toda responsabilidad en ese terreno y no se les pedirá cuenta de ella al príncipe de los pastores cuando venga a juzgar. (ACOSTA, 1984, p. 475 e 477).

Conforme afirmei anteriormente, à medida que o Estado ia incorporando mais profissionais, segundo as distintas áreas das atividades humanas, as funções do *encomendero* também iam sendo redefinidas, redirecionadas e tornando-se mais restritas. No caso da formação dos índios, os *encomenderos* iam sendo substituídos pelos bispos, que assumiam a obrigação de nomear os sacerdotes (ou missionários), cabendo a cada *encomendero*, nesse caso, apenas supervisionar o trabalho nos termos já determinados pelas autoridades. Considerando que, no período, estava ocorrendo uma reorganização da forma de governo e de arrecadação do tributo, os *encomenderos* deviam, ainda, pagar assiduamente o valor devido aos doutrinadores e denunciar ao bispo aqueles que não cumprissem com suas obrigações. Assim estariam agindo com esmero no atendimento das necessidades de seus protegidos.

No entanto, se inexistissem nas comunidades indígenas sacerdotes doutrinadores para instruir na fé, administrar os sacramentos e desempenhar as demais funções eclesiásticas, conforme determinavam os Concílios provinciais, ou se, por alguma outra razão, o *encomendero* fosse negligente em suas obrigações ou, ainda, não fosse garantida a assistência religiosa aos indígenas, o tributo deveria ser devolvido ao indígena:.

Pero si se da el caso de que no haya ningún párroco (lo mismo da que sea por negligencia del encomendero o por escasez de sacerdotes o por desidia del obispo), entonces el encomendero tiene la obligación de devolver a los indios absolutamente todo, hasta la última moneda, de cuanto debía pagarse al párroco. Y no puede destinar esa cantidad a otros usos a juicio de cualquiera, o por cualquier pretexto emplearla en otra cosa. (ACOSTA, 1984, p. 477).

Acosta afirmava que, apesar de muitos manifestarem dúvida sobre esse assunto, nenhuma razão plausível havia para tal. O tributo pago pelos índios aos *encomenderos* era destinado prioritariamente à contratação de ministros espirituais que lhes dessem assistência religiosa, como ordenavam as cédulas reais. Caso contrário, independentemente

da causa, esse estipêndio deveria voltar inteiro aos que o haviam dado. Acosta argumentava: caso um negócio baseado em adiantamento de dinheiro não fosse bem cuidado, independentemente de o contratado ter culpa ou não, o contratante exigiria a devolução do valor investido e não consentiria que, contra sua vontade, esse valor se destinasse a outros usos. O mesmo deveria ocorrer com o tributo recebido do índio.

Era certo que tanto os *encomenderos* quanto os párocos doutrinadores tinham uma tarefa específica e peculiar a cumprir com os indígenas fiéis e infiéis. Por isso, precisavam se convencer de que essa tarefa não se caracterizava somente pelo ato de caridade e sim pela “[...] obligación que les impone su oficio” (ACOSTA, 1984, p. 485). A tarefa consistia, como já mostrei, em assegurar os meios para que os índios, inclusive os infiéis, alcançassem a salvação. Para isso, os *encomenderos* deveriam chamá-los com diligência à graça do Evangelho, instruí-los na fé e educá-los nos bons costumes. Afinal, dizia Acosta, todos aqueles que desejassem e fossem dignos deviam ser admitidos na comunidade da Igreja.

A *encomienda* havia sido estabelecida na América por razões materiais e religiosas. Se os índios cumpriam com seu dever, trabalhando em proveito dos espanhóis, também estes deviam cumprir com o seu dever para com aqueles. Em suma, teriam que dirigi-los com a máxima autoridade e assiduidade, afastando-os da idolatria e conduzindo-os aos bons costumes e à fé:

Para esto os han sido encomendados, para que ellos os sirvan en vuestro provecho en lo que se refiere a este mundo terrenal y vosotros dediqueis el máximo cuidado a mirar por sus almas en la que se refiere a la vida eterna. Si, pues, ellos cumplen con vosotros lo que deben, ¿por qué vosotros no cumplís también con ellos vuestro deber? En suma, téneis que amonestarlos con la máxima autoridad y asiduidad, apartalos del error de la idolatria y conducirlos a la fe. Así lograréis que Dios omnipotente se muestre misericordioso con vosotros. (ACOSTA, 1984, p. 487).

Agindo com autoridade e assiduidade, os *encomenderos* saberiam determinar o que podiam licitamente receber dos índios encomendados, fiéis ou infiéis, e o que, por sua vez, deveriam proporcionar em troca.

Outra atribuição dos *encomenderos*, além de promover a educação e a salvação dos indígenas *encomendados* (fiéis e infiéis), era de natureza política e civil:

Cuando unos señores concretos reciben indios en encomienda, se les encarga también con gran esmero que no solamente cuiden de los pueblos que les han sido confiados en lo que toca a la educación para la fe y salvación eterna, sino que les asistan además benigneamente en las desgracias de esta vida, siempre que necesiten de su patrocinio en ese terreno; y que se atengan a la idea de que la tarea que se les ha encomendado respecto a los nuevos cristianos es la de verdaderos padres. Deben, pues, mirar por su bien temporal y político y defenderlos con todas sus fuerzas contra las injurias de los hombres y los avatares del tiempo. Los nobles de España deben por estricto derecho a sus vasallos defensa y protección, y por ese título les cobran las rentas. Pues de la misma manera, aquí, en las Indias, los encomenderos están obligados a tener en toda ocasión y lugar un cuidado especial de los indios a ellos confiados. Y si algo más pueden hacer, mejor. Igual que le padre de familia tiene que mirar por su casa y los suyos. (ACOSTA, 1984, p. 491).

Assegurando aos índios a assistência no campo material e político, além da defesa e da proteção, a *encomienda* contribuiria para conservar e promover a colonização e angariar novos adeptos para o Evangelho.

Após ter discutido os deveres e as obrigações dos *encomenderos*, seja na cobrança dos tributos seja na forma de governar e tratar os índios, Acosta concluía com uma advertência aos juízes dos foros civil-temporal e religioso-espiritual na colônia: os critérios a ser utilizados na fixação dos valores deveriam corresponder à finalidade social desses tributos:

Es preciso que los jueces de ambos fueros, [...], conozcan al dedillo las causas que he indicado, por las que los indios han sido encomendados al cuidado de los españoles. Los legisladores, cuando conozcan con exactitud y sabeduría todos los pormenores de las instituciones creadas, podrán determinar con precisión los tributos que cada pueblo de indios debe pagar a los encomenderos y los demás servicios que han de rendir. Y para hacer esto sin vicio ni error, habrán primero averiguar cuánto y de qué especie sean las cosas que con toda comodidad pueden servir de base para la tributación. Después, una vez establecidas las cargas en proporción debida, habrá que ver qué parte de todo ello deben asignar a los encomenderos, habida cuenta de la carga que se les impone. Todo ello tendrán que medirlo y delimitarlo con equidad y prudencia, para que,

como dice el Apóstol San Pablo, la tolerancia e indulgencia para con unos no sea causa de tributación para los demás. Así pues, a la hora de tasar e imponer tributos, el gobernante sabio deberá tener en cuenta conjuntamente las posibilidades económicas de los indios y las tareas y obligaciones de los encomenderos. También Aristóteles pondera y acentúa lo importante que es, para salvaguardar la integridad de la patria, el tener muy en cuenta conjuntamente las posibilidades económicas y las contraprestaciones políticas al imponer tributos y al aumentarlos o rebajarlos. [...] Esta actitud parece que la han tenido en cuenta, con razón varios gobernantes nuestros. (ACOSTA, 1984, p. 495).

3.2. A regulamentação do trabalho tendo em vista as necessidades da sociedade

Acosta dissertou também sobre as atribuições do governante quanto às relações de trabalho na América espanhola, especialmente quanto à utilização do serviço pessoal indígena. Afirmando que o tema era difícil e árduo, mas de suma importância, começou por definir os termos. Entendia por “[...] servicio personal cualquier beneficio que un hombre puede obtener del trabajo y tareas de outro” (ACOSTA, 1984, p. 507)¹⁰⁷. Nessa reflexão, ele ressaltou a importância de os espanhóis observarem a regulamentação das práticas de trabalho tendo em conta as necessidades da sociedade.

Começando pelo tipo de relação de trabalho a ser estabelecida, ele declarava que os índios não estavam sujeitos à escravidão, pois eram completamente livres e donos de si. Desse ponto de vista, tanto pelos costumes quanto pela razão e pelas leis públicas, posto que nenhuma injustiça eles haviam cometido contra os espanhóis, não podiam ser convertidos em escravos por direito de guerra. Acosta fundamentou-se em Aristóteles para discutir essa questão, esclarecendo que não se tratava da forma geral de submetimento

¹⁰⁷ Desde a ocupação das primeiras ilhas por Cristovão Colombo, como mostra Solórzano Y Pereyra, houve a necessidade dos *servicios y trabajos* indígenas encontrados abundantemente nas terras americanas. Para que a empresa colonial pudesse ser levada adiante, o trabalho indígena era essencial. Seja na extração do ouro e da prata seja nas atividades agrícolas e pecuárias, nos trabalhos domésticos, etc., esse trabalho era necessário para que o colono realizasse o *provecho* nas novas terras e promovesse sua *conservación*. Por essa razão, solicitaram a Colombo que repartisse indígenas para acudir a empresa: “[...] y él lo hizo; porque le pareció por entonces conveniente, é inescusable” (PEREYRA, 1972). Essa prática foi se estendendo para outras regiões à medida que os espanhóis decidiam conquistá-las e ocupá-las. Dessa prática, a terra concedida pela coroa por tempo determinado ao colono denominou-se *encomienda* e a este *encomendero*.

apresentada por esse filósofo, mas da escravidão civil e legítima que, por direito de gentes, submetia os vencidos aos vencedores. Nesse sentido, na compreensão do autor, os índios eram livres, sendo, por conseguinte, “[...] una iniquidad privarles del fruto natural de su trabajo y sudores” (ACOSTA, 1984, p. 509).

Nesse assunto, dizia Acosta, pecavam frequentemente os *encomenderos*, os *corregidores* e os próprios párocos, os quais, muitas vezes, usavam indevidamente o serviço pessoal indígena, seja não pagando o salário ou pagando injustamente, seja não respeitando os turnos de trabalho, além de expor essa mão de obra a condições insalubres. Para ironizar o não pagamento de salário ele se utilizava da Sagrada Escritura: por se tratar de um ato demasiado *inhumano y desusado*, julgara que nem seria preciso abordá-lo. Os textos sagrados tratavam dos problemas causados por aqueles que, de alguma maneira, atrasavam, diminuía ou fraudavam o pagamento do suor alheio. Combatia, assim, a prática de muitos *encomenderos*, que, alegando o fornecimento de alimentos, roupas e um pequeno pedaço de terras aos indígenas, não lhes pagavam salário: “[...] nadie me venga, [...], con cuentos alegando que suministra al otro alimentos que de seguro están ya rancios o vestidos que llevan ya un año de usados, o que le ha dejado para su provecho un trocito de tierra. Todo lo ve Dios, justo juez, que se ofrece sin reserva alguna incluso como testigo en favor del pobre” (ACOSTA, 1984, p. 511).

Na proposta do autor, os governantes deveriam adotar a concepção de trabalho remunerado. Quanto ao justo valor da remuneração, mencionando que alguns manifestavam dúvidas a esse respeito, ele lembrava que a lei já determinava o preço na maioria dos casos; não havia, portanto, que buscar outro intérprete. Concluía: se, por alguma razão, não se cumprisse o valor legal, era rapina; se a lei fosse omissa em alguma situação, as partes deveriam buscar a ajuda de pessoas boas e prudentes e de estimação comum para assinalar os limites do contrato ou também buscar o mútuo acordo (entre aquele que oferece seu trabalho e aquele que contrata). Isto, sempre que não houvesse rastro de fraude ou violência.

Acosta manifestou-se também sobre outra forma de trabalho determinada pela lei e bastante usual: o *encomendero* poderia receber certo número de índios para cuidar do gado,

cultivar o campo e fazer a sementeira em troca do valor do tributo. Para o autor, esta prática em si não encerrava nenhuma injustiça se fosse considerada realmente a proporção exata da quantidade de prata ou de roupa ou de qualquer outra espécie que tinham de entregar. No entanto, ele considerava injusto que, nessa contraprestação de serviço, os índios fossem sobrecarregados de maneira desigual. Nesse caso, seria conveniente “[...] fijar turnos, y descontar de los tributos de cada uno de los servicios que ha prestado, de forma que otros no medren a costa de lo que él sudó” (ACOSTA, 1984, p. 513). Seria importante também tomar medidas para que os índios, apesar dos turnos de trabalho, não descuidassem de “[...] sus propios asuntos y necesidades primarias” (ACOSTA, 1984, p. 513).

Sua concepção, portanto, era a de que “[...] que al hombre libre hay que darle el salario justo por su trabajo” (ACOSTA, 1984, p. 513). Contrapondo-se aos que perguntavam acerca da natureza do trabalho, se realmente devia ser livre e de nenhuma maneira forçoso, ele se posicionava: quando se força o homem livre, ele *ya no es libre*. Aquele que arrastava o outro ao trabalho forçado praticava injúria porque impor o outro à força era tê-lo na categoria de escravo. Considerava, no entanto, o peso da perspectiva inversa: “[...] si se ha de condescender con la condición y voluntad de los bárbaros, nunca se hará obra ninguna, nunca se llevará a término nada. Entregados a la ociosidad, los indios no darán ni golpe, y ni aun en lo que para ellos necesitan se moverán a trabajar. Algunos, si no les empuja la fuerza o el miedo, no harán nunca nada” (ACOSTA, 1984, p. 513).

Havia algumas situações, segundo Acosta, em que se tornava necessário obrigar ou submeter o indígena ao trabalho.

Uma delas era quando se tratava de realizações para seu próprio benefício e interesse, a exemplo de edificar seu próprio povo ou suas casas, levantar igrejas, cultivar os campos e as demais tarefas de utilidade pública ou particular. Todos na sociedade, pelas circunstâncias de guerra ou de paz, tinham a obrigação de cumprir com esses deveres. Sem dúvida, tais trabalhos eram de utilidade pública e particular e, como não podiam ser realizados somente pela mão do espanhol, era lícito exigir que todos dessem sua contribuição. Além do mais, segundo entendimento do autor, espanhóis e índios na América formavam uma mesma sociedade.

Outra era quando os espanhóis não queriam fazer determinados trabalhos, por considerá-los pesados, como, por exemplo, cavar a terra, retirar escombros, fazer ladrilhos, levar cargas, preparar a cavalaria e os demais serviços que não podiam faltar “[...] sob pena de que desaparezca en breve toda forma de convivencia organizada” (ACOSTA, 1984, p. 515). Nesse caso, se os índios não se prestassem espontaneamente a esses trabalhos, era lícito e honesto obrigá-los.

Segundo o jesuíta, alguns defensores dos índios opunham-se à ideia de forçá-los ao trabalho.

[...] hay algunos tan patrocinaores de los indios que afirman seriamente que se les hace injuria grave si se les fuerza; y de los españoles dicen que se sirvan a sí mismos, como se hace en España, o si todos quieren ser nobles, que no coman ni beban; como dice el Apóstol, el que no trabaje que no coma. Y a quien esto se le haga duro, dicen, que deje la tierra que ocupó por codicia y no por conveniencia de sus habitantes originários, y se vuelva a la estrechez de su terruño en España. (ACOSTA, 1984, p. 515).

Acosta entendia que, apesar de essa opinião parecer honrada ou estar de acordo com o discurso político engajado de então, era de fato um disparate e continha muitas dificuldades. Era possível e provável que muitos espanhóis pudessem realizar aqueles serviços, pois nem o nascimento nem a educação que receberam eram incompatíveis com eles e a esperança de enriquecer-se podia impulsioná-los nesse sentido, mas ele levantava uma questão vital que precisava ser respondida:

[...] ¿cuántos son realmente esos hombres en comparación con la cantidad ingente que sería necesaria? Y ordenar que esto no se haga o que los nuestros se vuelven a sus tierras, ¿quién no ve que sería apagar la luz de la fe y la religión en estas regiones? No es, pues, justo condenar la costumbre y norma que tienen y guardan todas las ciudades de la Indias: asignar para esas necesidades el número de indios que sea necesario y, si no quieren obedecer, obligarles a la fuerza. (ACOSTA, 1984, p. 515).

A questão para Acosta, como exposto acima, era assegurar aos índios, como a qualquer homem, “[...] salario conveniente por su trabajo y se les exijan esas prestaciones a costa del menor perjuicio que sea posible para la salud y hacienda [...]. Que se cumplan

turnos justos de trabajo entre ellos, no sea que [...] la tolerancia e indulgencia para con unos sea causa de tribulación para los demás, sino que trate a todos por igual” (ACOSTA, 1984, p. 515-517).

Considerando essas condições, não via o jesuíta que o uso da força fosse algo injusto nem motivo de agravo aos indígenas. Ele se dizia convencido disso por três fatores. Primeiro, era uma ideia aceita por muitos homens *doctos y virtuosos* que desde o princípio essa seria a maneira de se organizarem tais comunidades. Segundo, este já era um costume antigo dos reis incas, muito antes de os espanhóis aqui chegarem. Terceiro, o direito natural dispunha que as partes fossem obrigadas a colaborar na conservação do indivíduo, da família e da sociedade.

Ademais, assegurava o autor:

[...] la muchedumbre de los indios y españoles forma una sola e idéntica comunidad política, y no dos entidades distintas entre si. Todos tienen el mismo rey y están sometidos a unas mismas leyes. Un mismo tribunal los juzga a todos, y no hay un derecho para unos y otro para otros, sino para todos el mismo. Por tanto, los trabajos que los indios prestan a los nuestros no hay que pensar que lo hacen para extranjeros y extraños, punto que tal vez a algunos ha extraviado, sino para conciudadanos. Y aunque la arcilla se combina mal con el hierro, [...] ambos ingredientes forman conjuntamente los mismos pies de nuestra estatua. Por consiguiente no hay que asombrarse de que algunas veces el hierro comprima a la arcilla. Lo que hay que desear es que no la haga añicos y la destruya. (ACOSTA, 1984, p. 517-519).

Segundo o autor, o governante deveria atuar sempre com base nas necessidades sociais. Interpretando a teoria de Aristóteles a respeito dessa questão, ele afirmava que, numa comunidade, todos deviam dar sua contribuição ao bem comum, realizando serviços manuais ou intelectuais, conforme a aptidão de cada um. A única condição era que uns e outros se ajudassem: “[...] y uno preste sus ojos para ver y outro los pies para caminar” (ACOSTA, 1984, p. 519).

Acosta afirmava que, se alguma situação de injustiça havia no uso do serviço pessoal indígena, e havia de fato, isso se devia aos abusos cometidos pelos espanhóis: quando pagavam o salário mais baixo do que o justo ou mandavam os índios trabalhar mais

do que permitiam suas forças ou ainda quando o retinham no trabalho mais do que o tempo estabelecido. Essas práticas deveriam ser impedidas na raiz, pois, “[...] son injustas y han nacido más de la malicia de los hombres que de ningún verdadero derecho. Nunca la buena fe ha podido llevar a esos resultados, que sólo se explican por perversión humana y costumbres corrompidos” (ACOSTA, 1984, p. 519).

Acosta analisou também o serviço prestado pelos indígenas na extração de metais preciosos. A seu ver, as condições de trabalho nessas minas eram particularmente dramáticas. Frequentemente as minas estavam em locais praticamente inacessíveis e inabitados e, para trabalhar nelas, os indígenas precisavam deixar suas propriedades e sua família. Em decorrência das muitas horas de trabalho realizadas em condições inapropriadas e dos acidentes frequentes, além da alimentação inadequada, esses homens normalmente contraíam doenças e acabavam perdendo a vida¹⁰⁸. O autor considerava que esse tipo de trabalho era uma “[...] injusticia contra la libertad de los indios, puesto que se les obliga a servir al lucro ajeno a costa de tantos inconvenientes personales suyos, abandonando su tierra y sus hijos” (ACOSTA, 1984, p. 529). Por outra parte, raciocinava que, se essa atividade não fosse explorada, “[...] toda promoción y organización pública de los indios cae por los suelos. Ese es el objetivo que buscan los españoles con tan grandes périplos por el mar. Esa es la razón por la que negocian los mercaderes, proceden los jueces e incluso muchas veces los sacerdotes predicán el Evangelio” (ACOSTA, 1984, p. 531).

Também nesse caso cabia ao governante público inteligente e com espírito religioso, segundo o autor, utilizar a força da lei, ordenando que os exploradores fossem moderados nas questões que envolviam o serviço pessoal indígena e promovessem o bem-estar físico, espiritual e material desses trabalhadores. Considerando a utilidade desse serviço na extração dos metais preciosos para os interesses da colonização, o governante tinha a atribuição de atender os índios nas questões espirituais, contratando os párocos para realizar as missas e os rituais cristãos e também instruí-los nos rudimentos da fé; de

¹⁰⁸ Conforme o autor, não apenas o trabalho nas minas apresentava condições inapropriadas: “¿Y qué vamos a decir cuando se trata de la explotación del mercurio? Solo con respirar, aunque sea ligeramente, los vapores que exhala la combustión en sitios cerrados, produce lamuerte instantánea. ¿Y para qué vamos a hablar de las pesquerias de perlas?” (ACOSTA, 1984, p. 529).

promover as condições necessárias à preservação de sua saúde física e mental, evitando que eles emigrassem, especialmente aqueles acostumados a climas mais amenos e que tinham dificuldades para se adaptar a lugares de climas contrários, e que fossem forçados a realizar trabalhos imoderados, além de providenciar para que não faltassem “[...] alimentos convenientes para los sanos, y remédios y el alivio necesario para los enfermos” (ACOSTA, 1984, p. 537). O governante deveria ainda providenciar condições para que “[...] no se deja de tener algún interés y preocupación por suas propias haciendas, sino que se compensa con precio justo un trabajo tan duro” (ACOSTA, 1984, p. 535-537) e “[...] que el trabajo se reparta cómodamente por turnos convenientes, a fin de que no se vean forzados contra su voluntad a estar demasiado tiempo ausentes de sus pueblos, y no caiga todo el peso sobre una provincia, mientras otra está siempre mano sobre mano” (ACOSTA, 1984, p. 537).

Para o autor, se os governantes observassem essas condições, que já estavam estabelecidas na legislação e no pensamento de muitos homens sábios, e fossem tolerantes com os indígenas, não seria necessário abandonar o comércio e a produção de riquezas e, por conseguinte, o trabalho religioso na colônia. Se, porém, não considerassem essas condições e continuassem tratando os indígenas como escravos, pouco podia ser esperado em termos de ordenamento na colônia, tanto no âmbito civil quanto no religioso.

3.3. O combate aos vícios que prejudicavam os interesses sociais

Além de destacar a importância de haver administradores qualificados com clareza da razão social da cobrança dos tributos e da regulamentação das práticas de trabalhos, Acosta propôs também que os governantes e administradores civis fossem responsáveis pelo combate e pelo controle dos vícios humanos que prejudicavam a sociedade. Considerando que o combate aos vícios entre os indígenas seria de grande utilidade para os interesses da colonização, ele propôs alguns meios para torná-lo eficaz.

Suas observações a esse respeito são importantes, especialmente porque a maioria dos estudos que, na atualidade, de alguma forma, tratam do combate desencadeado pelos jesuítas às práticas comuns dos indígenas, tende a julgar esses missionários como aculturadores, desprovidos de interesse por aqueles povos, etc. De minha perspectiva, tanto na discussão a respeito das qualidades necessárias ao governante na colônia, da necessidade e legitimidade da cobrança dos tributos e da regulamentação do trabalho quanto na discussão sobre os meios de combater os vícios, o autor manifestou sua preocupação com a sociedade. No caso dos vícios predominantes na colônia, sua proposta era combater fundamentalmente aqueles que, de alguma forma, comprometiam os interesses da nova sociedade que ali estava sendo organizada.

Assim, como procedia na análise de qualquer questão, ele salientou os elementos que, a seu ver, favoreciam ou dificultavam a ordenação das relações sociais. Baseava-se em Aristóteles, segundo o qual, nas nações bárbaras, os vícios proliferavam tanto que convertiam o homem em fera. Reinterpretando essa tese, Acosta afirmava que, com certa razão, o filósofo atribuiu tais hábitos ao excessivo calor ou frio das regiões, porém, a seu ver, o mais frequente e exato era que esses vícios decorressem dos costumes. Atrair, pois, esses homens selvagens e enfurecidos e acomodá-los ao trato civil e político era o primeiro cuidado do governante. Afirmava ele que seria em vão ensinar o divino e celestial a quem não cuidava nem compreendia o humano.

Diversas medidas, algumas das quais já vinham sendo implantadas no vice-reinado do Peru, contribuiriam, a seu ver, para a formação de costumes civilizados, o que corresponderia ao estabelecimento de uma nova forma de sociedade:

Aprovecha mucho para este fin la convivencia habitual con los nuestros; aprovecha toda forma de cultura humana y el respeto a los ancianos; aprovechan las reuniones en ciertos días y lugares, y el castigar con penas y afrenta la negligencia, lo mismo que proponer prêmios y honra para lo bien hecho. También es bueno nombrar directivos y supervisores a los más dotados y selectos de todos. Hágase una planificación de los pueblos y domicilios, de forma que no hagan sus chozas al azar y sin concierto, como madrigueras de conejos, a fin de que su vida esté de manifiesto y no les sea permitido buscar los escondrijos. En cuanto sea posible y lícito, hay que destruir de raíz esa forma de vivienda súcia y sin ninguna

separación, donde duermen mezclados marido y mujer, el hijo y la hija, el Hermano y el huésped, y hasta el perro y el cerdo, todos revueltos. Vivir así es causa de que no haya ni rastro de pudor ni de respeto a los padres y de que se desprecie a la familia e incluso al sexo en función de un desenfreno de caballo que sin pudor alguno se precipita sexualmente sobre lo primero que encuentra. (ACOSTA, 1984, p. 539 e 541).

Segundo ele, embora alguns desses objetivos não pudessem ser alcançados em pouco tempo, os governantes deviam ter em mente que, com empenho, podiam lograr implantar “[...] una nueva forma de ser entre esos hombres” (ACOSTA, 1984, p. 541).

A maior dificuldade enfrentada pelos espanhóis no tratamento com os indígenas era encontrada entre os adultos de idade avançada, dizia Acosta. Muitos deles, estando aferrados a modos de vida bastante peculiares, rechaçavam a interferência dos espanhóis. Em decorrência disso, Acosta considerava que, se tivesse algum interesse pelas questões dos índios, o governante deveria pôr todo seu empenho e esforço na educação das crianças e dos jovens, já que nela residia a possibilidade de mudar os costumes: “Las posibilidades de enmienda habrá que lograrlas en la población de corta edad, es decir, a través de una esmerada educación de niños y jóvenes. En esa tarea deben poner todo su empeño y esfuerzo los gobernantes, si es que tienen alguna preocupación de las cosas de los índios” (ACOSTA, 1984, p. 541-543).

Salientava que todos tinham por certo este axioma: “[...] según sean los fundamentos sobre los que se construye y educa a la juventud, así será el edificio de la futura sociedad en su totalidad” (ACOSTA, 1984, p. 543). Baseados nessa opinião, alguns defendiam a criação de escolas como esboço e semente da Igreja, a exemplo de residências anexas permanentes que, com o tempo, poderiam ser transformadas em colégios, principalmente para os filhos da nobreza indígena. Nessas instituições, os jovens índios ficariam aos cuidados e direção de mestres espanhóis e teriam especial garantia de vida e experiência. Assim, apartados dos demais, alguns índios aprenderiam os costumes e a língua espanhola e poderiam logo ser mestres e líderes entre os seus. Apesar da dificuldade de sua implantação, por pouco êxito que se pudesse obter, essa tática não deixava de ter importantes vantagens.

A educação, especialmente das crianças e dos jovens, também era umas das preocupações do vice-rei Francisco de Toledo, que, no **Memorial de 1578**, enviado ao Rei quando já havia deixado o Peru, tratou dessa questão, ressaltando, sobretudo, o papel dos dirigentes indígenas. Considerando que os indígenas normalmente tomavam os maiores como exemplo, defendia como conveniente a fundação de colégios, principalmente nas maiores cidades, com a finalidade de educar e catequizar os filhos dos caciques:

Y porque tengo por muy sin duda que los que más fruto han de hacer en dichos indios son los caciques y curacas que tuvieron, cuyo ejemplo siguen y seguirán siempre, mande y di orden que fundasen dos colégios, uno en el Cuzco para los indios de la sierra y otro para los de los llanos en Lima, donde se criasen y adoctrinasen los hijos de los caciques, los cuales dejé empezados a edificar y S. M. los mando ahora favorecer. (TOLEDO, 1578, apud ACOSTA, 1984, p. 542).

Em **Carta Real de 1578**, enviada a Francisco de Toledo, consta: “Bien nos ha parecido la orden que decís que se debería dar para que en esa ciudad y la de Cuzco se hiciesen casas donde se criasen y enseñasen en las cosas de nuestra santa Fé Católica los hijos de los caciques, para que tomando Buenos principios y doctrina, estirpasen del todo el rastro que ha quedado de sus ídolos y antiguas costumbres” (apud ACOSTA, 1984, p. 542).

Na **Cédula Real de 1580**, foi enfatizada exatamente a importância de se investir na educação das crianças indígenas, especialmente na dos filhos dos caciques, seus futuros governantes. Essas crianças deveriam ser enviadas a colégios onde deviam aprender não apenas a doutrina cristã, mas também formas de convivência social adequada aos novos interesses que estavam se estabelecendo na colônia. Além da língua indígena, o castelhano também deveria ser utilizado no processo de ensino:

Para que los hijos de caciques, que han de gobernar a los indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fé Católica, se fundaron por nuestra orden algunos colégios en las Provincias del Perú, dotados con renta que para este efecto se consigno... y en las ciudades principales del Perú y Nueva España se funden otros, donde Sean llevados los hijos de los caciques de pequeña edad y doctrinen en christiandad, buenas

costumbres, policía y lengua Castellana, y se les consigne renta competente a su crianza y educación. (apud ACOSTA, 1984, p. 543)¹⁰⁹.

É importante frisar que essa ideia de se criar instituições específicas para cuidar da educação das crianças, não se restringia à colônia. Como sabemos, nessa mesma época, autores renomados ligados a distintas correntes do humanismo renascencista europeu compartilhavam tal pensamento¹¹⁰.

Sem dúvida, a criação de instituições educativas voltadas para atender à infância moveu os interesses de renomados autores e homens de governo tanto na Europa quanto na colônia durante o século XVI, mas, em se tratando do Novo Mundo, também se dava relevância à educação dos adultos. Sem desconsiderar as dificuldades comumente elencadas a respeito da educação do homem adulto, Acosta não deixou de descrever os cuidados que a ela o governante cristão deveria consagrar. Ressaltava o autor que, em face das enfermidades e dos vícios dos índios, o governante comprometido com a sociedade não poderia de forma alguma deixar de lado uma questão tão vital quanto a da formação de novos costumes.

Dos vícios comuns entre os indígenas peruanos, os mais destacados por Acosta foram: a embriaguez, a idolatria, a superstição, a indolência, a servilidade, a poligamia, a falta de pudor relacionada ao corpo, especialmente no caso das práticas sexuais, as festividades constantes, os jogos, os sacrifícios humanos. Ponderava ele que, de todos esses vícios, nenhum havia se propagado de forma tão sólida e perniciosa, sendo de difícil solução, como o do consumo demasiado da bebida alcoólica. Sobre a embriaguez, afirmava o autor, aqueles que por experiência conheciam bem as coisas do Novo Mundo, “[...] afirman que no se puede adelantar nada en religión, ni en ninguna forma de organización, si no se extirpa de los indios este mal tan arraigado en sus tierras” (ACOSTA, 1984, p. 545).

¹⁰⁹ Essa **Cédula Real** já havia sido promulgada em 1550, sendo destinada ao vice-reino de Nueva España.

¹¹⁰“Imperioso mesmo é ou não existir escola ou apenas haver escola pública. Este último sistema se revela mais adequado ao atendimento coletivo. Bem mais cômodo sujeitar muitos pela disciplina sob o comando de um único preceptor do que levar a termo uma educação personalizada. Nem por isso está em questão tanger manadas de asnos ou de bois e, sim, educar, liberalmente, seres livres. Tarefa, aliás, tanto mais árdua quanto sublime” (ERASMO DE ROTTERDAN, s/d., p. 69). Cf. Vives, Mórus e Lutero.

Observava Acosta que o vício da bebida não era novo e nem exclusivo dos indígenas das Índias espanholas, no entanto, causava assombro o quanto arraigado estava entre eles, não sendo raros aqueles que depreciavam a sobriedade. Sua alimentação era de ínfima qualidade e quantidade, sendo que, em sua maior parte, eles não conheciam a gula; já no tocante à bebida, eles não tinham controle.

Concluía o autor que os indígenas, ao beber, não buscavam apenas o prazer, mas, acima de tudo, sua própria desgraça, dado que o consumo incontrolado causava danos irreversíveis à mente daqueles homens. Afirmava que os próprios indígenas se jactavam do quanto era “[...] dulce esa penumbra que embota los sentidos y esa noche que se esparce por el cérebro” (ACOSTA, 1984, p. 549). Assim, beber dias e noites era tido como “[...] su mayor felicidad y [...] su principal culto y religión” (ACOSTA, 1984, p. 551).

A bebida, segundo ele, era utilizada em todos os seus ritos. Idólatras, eles cultuavam seus deuses com grande licenciosidade e desenfreno no beber, dedicando-lhes hinos noturnos, bailes impudicos e cheios de balbúrdia. Sacrificavam os próprios filhos, não respeitando a vida, além de macular o matrimônio. Logo, no entendimento do autor, “[...] la embriaguez debemos considerarlo no como un simple vicio de un hombre en particular, sino como una peste de toda la sociedad. Peste que por su frecuente repetición y por su duración ha alcanzado la mayor fuerza y extensión” (ACOSTA, 1984, p. 553).

Assim, ele combatia a embriaguez porque ela era malévola não só ao indivíduo, mas também à sociedade, além de excluir os homens do reino de Deus. Lembrava São Ambrósio, que já havia sentenciado que dela (da embriaguez) decorriam graves danos ao corpo, aos costumes e à fé. Também São João Crisóstomo tinha tido a mesma opinião:

No son pocas, sino muchas y graves, las enfermedades de alma y cuerpo que engendra el uso inmoderado del vino: desata la guerra de las pasiones, introduce en la mente una tempestad de locos pensamientos y vuelve las fuerzas corporales más flacas y muelles. No se deshace y diluye tan progresivamente la consistencia de la tierra azotada sin cesar por aguas abundantes, cuanto se reblandece y debilita y empequeñece el vigor do cuerpo a fuerza de trasegar vino continuamente. (ACOSTA, 1984, p. 555).

Parecia verossímil a opinião de muitos de que os excessos da bebida fossem razão, dentre outras, do elevado número de mortes precoces de indígenas no Peru, principalmente nas serras próximas ao mar, as quais, em tempos passados, tinham sido habitadas por numerosos bárbaros, mas, naquele momento, estavam despovoadas, parecendo um deserto. Era de opinião de que o alto contingente populacional de outrora se devia ao fato de seus habitantes terem sido mais moderados no consumo da bebida. Assim, o decréscimo da população, fato que preocupava em demasia os espanhóis, devia-se, em grande parte, ao desenfreno no uso da bebida, incitado, em grande medida, pelos próprios espanhóis.

Para Acosta, era inadmissível que um rei “bárbaro” (inca) e ademais idólatra tivesse conseguido refrear seus súditos, ao passo que os espanhóis, os primeiros que deviam corrigir a corrupção dos costumes, tinham, ao contrário, provocado um crescimento disparatado das bebedeiras:

Paso por alto los tumultos diarios, las taras y muertes derivadas de tales francachelas, cosa que ha llegado a ser familiar a los indios y a los esclavos negros procedentes de Etiopía. Yo mismo vi a dos medio borrachos salir de la taberna, y por causa de apenas un maravedí, acometerse y con una misma espada atravesarse uno al otro ambos, sacándola dos veces del cuerpo herido con la rabia de herir al otro. Al final, en el mismo instante, cayeron los dos exánimes en tierra. [...] Añade que la embriaguez, aun la ya digerida y superada, hace estúpido el sentido del hombre y embota gravemente la agudeza de la inteligencia y la embrutece, y produce el olvido de todas las cosas, y, como dice Plinio, es la muerte de la memoria. ¿Para qué vamos a describir el hedor del aliento, la fealdad de los gestos, los andares vacilantes, la temeridad en decir cualquier disparate, la repelente suciedad del cuerpo y la demás inmundicia y asquerosidad, que hace que en breve el hombre parece que se ha convertido en una bestia? (ACOSTA, 1984, p. 557).

Prejuízos e danos, afirmava, podiam ser encontrados em todo tipo de embriaguez, porém em nenhuma parte aconteciam tão descomunalmente como nas festas desses “bárbaros”. Nessas festas, o furor da embriaguez levava-os a praticar obscenidades e crimes nefandos:

Cantan solenemente, se juntan indistintamente personas de toda edad, sexo y parentesco. Beben a porfia, cubas enteras se vacían sin dar tiempo a respirar. Se arman conjuntos de baile de lo más elegantes y danzan hasta

que Baco los tumba por el suelo. Pasan veladas enteras en el paroxismo de la locura y del más desvergonzado desenfreno. Todo está permitido frente a cualquier persona en razón de las sagradas leyes de la borrachera. De ahí surgen las aberraciones que a cualquier ser humano le da vergüenza contar. No se perdona a las doncellas, no se repeta ni a la madre. No hay diferencia ninguna entre los cónyuges. La pasión hace furor incluso para con otros varones, y hombres con hombres cometen las mayores torpezas. (ACOSTA, 1984, p. 561).

Por isso, ele atribuía às autoridades civis a responsabilidade pelo combate e pela proibição dessas festas que, de seu ponto de vista, produziam grande dano à vida humana. Ainda que não se pensasse em nenhum tipo de lei divina e não se impusesse nenhum castigo aos crimes, “[...] solamente por los perjuicios que la embriaguez causa a la sociedad, debería todo legislador y magistrado combatirla y extirparla con la máxima diligencia” (ACOSTA, 1984, p. 559).

Ele reconhecia que todos os homens prudentes estavam de acordo quanto à necessidade de controlar esse mal tão pernicioso para a vida humana, mas afirmava que não havia unanimidade sobre a maneira de fazê-lo. Para alguns, o uso da bebida alcólica deveria ser suprimido por completo entre os índios e uma das formas de fazê-lo seria a aplicação de penas altíssimas aos fabricantes e consumidores. Acosta desqualificava essa proposta. Apoiando-se em São João Crisóstomo, afirmava que não se tratava de suprimir o uso da bebida e sim de frear o consumo abusivo. Para ele, o problema não estava na bebida propriamente, mas no homem que a consumia abusivamente:

Por esa misma razón habría que mandar que no hubiera dinero, para combatir la avaricia; ni telas preciosas, para combatir la ostentación. Incluso habría que sepultar a las mujeres, para que los hombres no se exciten con su deseo. Es más, hasta nos tendríamos que arrancar los ojos y cortar la lengua, para que no cometamos tantos pecados. No hay nada tan santo ni tan bien ordenado por Dios que no pueda la malicia humana torcerlo, abusando de ello para su propio daño y perdición. (ACOSTA, 1984, p. 569).

A seu ver, a bebida tomada com sobriedade e decência era saudável ao corpo e alegrava o espírito. Nesse caso, a bebida tomada pelos índios tinha também a sua utilidade e não podia ser depreciada. Proibir por completo o seu consumo seria oprimir os índios com

uma carga intolerável, dizia. Ninguém podia negar que a sidra (bebidas feitas de raiz de cacau ou qualquer outra substância) dava robustez aos bárbaros que já estavam acostumados a ela. Ademais, “[...] es de todo punto inhumano querer privar a esa clase de hombres pobre y desvalida, y que no tiene otro pracer, de este único alivio y apoyo en la vida” (ACOSTA, 1984, p. 569).

A questão, para Acosta, era conseguir o controle no ato de beber. No velho mundo cristão, como ensinava Santo Agostinho, esses males da embriaguez não precisavam ser corrigidos com aspereza ou medidas violentas: “Hay que enseñar y no tanto mandar; hay que amonestar y no tanto amenazar. Así es como hay que proceder cuando los que pecan son mayoría. Sólo hay que tomar medidas severas respecto a los pecados de unos pocos” (ACOSTA, 1984, p. 569).

Ressaltava Acosta que, em face de homens livres e de temperamento moderado, bastava a ação digna e ponderada do sacerdote, que podia se apoiar mais na razão do que na lei, mais na doutrina do que no poder público. Já no caso das bebedeiras dos indígenas no Novo Mundo, os meios deveriam ser outros. Seus costumes eram totalmente distintos e seu gênio era de natureza servil, não sendo possível corrigi-los apenas com palavras: geralmente não as obedeciam. Os exemplos, as advertências e as admoestações sacerdotais deviam ser utilizadas, mas, “[...] como en caso de las úlceras persistentes, ese pus hay que raerlo con medicina más amarga. Es necesaria la intervención del poder civil, es necesario castigar seriamente a los borrachos. Si no se actúa con el rigor de la ley, será predicar inutilmente a sordos” (ACOSTA, 1984, p. 571).

Muitos reclamavam das dificuldades para realizar tal empresa, já que o consumo desenfreado de bebidas ocorria tanto no âmbito público quanto no privado. Acosta considerava que, no último caso, embora também eles cometessem excessos, não se devia proibir o consumo nas residências particulares. Como já mencionado, a preocupação maior de Acosta era com a sociedade e por isso ele reiterava que as bebedeiras públicas fossem reprimidas severamente e suprimidas pela raiz: “Non sólo porque son la fuente principal de donde manan daños innumerables y gravísimos, sino también por el mal ejemplo y escancalo con que aruinan a toda la coletividad” (ACOSTA, 1984, p. 573).

Concluía que o governante deveria dedicar todo esforço e diligência para erradicar as bebedeiras públicas, utilizando penas severas quando necessário. Todos deveriam estar convencidos “[...] de que no podrán infundir en las almas de los indios ni rastro de religión ni de disciplina cívica, si no cierran el paso a la embriaguez, que es la fuente de todos os males” (ACOSTA, 1984, p. 579).

Assim, para Acosta, cabia aos governantes ou juízes especiais atuar nos povoados indígenas e executar as leis que coíbiavam as bebedeiras, entre outros crimes. Considerava que todo o trabalho seria inútil se aqueles que praticassem algum delito contra a ordem pública não fossem punidos com severidade. Como os povoados, em sua maioria, estavam afastados das principais províncias onde residiam os magistrados, tornava-se importante designar representantes com autoridade e que fossem temidos e respeitados pelos indígenas. Essa tarefa, a seu ver, não cabia aos sacerdotes, especialmente quando se tratava de sancionar condutas particulares atroz. Tampouco se podia confiá-la aos *encomenderos*, já que os índios recorriam frequentemente às autoridades públicas para se defender de injustiças praticadas por aqueles. Nesse caso, entendia como oportuna a nomeação de *corregidores* particulares que fossem “[...] dotados de sentimientos profundamente cristianos y de gran templanza de espíritu, y com razón se espere que favorecerán de todas las maneras a la religión” (ACOSTA, 1984, p. 581).

Os *corregidores* de índios seriam muito necessários: primeiro, para fazer cumprir as leis e moralizar os costumes, sobretudo no que tange às bebedeiras que levavam os bárbaros a cometer bestialidades, sacrilégios e atos supersticiosos que desonravam e ofendiam o soberano e a Deus; segundo, para defender os débeis contra os poderosos, reprimir os curandeiros indígenas, impedir as insolências dos *encomenderos* e a submissão dos indígenas a trabalhos excessivamente duros e injustos; terceiro, para acostumar os índios ao trato humano, à disciplina cívica e para espantar a *hez* dos espanhóis que esgotavam os índios; finalmente, para que os índios não deixassem de cumprir os serviços de utilidade.

Concluindo essa discussão a respeito dos dirigentes civis, Acosta alertava-os para, no governo e na administração dos novos súditos, agir sempre em colaboração com os

representantes da Igreja. A seu ver, “Todo se podrá conseguir se ambas as espadas van unidas y se guardan dentro de la misma vaina. Por el contrario, nada pertuba tanto la religión y la doctrina moral, nada arruina tanto ni la echa por tierra como la rivalidad y lucha entre lo sagrado y lo profano” (ACOSTA, 1984, p. 591).

4. ACOSTA E O PAPEL DO MISSIONÁRIO NA FORMAÇÃO DOS INDÍGENAS

Qué es, por tanto, lo que conviene enseñar a estas gentes nuevas, a estos pueblos rudos en la fe y en qué forma se puede lograr su asentimiento (tal es el fin principal del catequista). (ACOSTA, 1987, p. 173).

Neste capítulo, com base na obra **Educación y Evangelización**, analiso a proposta de Acosta quanto ao papel do missionário na formação dos indígenas peruanos. Em primeiro lugar, teço algumas considerações sobre a construção social da autoridade missionária no século XV. Em segundo, examino os atributos que ele considerava vitais ao desempenho do missionário, especialmente o domínio do idioma, a suficiência de conhecimento e a integridade de vida. Por último, suas principais atribuições: instruir os índios na doutrina, nos sacramentos e na moral cristã.

Procuro mostrar que o jesuíta reservou espaço especial para a competência teórico-prática dos missionários na tarefa de educar e evangelizar os indígenas. De minha perspectiva, como já foi reiterado, ao estabelecer o perfil que o missionário deveria ter para conduzir o ensino da doutrina, dos sacramentos e da moral cristã, ele tinha como finalidade contribuir para a ordenação e na regulação das práticas sociais na América peruana.

1. A formação da autoridade missionária na América espanhola no XVI

Como já foi dito, o missionário era o principal destinatário de Acosta na obra que examino nesse capítulo. Mas quem era essa autoridade e qual a sua importância para a sociedade colonial? Em termos abstratos, pode-se afirmar que ele era o mestre – o doutrinador, o catequista, o pregador –, cuja função era transmitir os fundamentos da fé e da moral cristã aos nativos. Isso, porém, não expressa seu real significado, sendo importante, portanto, situar, mesmo que em linhas gerais, a importância que essa figura social foi adquirindo à medida que os espanhóis solidificavam a empresa colonizadora.

Logo que recebeu a notícia de Colombo, a primeira providência da coroa espanhola foi legalizar a intervenção nos territórios descobertos, amparando-se no princípio da autoridade papal sobre terras possuídas por infiéis, conforme vimos nos capítulos anteriores. Em 1493, a Espanha obteve do papa Alexandre VI duas bulas, que autorizavam tanto a posse de todas as terras descobertas e a descobrir a mais de cem léguas a Oeste das Ilhas dos Açores quanto a submissão de “[...] sus habitantes y moradores y convertirlos con el auxilio de la divina misericórdia a la Fe Católica” (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1989, p. 53). Uma das obrigações a que se comprometia a Coroa era a de enviar para aquelas terras “[...] varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adocrinar a los indígenas y habitantes dichos em la Fe Católica e imponérseles en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia en todo lo antedicho [...]” (apud LÉON, 1973, p. 130).

Dessa forma, desde o início, o empreendimento espanhol na América revestiu-se de intenso sentido religioso, mas sempre teve um caráter eminentemente prático. Segundo Borges (1986), o dever moral de evangelizar os novos territórios não se limitava a conduzir os habitantes ao abandono de suas antigas crenças ou ao conhecimento superficial da doutrina católica, “[...] porque o cristianismo era más que una religion; se trataba de una forma de vida, de unas costumbres y usos propios: era una cultura” (BORGES, 1987, p. 226).

A questão que se punha era: como veicular o conteúdo dessa cultura entre povos nativos completamente alheios aos seus fundamentos? No início, os religiosos acreditavam que a simples tradução e a transmissão dos rudimentos da cultura cristã fossem suficientes para que os indígenas dela se apropriassem. Logo, contudo, foram se dando conta de que a empresa missionária entre os nativos dependeria de ações mais específicas devido às idiossincrasias, à tradição e à cultura dos povos encontrados. Então, caso quisessem obter algum sucesso nessa empreitada, teriam que organizar o processo educativo levando em consideração as características dos “aprendizes/nativos”. É importante lembrar que, para Acosta, levar em consideração as características do nativo significava conhecer suas reais

condições. Com base nisso, se poderiam traçar estratégias pedagógicas com a finalidade de transformar a conduta do aprendiz/índio.

Nos termos analisados anteriormente, a obra de Acosta mostra que o processo foi bastante complexo e envolveu interesses e compreensões distintas entre os próprios espanhóis quanto aos indígenas e suas formas de vida. Independentemente disso, na medida em que eles decidiram pela ocupação sistemática das terras americanas, tornou-se fundamental o estabelecimento de uma política formativa que levasse em conta a integração dos novos súditos. Isso seria um modo de favorecer a organização da sociedade colonial. A preparação do missionário era considerada vital para a consecução desse objetivo.

Por isso, ele considerava que todo cristão, antes de pleitear a função, devia ter conhecimento dos atributos pessoais requeridos e das principais atribuições que lhe caberiam na prática missionária. Esse conhecimento, na opinião do autor era vital porque tanto o sucesso quanto o fracasso da ação realizada junto aos indígenas americanos dependiam, em grande medida, do desempenho missionário.

Nesse esforço, o missionário devia tomar como modelo a vida do próprio Cristo, que, na concepção de Acosta, era fonte de toda sabedoria. Tal como Cristo, o missionário promoveria a vida social e espiritual dos homens. Além de se ocupar da formação espiritual do indivíduo, o missionário deveria dotar o indivíduo, o aprendiz, das virtudes sociais, terrenas. Em outras palavras, a preocupação de Acosta era preparar o missionário para que ele adquirisse as condições para promover a vida espiritual e social dos indígenas.

Ao tratar da seleção dos eclesiásticos para atuar junto aos indígenas, ele orientava os dirigentes laicos e religiosos a ser rigorosos quanto aos critérios: observar se os candidatos dominavam alguma língua indígena ou se tinham disposição em aprendê-la, se dominavam os rudimentos da doutrina e as decisões dos concílios gerais e locais da Igreja e se eram homens ilibados.

Esse rigor era justificado pelo papel que o missionário devia cumprir na sociedade. Sendo uma autoridade, ele devia ser o exemplo de ação para todos. Caso não tivesse as qualidades mencionadas, “[...] mayor es el peligro de perderse el mientras busca a los otros, y aun de perderse a si y a los demás, y ojalá que no fuese tan cierto y frecuente lo que dicen

las divinas Letras: Los profetas son trampa para la ruína del pueblo” (ACOSTA, 1987, p. 11).

Entre as razões enumeradas por Acosta para que o governante fosse rigoroso, consta a de que, no Peru colonial, grande parte dos homens da Igreja, especialmente aqueles que pertenciam ao clero secular, envolvera-se com a aquisição de riquezas materiais, secundarizando o apostolado. Segundo o autor, em nome da religião, muitos acabavam explorando o trabalho dos nativos para atender a interesses particulares: “Porque hay malos obreros y falsos que no sirven a Cristo sino a su próprio estómago”. Poucos se dedicavam realmente ao ofício apostólico que: “[...] requiere hombres [...] que con palabra y el ejemplo vayan a anunciar la cruz de Jesucristo y para su gloria conquisten todo el orbe” (ACOSTA, 1987, p. 15).

Tal prática, na opinião do autor, comprometia a empresa missionária, impedindo-a de alcançar os frutos esperados, isto é, a conversão e a instrução dos indígenas. Além da defesa dos interesses particulares, segundo ele, a visão que muitos religiosos tinham do indígena comprometia o sucesso do ensino. Alguns criticavam a engenhosidade e a natureza dos nativos; outros os consideravam ignorantes. Nos dois casos, a dificuldade em modificar o comportamento dos indígenas era atribuída aos próprios índios, ou seja, a responsabilidade por não conseguir aprender e se modificar era deles mesmos. Boa parte dos missionários não refletia sobre sua ação e prática educativa, responsabilizando os indígenas pela ineficácia da aprendizagem: “¿Y nosotros demasiado arrogantes e indolentes reprendemos duramente a los índios y les acusamos de atrasados y necios porque no aprenden lo que ni les hemos enseñado nosotros mismos ni han podido aprenderlo de otros, siendo cosas demasiado elevadas y muy fuera de sus alcances y condición?” (ACOSTA, 1987, p. 21). Para o jesuíta, a ineficácia do ensino não podia ser atribuída à condição do aluno/aprendiz. A seu ver, outros elementos precisavam ser considerados.

Sem se curvar aos argumentos predominantes de que cabia aos indígenas a responsabilidade pelo fracasso da empresa religiosa na colônia, mas também sem ignorar as dificuldades reais, o autor instava os missionários a se empenhar no processo de ensino. Indagava se, além de dominar a língua do educando, eles, os mestres, eram constantes ao

expor os conteúdos e se os conheciam perfeitamente. Enfim, indagava o jesuíta se o conteúdo, o método e os recursos didáticos utilizados pelos mestres eram adequados, portanto, passíveis de entendimento pelos aprendizes.

Pero los que se jactan de decir esas cosas, quisiera yo que me respondieran a mi, con qué diligencia, con qué celo y con qué constancia los han adoctrinado ellos mismos o saben ellos que han sido instruídos por otros. Se recita dos o três veces por semana el Credo y eso en castellano, y de la misma manera las demás oraciones. Se les obliga después a que aprendan y reciten de memoria esos textos españoles de los que no entienden ni palabra y su pronunciación es de risa. Esa es la manera usual y frecuente de enseñar la doctrina. Hasta aquí se extiende el celo de los doctrineros. Donde se afina y actúa con más honradez, se viene procediendo de forma que los niños reciten algunas fórmulas del catecismo compuesto en la lengua de los índios, pero que el mismo sacerdote ni siquiera comprende, porque las más de las veces no sabe y desconoce por completo la lengua de los índios, fuera de unas pocas palabras para mandar que le sirvan o pedir de comer. Y si la sabe, lo cual es raro, no explica los misterios de la fé o los mandamientos, o por ventura ni siquiera los conoce el suficientemente. As veces predicán sandices e frivolidades, como hablar de la hierva buena en tiempo de guerra. Y si por casualidad tocan el tema, lo dicen de manera tan extraña, tan poco acomodada a la inteligência de los oyentes que terminan más bien por no enterarse de nada. (ACOSTA, 1987, p. 17 e 19).

Nesse sentido, completa:

¿Qué doctrinero pidió jamás cuenta a los oyentes? ¿Quién a base de preguntas por lo ignorado llegó a lo conocido? ¿Cuándo oyó el índio de um sacerdote consejos como éste: Mira, recuerda lo que te he dicho (y se te pone esta tarea para que la aprendas en três dias) sobre el Cristo que nosotros los cristianos adoramos, que ves allí representado en esa imagen, y sabes que es Dios que reina en el cielo desde toda la eternidad y que se hizo hombre en la tierra para darnos a nosotros el reino de los cielos. Si respondes bien, serás alabado y recompensado; pero si mal, serás castigado públicamente. ¿Cuándo se há hecho algo parecido? Em fin, se enseña a los índios la doctrina como cantan los mendigos sus oraciones o coplas para pedir limosna. Cuando hablan ellos solo esperan llegar hasta el final de su coplas y, una vez que han recibido la limosna, no les preocupa lo más mínimo si los oyentes escuchan o se sienten complacidos. Todo esse plan de catequesis es artificial y cosa de juego. Con ese método de enseñanza, que me den a mí hombres de agudísimo ingenio y ávidos de aprender, y yo estoy seguro que ninguna outra cosa se conseguiria que hacerlos el doble de ignorantes. (ACOSTA, 1987, p. 19 e 21).

Acosta apoiava-se na própria prática dos missionários para repreendê-los. Ela mostrava, segundo ele, que o preparo e o comprometimento deles ficavam muito aquém das exigências requeridas pela função, de forma que não se poderiam esperar resultados satisfatórios.

Para expressar sua discordância em relação a seus contemporâneos que explicavam o fracasso do ensino pela incapacidade dos indígenas para aprender os ensinamentos cristãos, ele fazia uma série de questionamentos, convidando-os a refletir a respeito do problema. Se realmente os indígenas fossem tão torpes e obtusos de gênio como muitos apregoavam, como explicar que não tenham aprendido as coisas da fé, mas tenham se apropriado de outros conhecimentos com alto grau de dificuldade, chegando, em alguns casos, a competir com próprios espanhóis, superando-os?

¿Acaso no oímos a los indios tocar a cada paso muy artísticamente mucha y muy buena música tanto de voces como de flautas y atabales? ¿No vemos que algunos llegan hasta componer artísticas canciones como maestros? ¿No acostumbran a practicar correctamente los oficios de la Iglesia? ¿Quién ignora que cada cual a su manera son maestros en el arte de escribir, de pintar y de modelar? ¿No vemos que también ellos saben entablar pleitos y defender-se con astucia pleiteando con frecuencia con sus amos hasta ganarlos a veces? ¿De donde sacaron esas artes?, pregunto yo. ¿De quién las aprendieron? ¿Para todo esto han de ser prontos e ingeniosos y solo para las cosas necesarias a su propia salvación son tardos e ineptos? ¿O no es, por el contrario, que si los nuestros como pusieron tanto cuidado y diligencia en esas cosas humanas que no son tan necesarias, hubieran puesto igual en instruirles en la fe, no habrían encontrado discípulos tan indolentes, ni los hubieran dejado tan ignorantes? (ACOSTA, 1987, p. 21 e 23).

Como explicar, continuava o autor, esta pronta capacidade para tantas artes e, por outro lado, a lentidão e a inépcia na apropriação do conhecimento cristão? “Para um maestro muy malo, creo que todos los alumnos son retrasados. Por cierto, he recorrido puntualmente con mucho la mayor parte de este Reino del Perú [...] y jamás he visto yo que estén privados de ingenio, antes en gran parte son agudos, ingeniosos y con no pequeña habilidad para fingir y disimular” (ACOSTA, 1987, p. 23).

Com tais questionamentos, Acosta se contrapunha àqueles que, alegando que os índios eram perversos em seus costumes, os acusavam de não ter condições de receber uma nova educação. Acosta lamentava que essa visão negativa dos indígenas predominasse tanto entre aqueles que pareciam mais “[...] querer encubrir su negligencia y próprio descuido” (ACOSTA, 1987, p. 25) quanto entre aqueles que, mesmo não sendo negligentes, por sua larga experiência, acreditavam conhecer com profundidade a natureza dos índios. Reafirmava ele que o problema estava no empenho dos próprios religiosos: se os maus costumes ainda prevaleciam entre os nativos era mais em decorrência de não terem recebido os ensinamentos ou por os terem recebido somente em aparência.

Para o jesuíta, a causa principal era decorrente da ineficácia da prática missionária predominante: “[...] ¿cuál es nuestra predicación? ¿Cuál nuestra confianza? Desde luego no hacemos milagros, no destacamos por la santidad de vida, no atraemos por beneficência, no persuadimos por la eficacia de la palabra y del espíritu, no rogamos a Dios con lágrimas y oraciones ni aun nos cuidamos demasiado de ello” (ACOSTA, 1987, p. 31).

Como a intenção do autor era convencer os espanhóis de que cabia retomar o processo de pregação e ensino do Evangelho no Novo Mundo e de que não se podia recuar diante das dificuldades, mostrava que os progressos não tinham sido maiores por causa das bases em que as relações sociais vinham sendo assentadas na colônia. Portanto, “[...] que el hecho de que los índios no se hayan revestido de Cristo en su mayor parte hay que atribuirlo a la negligencia y maldad de los ministros” (ACOSTA, 1987, p. 37) .

Se os índios, particularmente aqueles que viviam mais próximos dos espanhóis, insistiam em manter seus velhos costumes, a causa era, em grande medida, o comportamento dos próprios cristãos: “[...] aprenden lo que ven. Ven a buenos creyentes, también ellos creen sinceramente. Ven a los que se portan mal, también ellos copian y se portan mal” (ACOSTA, 1987, p. 41).

Em favor de seu posicionamento, Acosta relatava exemplos de missionários que, a princípio, tinham desacreditado da capacidade de aprendizagem dos indígenas, mas depois, assumindo efetivamente e com dedicação o seu ministério, obtiveram, em pouco tempo, importantes frutos: “[...] me afirman claramente que, después de hecha la experiencia, habían comprobado de sobra que se pueden esperar no escasos frutos, a condición de que

no falten sacerdotes que prosigan con diligencia y paciencia la obra encomendada” (ACOSTA, 1987, p. 41).

Exemplos dessa natureza, segundo o autor, podiam ser buscados tanto nas práticas dos antigos padres da Igreja quanto em vários de seus contemporâneos. Dentre eles, apontava membros de várias ordens religiosas, como os dominicanos, os franciscanos, os agostinianos e os próprios jesuítas¹¹¹. Com base na análise de algumas experiências positivas de conversão dos indígenas, ele assegurava que, também na América espanhola, se os missionários acreditassem e se empenhassem, poderiam obter êxito em seu apostolado.

Assim, independentemente das dificuldades, os missionários enviados ao Novo Mundo deviam buscar a excelência no exercício do apostolado entre os indígenas. Mais do que nas palavras, eles deveriam mostrar nas obras que eram exemplos de vida e que o conhecimento da doutrina cristã era importante. Se assim fizessem os missionários, seria alcançado “fruto abundante y duradero” na Igreja das Índias (ACOSTA, 1987, p. 45).

Por essas razões, considero importante destacar que a autoridade missionária, na perspectiva de Acosta, não era somente aquela que traduzia ou transmitia o conteúdo da fé e da moral aos novos membros que iam sendo incorporados à Igreja (como era o caso dos indígenas peruanos). Ela era também, e de modo especial, aquela que adaptava e organizava o ensino de modo a favorecer a compreensão daqueles que estavam sendo iniciados na cultura cristã.

De meu ponto de vista, o alcance das formulações do autor quanto ao papel da autoridade missionária no Peru colonial só pode ser compreendido se elas forem consideradas nessa perspectiva ampla. A proposta do jesuíta levava em conta a necessidade de adaptação, de integração dos indígenas aos interesses da sociedade colonial, de forma que o preparo dos religiosos, segundo ele, devia estar pautado na compreensão do modo de vida dos nativos.

¹¹¹ Na Índia Ocidental, o autor mencionou o trabalho do dominicano Juan de Torres, que atuou na província de Verapaz. Sobre os jesuítas, destacou os padres Xavier e Cosme de Torres no Japão, além de Nóbrega e outros tantos missionários: “dispuestos a exponer su vida por sus hermanos y a comprometerse ellos mismos y gastarse por el Evangelio de Cristo” (ACOSTA, 1987, p. 45).

2. Atributos requeridos do missionário

Acosta era um defensor da integração dos indígenas à sociedade colonial. Por essa razão, ele formulou um perfil do missionário que atuaria com os nativos. Na sequência, abordo as habilidades que, segundo o jesuíta, favoreceriam o êxito desse trabalho.

2.1. Domínio do idioma indígena

O domínio do idioma dos novos educandos devia, segundo ele, ser a primeira habilidade requerida do missionário que atuava entre os indígenas. Sem ele, não haveria êxito duradouro na tarefa. Por meio da apropriação do idioma, os missionários poderiam compreender as idiosincrasias dos seus educandos e, com base nelas, adotar estratégias de ensino e de aprendizagem dos fundamentos da cultura cristã pelos nativos.

Predominavam no Peru dois idiomas, o *quechua* e o *aymará*, implantados quando o Império Inca estabeleceu seu poder sobre as inúmeras tribos existentes na região. Esses dois idiomas deveriam ser aprendidos pelos missionários, mas Acosta os orientava também a aprender outros, quando isso se fizesse necessário.

Além disso, considerava de suma importância que eles estudassem o idioma com o auxílio da gramática e que exercitassem diariamente com os indígenas para falar com fluência. Estava convicto de que, dessa maneira, o Evangelho penetraria mais facilmente entre os indígenas, evitando o artificialismo predominante até aquele momento; de outra forma, os índios apenas ouviriam as colocações dos mestres, sem, ter entendimento efetivo do conteúdo ensinado:

Cuando considero con atención muchas veces y por largo tiempo el negocio de la salvación de los indios, no suele ocurrírseme medio más eficaz ni más seguro que el que hombres experimentados e íntegros asumiesen la tarea de aprender la lengua de los indios, llegaran a dominarla y hasta se preparasen para hablarla con el estudio de la gramática y el ejercicio diario. Pues estoy completamente persuadido que de esa manera en breve penetraría el Evangelio de Cristo en el alma de los

indios y desplegaría su propia virtualidad, ya que hasta el día de hoy parece que las más de las veces solamente ha sonado en los oídos de los indios sin tocar el fondo del corazón. Y no fue otro el camino por el que el resto del orbe de la tierra llegó a la gracia del Evangelio que por la predicación valiente y actualizada de la palabra de Dios, como muchas veces leemos en los Hechos de los Apóstoles y refieren todas las historias de la Iglesia. (ACOSTA, 1987, p. 49).

Reiterava:

Porque si el ocupa el puesto de simpatizante no puede responder *amén* a tu acción de gracias, que no entiende, pues aunque tu acción de gracias este muy bien, pero al otro no le ayuda, ¿cómo un pueblo de idioma desconocido y lenguaje misterioso a ti, aunque le prediques maravillas y le hables de Cristo divinamente, en su corazón te va a responder *amén*, esto es, cómo te va a prestar su interior asentimiento? Aunque tu hables bien, ¿cómo vas a ayudar a tu Hermano a edificar la fe y el amor, si solamente se lanzan palabras al aire y, como sucedió en la confusión de Babilonia, los que están separados por la lengua tampoco coinciden en inclinaciones y sentimientos? (ACOSTA, 1987, p. 49)

Os homens destinados à pregação e ao ensino do Evangelho e que não dominavam a língua indígena, assumiam, segundo ele, um encargo para o qual não estavam preparados:

Hay muchísimos de esta calaña hoy en las Indias que creen cumplir de sobra con su deber anejo a su oficio de doctrinero recitando a los indios de cuando en cuando en castellano el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María y los mandamientos, bautizando a los recién nacidos, enterrando a los muertos, casando a los jóvenes y diciendo misa los días de fiesta. Esta es toda la doctrina que dan. Con eso creen cumplir de sobra con su deber de párrocos y entretanto nos les remuerde la consciencia, que ojalá no la hayan encallecido. Al no tener pastor, se desperdigaron las ovejas del Señor y vagaron sin rumbo por los montes y altos cerros, sin que nadie buscara las perdidas ni recogiese las descarriadas. Por que ¿cómo las llamarán con la palabra de la fe, si no saben la lengua? ¿Cómo las apartarán de los lobos con sus palabras y llamará por su nombre a las ovejas, cuando de ninguna manera se entiende lo que hablan? Las ovejas, dice el Señor, oyen su voz; pero mal pueden oír una voz que el pastor no sabe proferir. (ACOSTA, 1987, p. 53-4).

Aquele que desconhecesse a língua indígena, não deveria nem mesmo aceitar o ofício de missionário, sob pena de condenar a própria alma. Afinal, o “[...] que no puede

instruir en la fe ni aydar en la penitencia a las ovejas que se han confiado, cualquiera puede ver que está usurpando el nombre de pastor y no sin grava injusticia (ACOSTA, 1987, p. 55):

En fin, quando al párroco le falta capacidad para entender íntegramente al menos la substancia y los elementos necesarios para formar su juicio y no puede dar al penitente las orientaciones necesarias para su salvación conforme a la condición de la persona y clases de pecados, en modo alguno se le ha de considerar idóneo para oír confesiones. Y el que puede ordinariamente administrar el sacramento de la penitencia, digo yo que no puede desempeñar con plena seguridad de consciencia el oficio de párroco. (ACOSTA, 1987, p. 57 e 59).

Ele ponderava que os bispos, os párocos e os *encomenderos* responsáveis pelo provimento de missionários para ensinar e pregar aos indígenas poderiam censurá-lo por essa crítica, que parecia desconsiderar a realidade; afinal era muito difícil que chegassem da Espanha sacerdotes que conheciam a língua “bárbara”. Em face disso, ele afirmava reconhecer que a escassez de missionários dotados das qualidades necessárias para o ofício era real e devia ser considerada, mas, ainda assim, ele entendia que seria lícito e conveniente, ao pregar a doutrina, “[...] que extirpen los pecados públicos y se esfuercen en conseguir con su ejemplo y buenas obras lo que no pueden hacer con la palabra” (ACOSTA, 1987, p. 59).

O missionário que, nas condições acima, fosse encarregado de alguma paróquia de índio, devia expor seu total desconhecimento do idioma, de forma a se eximir da pecha de incompetente. Se ainda assim fosse nomeado pelo bispo, deveria ter claro que, se não cumprisse devidamente com o seu ofício, seria “[...] reo de sangre ante el eterno juez” (ACOSTA, 1987, p. 59), devendo se dedicar “[...] con diligencia a conseguir el mayor acopio de vocabulario”, sem lançar mão de intérpretes na pregação do Evangelho.

Embora fosse bastante usual nas primeiras décadas da conquista, a prática de nomear religiosos que desconheciam o idioma era vista com reservas por Acosta, que a aceitava apenas em casos muito especiais, a exemplo da confissão e da absolvição de pessoas no leito de morte ou em casos de absoluta escassez de missionários. Excluídas

essas situações, o procedimento não era conveniente, porque os intérpretes eram ordinariamente infiéis e ignoravam a língua castelhana. A dificuldade de comunicação e a frieza de sentimentos transmitida pela boca estrangeira acabavam impedindo a transmissão do conhecimento “[...] que es como el alma del lenguaje” (ACOSTA, 1987, p. 55).

Ter domínio da língua geral dos índios era tão mais importante quanto a própria experiência dos espanhóis demonstrava. Em julho de 1550, a Coroa tinha determinado a obrigatoriedade da língua castelhana para a pregação do Evangelho aos indígenas americanos:

Haviendo hecho particular examen sobre aun en la más perfecta lengua de todos los indios se puede explicar bien y con propiedad los ministerios de nuestra Santa Fe Católica, se há reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones, y aunque están fundadas Cátedras donde sean enseñados los sacerdotes que hubieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante por ser mucha la variedad de lenguas. Y haviendo resuelto que convendría introducir la castellana, ordenamos que a los indios se les pongan maestros, que enseñen a los que voluntariamente la quisieren aprender, como les sea de menos molestia y sin costa; y ha parecido que esto podrían hacer bien los sacristanes, como en las aldeas de estos Reynos enseñen a leer y escribir y la Doctrina Christiana. (RECOPIACIÓN..... Lib. VI, tit. 1, ley 18, p. 190).

Diante do fracasso da evangelização, denunciado pelos missionários na Audiência de Bogotá, em 1565, e em outros encontros oficiais nos anos seguintes, a Coroa suspendeu a obrigatoriedade da pregação em castelhano e impôs a língua geral dos índios, conforme lei de 1578¹¹², o que desencadeou algumas resistências. Acosta contrapunha-se àqueles que sustentavam a ideia de obrigar os bárbaros com leis severas a aprender o idioma castelhano:

Son demasiado espléndidos de lo ajeno y ruines de lo suyo. Como en la República de Platón fabrican estas leyes con palabras vacías – cosa fácil – que al aplicarlas quedan en pura fábula. Porque si unos pocos españoles, estando en patria extraña, no pueden con todo olvidar su propia lengua y aprender la extranjera, siendo de excelente ingenio y viéndose

¹¹² O castelhano e a língua geral dos índios passaram a ser adotadas na pregação, sobretudo nos colégios onde eram instruídos os filhos dos caciques. A partir de 1578, até mesmo os catecismos utilizados na doutrinação geral dos índios passaram a apresentar as duas versões.

constreñidos por la necesidad de entenderse, ¿en qué cabeza cabe que innumerables gentes tengan que olvidar la lengua de sus padres em su propia patria y usar solo de un idioma extranjero que oyen raras veces y muy a disgusto? Y cuando dentro de sus casas además tratan de sus asuntos en su lengua materna, ¿quién los sorprenderá? ¿Quién los denunciará? ¿Cómo les obligará hablar español? (ACOSTA, 1987, p. 63).

Para responder à alegação de alguns de que era muito difícil aprender a língua geral, Acosta recorria a León Papa, “[...] a quien Dios inspira, impulsa también a la acción” (ACOSTA, 1987, p. 71), e procurava convencer os missionários de que todo esforço seria válido e de que a língua geral dos índios era fácil, já que não apresentava a riqueza, a variedade de vocabulário e a complexidade do latim e do grego.

[...] es mucho más sencilla y tiene poquísimas inflexiones gramaticales y puede reducirse a muy pocas reglas. Em cuando se dominen los infijos y sufijos, en los que principalmente se aparta del griego y del latín o castellano y en los que coincide notablemente con los afijos del hebreo, casi ninguna dificultad queda ya. La pronunciación, en cambio, es ciertamente bárbara en gran parte, pero con ningún outro idioma, de suerte que, como escribe el obispo Fray Domingo de Santo Tomás, estas gentes parecían destinadas por Dios para a nación española. Mas en aquella, como su inculta barbarie, tienen unos modismos tan bellos y elegantes, y unos giros y expresiones redondas por su admirable concisión, que deleitan sobre manera; y quien quisiera expresar em latín o castellano toda la fuerza de uno de sus vocablos, apenas podría hacerlo él con muchas palabras. (ACOSTA, 1987, p. 73).

Muitos alegavam que vocábulos substanciais da doutrina talvez não pudessem ser traduzidos ‘adequadamente’ do castelhano para a língua geral dos índios. Acosta contra-argumentava que eles poderiam utilizá-los em castelhano, enriquecendo assim a língua indígena, “[...] como lo hicieron siempre todas las naciones, y sobre todo la española para enriquecerse con abundantes vocablos extranjeros, cosa que cualquier simiyachac prudente, como se llama al profesor de lengua india, suele ya poner en práctica (ACOSTA, 1987, p. 75)¹¹³.

¹¹³ Acosta considerava importante associar as duas línguas, a espanhola e a indígena, para que fossem alcançados os objetivos da formação: [...] como bárbaros que son, al igual que carecían casi siempre del conocimiento de las cosas espirituales y filosóficas, es asimismo su penúria de palabras índias. Pero el uso ha introducido voces españolas en el idioma de los indios. Es el caso de caballo, buey, vino, trigo, aceite y

Ponderava Acosta que a gramática ou a arte da língua indígena podia ser reduzida a poucas regras, sendo de fácil aprendizagem. Apesar de os primeiros estudiosos a terem normatizado em demasia, outros haviam contribuído para sua sistematização, inclusive com métodos de ensino que facilitavam a aquisição dos primeiros rudimentos. Dessa forma, ele sugeria que o discípulo aproveitasse as publicações gramaticais existentes, estudando as regras, aprendendo-as de memória e fazendo ao mesmo tempo exercícios escritos, sem descurar das práticas de conversação com outros missionários e com os índios. Afinal, falado e ouvido, o idioma se tornaria mais familiar:

De ahí hay que pasar a la predicación y sin miedo y dejando a un lado la timidez a cada paso y con audacia hay que exponerse a errar para dejar de errar alguna vez. Al principio no habrá más remedio que aprender de memoria los conceptos y palabras con que se expresan, pero después las palabras seguirán solas a los conceptos (ACOSTA, 1987, p. 77).

Além disso, orientava os missionários, especialmente aqueles que tivessem condições e reconhecessem a grande utilidade da língua nativa para o desempenho de seu ofício, a frequentar as cátedras da língua indígena existentes nas universidades americanas.

Enfim, concluía: se o trabalho era entre indígenas, que então se dominasse a língua deles, pois não haveria forma melhor do que essa para apreender seu modo de vida. Esse era, com razão, um trabalho árduo, mas a dificuldade maior residia na má vontade e no preconceito dos espanhóis: “Así es en efecto, pero el trabajo todo lo vence y la buena disposición hace agradable el trabajo. En este asunto no se me ofrece a mi dificultad más terrible que la mala

otras cosas que no conocían; recibieron de los españoles estas cosas, pero también sus nombres; a cambio de las cuales también nosotros intercambiamos otras clases de animales o frutos que eran desconocidos para Europa. Así que pienso que no hay que preocuparse demasiado de si los vocablos fe, cruz, Angel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se puedan traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselas, enriqueciendo la lengua con su uso, [...]. La dificultad de la pronunciación, en que amontonando y ensartando muchas sílabas no pocas dicciones se alargan sin medida, no puede menos de molestar sobre todo a los que están acostumbrados a la suavidad de la lengua materna; y mucho más grave es la dificultad de entender a los indios, que más que hablar producen muchas veces con la boca sonidos desagradables. Pero hay que arrostrarlo con denuedo y superar esta dificultad con el uso y el ejercicio. Porque todo lo demás es muy fácil (ACOSTA, 1987, p. 75).

voluntad de los hombres. Tan no lo desean y tan no se preocupan de ello, que hasta desprecian y pasan a tener por deshonra tratar con los indios y hablarles en su idioma (ACOSTA, 1987, p. 77).

2.2. Domínio da ciência necessária ao ofício

O segundo atributo do religioso seria ter domínio da ciência necessária à prática missionária, ou seja, ele deveria ter domínio da doutrina cristã e crer que havia sido enviado por Deus para ser mestre dos homens colocados aos seus cuidados pelo sacerdócio. Baseando-se em León Papa, Acosta argumentava:

[...] difícilmente puede tolerarse que el sacerdote pretenda excusarse em la ignorancia; más aún, escribe en otra carta: En los que mandan, la ignorancia no merece excusa ni perdón. Y cuánta debe ser la ciencia del sacerdote lo indican suficientemente los decretos de los Santos Padres. Si tiene el cargo de predicar a palabra de Dios, siendo esto próprio de pastores y doctores, habrá de ser, como lo describe Pablo, adicto a la doctrina auténtica, capaz de predicar una enseñanza sana y de rebatir a los adversários. Quien no pueda hacer esto, temerariamente usurpa en la Iglesia el puesto de doctor, exponiéndose, como dice el Apóstolo Santiago, a un juicio más duro. (ACOSTA, 1987, p. 83).

Além da doutrina cristã, os responsáveis pela “cura” dos índios deviam conhecer as deliberações do Concílio de Trento¹¹⁴, particularmente as orientações metodológicas e os conteúdos contidos no Catecismo Romano¹¹⁵. Segundo o autor, com base em uma das

¹¹⁴ O Concílio de Trento foi convocado em 1546, na cidade de Trento, no Tirol italiano, pelo Papa Paulo III, com a finalidade de imprimir unidade no interior da Igreja e reprimir os abusos. Nesse concílio, os teólogos mais eminentes da época elaboraram os decretos que depois foram discutidos pelos bispos em sessões privadas. Interrompido várias vezes, o concílio durou 18 anos e seus trabalhos somente terminaram em 1562, quando suas decisões foram solenemente promulgadas em sessão pública. Todo o corpo das doutrinas católicas havia sido discutido à luz das críticas dos protestantes. O Concílio de Trento condenou a doutrina protestante da justificação pela fé, proibiu a intervenção dos príncipes nos negócios eclesiásticos e a acumulação de benefícios. Definiu o pecado original e declarou, como texto bíblico autêntico, a tradução de São Jerônimo, denominada “Vulgata”. Manteve os sete sacramentos, o celibato clerical e a indissolubilidade do matrimônio, o culto dos santos e das relíquias, a doutrina do purgatório e as indulgências e recomendou a criação de escolas, denominadas seminários, para a preparação dos que quisessem ingressar no clero.

¹¹⁵ O Catecismo Romano, elaborado por deliberação do Concílio de Trento, “[...] consiste numa exposição temática ou discursiva das verdades cristãs, correspondendo aos anseios de reforma da Igreja no século XVI, bem como às pesquisas e debates teológicos do período de estudado, o seu arquétipo corresponde e

principais recomendações desse catecismo, o missionário devia, mais do que conhecer as refinadas letras, apoiar-se na prudência e no conhecimento da condição e dos costumes dos índios:

Primeiro sepa exponer, de acuerdo con la capacidad de los oyentes, las verdades del credo y principales misterios de la fe; después los mandamientos de Dios, cómo se cumplen y quebratan, y lo que pertenece a la comprensión y práctica de los sacramentos. Y con tal que él sea de buena vida se señale en Ella y sea capaz de hablar da lengua de los indios, teniendo varones doctos a los que pueda consultar en los casos más graves, no echaría yo mucho de menos la preparación de las escuelas y la profundidad de su doctrina en el cura de indios, cuyo oficio se ha de apoyar más en la prudencia y en conocimiento de la condición y costumbres indianas que en refinadas letras. (ACOSTA, 1987, p. 85 e 87).

Os missionários deviam igualmente estar cientes das deliberações dos Concílios Provinciais Limenses: “[...] la clase de catecismo que ha de mantener, el orden que ha de seguir en los sacramentos, lo que está permitido en la absolución, cuáles son los pecados reservados, cuáles son privilegios de los neófitos concedidos por los Sumos Pontífices y demás cosas por el estilo” (ACOSTA, 1987, p. 87).

Para conhecer os ritos, os costumes tradicionais e as superstições dos índios, de forma a encontrar a melhor forma de tratá-los e de conviver com eles, era necessário ter perseverança. Por essa razão, lamentava “[...] que sea tan raro el párroco que pase tres años completos en la parroquia que se confía, pues luego se cansan de sus feligreses o la ambición y el capricho por otros les lleva aca y allá, corriendo por todas partes, nunca quietos, y consiguiendo así pocos fruto” (ACOSTA, 1987, p. 87 e 89)¹¹⁶.

molda-se com base na Teologia de Santo Tomás de Aquino. Ele é um trabalho dos eruditos e dos mais probos teólogos do Concílio de Trento, que visavam escrever um manual para a prática dos dogmas e da fé tridentina, o qual tivesse um caráter e um alcance práticos e demonstrasse as reformas internas da Igreja Católica. Pelo estilo, fundamentação teórica filosófica e teológica e a clareza na apresentação exata e concisa da doutrina, ele é um resumo de toda a teologia dos dogmas da Igreja e moral religiosa que deveria ser transmitida e ensinada às crianças e aos adultos. Para que os pueris aprendessem de cor e as pessoas adultas recordassem do que aprenderam, era necessário lê-lo repetidas vezes como reflexão (COSTA & MARTINS, 2010, p. 101).

¹¹⁶ No Terceiro Concílio de Lima, realizado em 1584, havia sido aprovada a obrigação de permanência de seis anos ao missionário que fosse encarregado de paróquia de índios. Na prática, no entanto, o que predominava, lastima o jesuíta, era o capricho dos bispos, dos párocos ou dos *encomenderos*. Sobre esta conduta, adverte

Em síntese, para o jesuíta, os missionários que atuassem diretamente com os indígenas deveriam ter, pelo menos, o domínio básico da doutrina e das decisões dos Concílios da Igreja que orientavam sobre os conteúdos, o método e os recursos que deviam ser utilizados no trabalho apostólico com os fiéis e com os postulantes a fé cristã. Ele defendia também a necessidade de teólogos mais preparados na “[...] ciencia perfecta de la teologia”, para atuar no Novo Mundo, aos quais os demais pudessem recorrer, elencando três razões para isso:

Primero, [...] es sumamente necesaria la doctrina teológica para desarraigar completamente viejos errores y defender la nueva religión. Misión suya es, dijo Agustín, originar, alimentar y defender la fe, tan necesaria para la salvación. [...] ¿Por qué causa, pensamos, sino porque los comienzos de la religión Cristiana requieren especial sabiduría, habilidad y diligencia, como vemos que sucede la más de las veces con las plantas nuevas? (ACOSTA, 1987, p. 91).

Segundo,

[...] en el Nuevo Orbe por necesidad habrá asuntos nuevos, costumbres nuevas, leyes, contratos y, em fin, formas de vida todas muy distintas; cada día surgen nuevas e grandes dificultades en toda la administración de las Indias en lo militar, mercantil y de navegación. Si la luz de la sagrada doctrina no nos ilumina y de manera abundante, necesariamente los hombres quedarán envueltos en espesas tinieblas de ignorancia y con riesgo grave de su propia salvación. Y si no se les para y se les frenan con la ley de Dios y con la razón, es cierto que pronto la avaricia y la ambición sin ninguna duda confundirán y perturbarán todas las cosas toleradas. [...] dice Salomón brevemente, pero suficientemente: *Donde no hay profeta*, es decir, palabra de Dios, *el pueblo se desmanda*. Y ojalá que no haya sido la causa o la principal de las anteriores calamidades, que durante tantos años ha sufrido esta república, el hecho de haber dado allí tanta importancia al poder y a las armas, cuanto poca fue la influencia de la doctrina y de la prudencia cristiana. Apenas puede decirse cuán

que nada sólido podiam os missionários fazer em beneficios dos índios “[...] si no tiene conocimiento íntimo de los hombres y sus cosas. Y este no llegará a conseguirlo, si no se fija de asiento” (ACOSTA, 1987, p. 89). Todos os envolvidos com a formação deviam estar cientes da importância de que o missionário permanecesse o mais tempo possível entre os indígenas, seus educandos.

necesaria es mantener los hombres em su deber la ayda de la doctrina religiosa. (ACOSTA, 1987, p. 91 e 93).

Por fim:

[...] la tierra que poblamos está repartida por regiones muy distantes y lejísimas de los confines de toda Espanã y Europa, y se presentan, como tengo dicho, negocios varios, las más de las veces son urgentísimos y tienen gran importancia para los intereses espirituales e materiales. ¿Y quién podría esperar con tranquilidad de consciencia hasta que llegue de España el remedio y la solución que va a ser tarde o quizá ya inútil y a veces hasta nocivo, me atrevería yo a decir? Es difícil juzgar con seguridad las causas de los ausentes, y sabiamente dijo León Papa que *entre regiones distantes tiende a sufrir demasiados retrasos la investigación de la verdad*. Además de que apoyado em noticias que constan solo por referencias, y suelen ser varias e inciertas de acuerdo con la variedad de ingenio y aficiones de los hombres, arriesga dar su próprio dictamen sobre negocios sumamente graves de la salvación Cristiana. Sucede con frecuencia que, como los médicos, aun los mejores especialistas, si son consultados en ausencia del enfermo, mientras no tengan un conocimiento suficiente de las causas de la enfermedad y de las condiciones del enfermo, se engañan gravemente y engañan a otros, así también nuestros teólogos de España, por muy célebres e ilustres que sean, caen, sin embargo, en no pocos errores cuando dictaminan sobre asuntos de las Indias. Pero los que las tienen cerca, las ven con sus propios ojos y palpan con sus manos, aunque ellos sean teólogos menos famosos, sin embargo, razonan con muucha más lógica y más acertadamente. [...] Mucho sin Duda sirve la experiencia directa y facilita grandes ocasiones de conocimiento. Por lo cual si no hay algunos preparados e insignes teólogos que ayuden a los demás y los iluminen con el esplendor de la doctrina, no hay Duda que la causa de toda religión sufrirá gran detrimento en las Indias. (ACOSTA, 1987, p. 93 e 95).

Os problemas práticos surgidos cotidianamente no âmbito do governo, da economia, da política, dos transportes, da religião, da demografia e das relações humanas demandavam uma formação mais ampla, na compreensão de Acosta. Afinal, a contribuição desses religiosos era fundamental para orientar as ações nas mais distintas áreas da sociedade que estava sendo construída na América.

2.3. Probidade de vida

O terceiro aspecto a ser considerado na escolha do missionário era a probidade de vida. Para caracterizar o homem probo, Acosta se baseava em Santo Ambrósio.

[...] que nada ha de haber en los sacerdotes de plebeyo, nada de villano y nada de común con las aficiones, usos y costumbres de la muchedumbre inculta. La dignidad sacerdotal reivindica para si sobria gravedad diferente de la plebe, vida seria y ponderación especial. ¿Y cómo puede ser reverenciado del pueblo el que en nada se diferencia del pueblo, ni es distinto de la plebe. (ACOSTA, 1987, p. 95 e 97).

Segundo Acosta, a prática demonstrava que essa qualidade não era cultuada por muitos religiosos que atuavam entre os indígenas e isso tinha consequências danosas para a ação apostólica. Ele mencionava casos de homens ditos religiosos que se arrogavam formadores, mas que não tinham mérito algum para o exercício da função. Denunciava que muitos se utilizavam da condição de formadores para se aproximar dos indígenas explorando-os por meio de práticas de despotismo, da usura e do tráfico.

Segundo ele, duas eram as razões pelas quais eram poucos os missionários com a probidade exigida pela função: a própria natureza humana e as condições do meio social. No que se refere à natureza humana, muitos missionários apartavam-se do uso da reta razão na condução de suas próprias vidas, criando, com isso, impedimentos à propagação cristã: “[...] apenas es posible ser útil a los hombres con el ejemplo de la integridad de vida, porque a la verdad Dios no reina cuando se habla, sino cuando se actúa, y más arrasta la vida honesta que las palabras elegantes” (ACOSTA, 1987, p. 101).

A convivência de missionários despreparados com os indígenas também era desfavorável à prática da virtude, contribuindo ordinariamente para agravar os vícios latentes. Por essa razão, esses padres não deviam se descuidar daquilo que tocava à salvação, antes deveriam fincar raízes na virtude para ser fortes diante das contrariedades da existência. Nesse sentido, era fundamental renovar a cada dia sua condição interior, por meio da meditação e da oração, bem como fazer-se acompanhar de homens virtuosos: “El

compañero anima con su ejemplo, conforta con su palabra, orienta con su consejo, ayuda con sus oraciones, refrena con su autoridad; ventajas todas ellas que no se dan cuando se está solo” (ACOSTA, 1987, p. 105).

A solidão dos missionários também favorecia a improbidade, levando-os, por exemplo, a se envolver com mulheres. Isso resultaria na permissividade, que era favorecida pela falta de testemunha dos atos cometidos e pela possibilidade de não serem repreendidos, e, por fim, na decadência. Assim, aqueles que deviam agir fundamentados na autoridade cristã e, portanto, ser exemplo de vida, enebriavam-se com toda classe de vícios: “[...] nulo el temor de los hombres, sorprendente la desvergüenza y procacidad de las mujeres, desconocida en absoluto toda idea de pudor, la ocasión de lujuria frecuentísima, no hay que ir a buscarla, es más bien ella la que va en busca de la lujuria” (ACOSTA, 1987, p. 107). Dessa forma, como o missionário poderia desempenhar, “[...] sin grave daño por su parte, el ministerio encomendado si no há hecho grandes progresos em la virtud y él mismo no es guardián intachable y vigilantísimo de su próprio comportamiento?” (ACOSTA, 1987, p. 107).

Nesse caso, Acosta (1987, p. 111) alertava os missionários para que não procurassem “[...] voluntariamente su próprio daño” ao escolher, por exemplo, mulher jovem, para sua companhia ou para trabalhos domésticos: “¿qué guarda de castidad puede haber si se recibe en casa, en la habitación y con trato íntimo el enemigo que está siempre al acecho?” (ACOSTA, 1987, p. 113).

A prática do despotismo era também uma demonstração da falta de probidade dos missionários na América:

Hay quienes abusan de la fidelidad de los que tienen a su cargo, los mandan con dureza, ordenan a su capricho todo, sea bueno o malo. [...] Le gusta tanto hacerse los amos que no admiten a ninguno otro, por más que sea persona de probada virtud y de sana doctrina y bien ejercitado em las obras de Dios. De ahí ese orgullo insolente, que parece están mandando a esclavos comprados de la manera más vil, y no instruyendo a hombres libres; abusan de sus servicios para cualquier cosa, sin pagarles las más de las veces jornal, si al punto no obedecen su palabra; patadas, azotes y demás monstruosidades que no es fácil decir. (ACOSTA, 1987, p. 109).

A usura e o tráfico igualmente eram praticados por grande número de missionários. Acosta informa que, desde muito tempo, os concílios e os pontífices vinham tratando e proibindo essas práticas que desordenavam a sociedade: “[...] sabían que la codicia es la raíz de todos los males y que los negocios seculares son el mayor obstáculo a la causa de Dios” (ACOSTA, 1987, p. 115):

¿Para qué recordar aquí las sutiles mañas de la codicia, las compraventas de los productos al por menor, los pactos y convenios formalizados en secreto, el dinero que se entrega para negociar a los mercadores con el fin de que vuelva con intereses, que las más de las veces, y con razón, no vulve, privados incluso del capital y toda acción judicial por fiarse de quienes creen benevolencia engañar a un clérigo? Sería el cuento de nunca acabar reseñar los câmbios de oro por plata y de la misma plata ensayada y pura por plata mezclada, la habilidad para estar atento al momento oportuno y vender las ofrendas de los fieles de acuerdo con los encomenderos bajo mutuo convenio, y mil fraudes más de la avaricia. Em fin, las parroquias de indios más apetecidas y obtenidas a menudo con suborno y dinheiro son las que ofrecen mejores perspectivas de negocio, aunque tengan quizá menores ingresos. De los sacerdotes a los profetas todos buscan medrar, dice a palabra de Dios. (ACOSTA, 1987, p. 115).

Por fim, o vício do jogo era muito usual entre os missionários e, sendo também muito danoso à prática apostólica, era condenado pelos cânone católicos:

Se prepara la mesa para la fortuna, día y noche ruedan los dados, los compañeros de juego acuden de todas partes, como los buitres al cadáver, y si se demoran se les va a buscar. Es ya clásico que sea la casa del sacerdote donde se juegue. Vuelan a menudo los estipêndios de un año entero en una sola tirada. Los más alegan como pretexto los inconvenientes de la soledad y del desempleo, cuando se les hace molesto y largo confesar a un enfermo o instruir a un catecúmeno ignorante, si se excede del cuarto de hora. Se pasan la noche en vela, dicen misa muy avanzado ya el día y además de prisa, y milagro es que no confundan las sagradas páginas con las cartas de naipes. No ataco a nadie ni digo esto con ánimo de injuriar. Pero me veo obligado a lamentar nuestra propia suerte, porque nos hemos convertido en la comidilla y hazmereír de nuestros vecinos. (ACOSTA, 1987, p. 115 e 117).

Ao encerrar sua análise sobre a probidade de vida necessária à prática religiosa, mostrando que, em lugar dela, predominavam os vícios, Acosta recomendava que os

missionários vencessem as inclinações da natureza e as imposições dos costumes já consolidados na sociedade e enfrentassem os homens que descreiam do progresso da religião no Novo Mundo. A vida proba do missionário era fundamental, pois: “[...] quien está al frente del pueblo para educarlos e instruirlos en la virtud, es necesario que en todo sea santo y que no se le encuentre reprehensible en nada” (ACOSTA, 1987, p. 119).

3. Acosta e as atribuições do missionário no trato com os indígenas

As qualidades descritas no item anterior eram fundamentais para que os missionários cumprissem suas atribuições: o ensino da doutrina, dos sacramentos e da moral, ou seja, do conteúdo e das práticas do cristianismo. Nessas três atribuições básicas estava sintetizado o conteúdo programático que se acreditava conveniente propor àqueles infiéis para que eles fossem integrados à sociedade e à cultura cristã. Com tais atribuições, o missionário deveria ter clareza dos fundamentos e dos meios utilizados no processo de instrução dos aprendizes/indígenas.

3.1. Instruir na doutrina

O ensino da doutrina compreendia, de modo particular, a transmissão do conteúdo essencial da fé, segundo a tradição cristã, ou seja, dos conhecimentos relativos aos mistérios de Cristo, da Trindade e da Igreja, ou seja, dos aspectos espirituais entendidos como fundamentais para a salvação dos homens. Toda a dinâmica de ensino tinha como finalidade educacional consolidar a fé em cada um dos indígenas. Pela fé, segundo Acosta, eles receberiam a revelação divina e tornar-se-iam conscientemente partícipes da graça divina.

Ao ensinar a doutrina, o missionário possibilitaria aos indígenas, segundo Acosta, a condição concreta de conhecer o mistério da salvação revelado por Cristo, de tomar

consciência de suas obras e identificar os sinais divinos que atestavam sua existência na história.

O jesuíta tinha clareza de que essa não era uma empresa fácil. Ele denunciava que, entre tantos milhares de índios já considerados cristãos, era raro encontrar algum que, de fato, tivesse algum conhecimento de Cristo. Embora lamentável, advertia ele, havia uma razão para isso: eles nunca tinham ouvido falar com propriedade a seu respeito. Sendo o conhecimento de Cristo o núcleo fundamental de toda formação e, mais importante, da Escritura, como explicar “[...] que los catequistas apenas se fijen en esse punto y que solo de cuando en cuando traten de enseñar a Cristo y de grabarlo en el pensamiento de los nuevos convertidos?” (ACOSTA, 1987, p. 181 e 183).

Considerava uma afronta para o Evangelho e uma desonra para o nome de Cristo que, após décadas de pregação, os neófitos continuassem tendo tão pouco ou nenhum conhecimento daquele que era a essência da doutrina. Embora fossem homens cristãos que há vinte ou trinta anos frequentavam as igrejas, se alguém lhes perguntasse sobre Cristo, não sabiam quem era nem se existia. Isso ocorria porque os missionários não estavam desempenhando corretamente suas atribuições educacionais e ensinavam “[...] no sé qué cosas intrascendentes y enteramente fuera de lugar. La mayoría anuncian a Cristo, es verdad; pero tan sobre la marcha y a oscuras, que el alma del indio no se concentra en ese tema más que en cualquiera de los demás” (ACOSTA, 1987, p. 183).

Diante de tal situação, reafirmava que o dever primordial e mais importante do catequista era conseguir: “[...] que el neófito se atenga a Cristo y lo comprenda con toda la memoria e la inteligencia y la mente de que sea capaz” (ACOSTA, 1987, p. 183). Esta devia ser “[...] la principal tarea y el empeño fundamental e incluso casi único y la pasión infatigable de todo educador cristiano: anunciar a Cristo, enseñar a Cristo para que todos conozcan a Cristo, desde el más pequeño hasta el más grande. Piense que la palabra clave de su misión es ésta: Conoce al Señor” (ACOSTA, 1987, p. 187).

A luta para que o missionário tivesse um empenho tão profundo na realização dessa tarefa implicava o enfrentamento de algumas dificuldades. Uma delas relacionava-se

ao debate com outros religiosos católicos da época, os quais, segundo Acosta, estavam contemporizando em aspectos fundamentais do trabalho apostólico.

Um deles era o dominicano Francisco de la Cruz, “docto y muy religioso”, que vinha introduzindo no Novo Mundo um novo dogma: o de que as nações indígenas e os demais povos rudes não precisavam crer explicitamente no mistério da Santíssima Trindade nem tampouco no mistério de Cristo para se salvar. Bastava que soubessem da existência de um só Deus, que premiava os bons e castigava os maus, razão pela qual deveriam ter a lei Cristã como divina. Fora disso, não necessitavam nada mais, senão crer, de modo geral e implícito, no que a Igreja professava. Portanto, “[...] sólo esto hay que predicar a los indios; de lo demás no hay que preocuparse demasiado” (ACOSTA, 1987, p. 215). O pressuposto de tal dogma era o de que Deus não obrigava ninguém ao impossível. Muitos índios eram tão torpes e rudes de gênio que não podiam perceber nem os mistérios da Igreja, nem os da Trindade, nem os de Cristo. Obrigá-los a crer explicitamente em coisas assim seria fechar as portas do céu para essas pobres almas.

Acosta opunha-se a esses religiosos. Se suas afirmações fossem verdadeiras, cairia por terra quase todo o trabalho, ou preocupação, com a instrução dos índios. Por isso, caracterizava-as não só como completamente ímpias, mas também como “locas y necias” (ACOSTA, 1987, p. 215).

Ímpias, porque iam contra os ensinamentos de Cristo e contra a necessidade de as pessoas obterem a salvação por esse intermédio. Conforme determinava a doutrina, era função do missionário pregar o Evangelho a todas as criaturas do mundo. Era, pois, necessário que, para se salvar, toda criatura recebesse e acreditasse no Evangelho. O Evangelho e o conhecimento de Cristo eram duas coisas diferentes apenas no nome, pois, em realidade, eram únicas: “¿Cómo va a conocer el Evangelio quien no conoce a Cristo” (ACOSTA, 1987, p. 217).

Nécias, porque continham um impasse lógico. Como era possível conhecer o Evangelho quem ignorava a existência de Deus? Como professar uma lei quem a desconhecia?

Es como si uno dijera que se sabía la Eneida o la Odisea y, sin embargo, no había oído nunca el nombre de Eneas o de Ulises. ¿Quién podría reprimir la risa? Además, ¿cómo puede nadie conocer que se hace y es cristiano, y no pagano o judío, sin conocer a Cristo? ¿Cómo puede profesar una ley quien ignora lo que contiene esa ley? Todo cristiano, en cuanto que es cristiano, profesa a Cristo. Así que enseñar que todo hombre, si quiere salvarse, debe ser cristiano, y, sin embargo, no es necesario que conozca a Cristo, no es otra cosa que decir locuras a sabiendas. (ACOSTA, 1987, p. 217).

Era contraditório, além de inconsequente, querer obrigar os índios a crer na Igreja e mantê-los ignorantes em Cristo, especialmente porque a Igreja era definida como “[...] la comunidad de los fieles que creen en Cristo verdaderamente. [...]. Sin Cristo, la Iglesia ni puede existir, nin aun siquiera concebirse. Llámala Iglesia o Ley Cristiana o comunidad de los fieles: si el indio no conoce a Cristo, no puede conocer el ministerio de la Iglesia” (ACOSTA, 1987, p. 217). Dessa forma, o autor considerava absolutamente “[...] necesario enseñar a los indios y a todos los infieles el ministerio de Cristo. Exceptuar de esta generalidad algún linaje de hombres es grave error, por no decir abierta herejía, aunque algunos graves autores así lo afirman sin vacilar” (ACOSTA, 1987, p. 219).

Ele não negava que o mistério de Cristo fosse complexo e que sua compreensão era para poucos, mas afirmava que todos deveriam acreditar nele: “[...] eso lo pueden hacer todos. Nadie es tan inepto que no pueda pensar de algún modo en Dios y en el hombre. Es posible, pues, enseñarle que Dios se ha hecho hombre, y esse hombre es Cristo” (ACOSTA, 1987, p. 219). Ou seja, para ele, não bastava apenas falar da existência de um Deus que premiava os bons e punia os maus.

Assim, orientava os missionários sobre o que era possível ensinar do mistério de Cristo. Baseando-se em São João Crisóstomo, afirmava que a suma do Evangelho era “[...] que o Hijo de Dios se hizo hombre por nosotros, fue crucificado y resucitó” (ACOSTA, 1987, p. 221). Nesse sentido, do ponto de vista do conteúdo, deviam ser ensinados três aspectos: primeiro, que Cristo era Deus e homem; segundo, que foi morto pelos pecados humanos; terceiro, que possuía vida imortal e bem aventurada e que queria comunicá-la.

Quanto aos meios de ensiná-los, orientava: “No creo que haya nadie que no pueda comprender estas cosas, si se le enseñan debidamente. Se las puede pensar con imágenes

corporales, lo cual es muy fácil a los hombres, y las puede pintar y expresar bien con palabras” (ACOSTA, 1987, p. 221). Assim, cabia ao missionário não só o dever de aprender e ter na memória o conhecimento do mistério de Deus, mas também o de dominar os meios para ensiná-lo adequadamente aos aprendizes.

Ninguém conheceria perfeitamente o mistério de Cristo se não conhecesse juntamente o da Santíssima Trindade e o da Igreja. Nesses três mistérios estava contida a essência da fé cristã. Para defender esse conteúdo de ensino, lembrava Acosta que Jesus Cristo, filho de Deus, fora concebido do Espírito Santo e morrera para limpar com seu sangue os pecados do povo.

Fortalecia seus argumentos com vários exemplos da Sagrada Escritura e dos Concílios gerais da Igreja, nos quais era condenada a ideia de que ao homem rústico e plebeu bastava dizer que era crente: “[...] todos los cristianos sin excepción están obligados por derecho divino a profesar explicitamente todos los artículos de la fe que están expresados en el Símbolo, en la medida en que cada uno pueda” (ACOSTA, 1987, p. 225).

Com base neles, opunha-se aos homens “doctos” que consideravam desnecessário ensinar esses mistérios e, com algumas exceções, o faziam por compactuar com a ignorância, a negligência ou a incompetência:

[...] lo cierto es que lo que ordenan os preceptos generales, a veces puede uno excusarse de cumplirlo por determinadas razones de urgencia. No cabe duda, por tanto, de que los más incapaces quedan excusados frecuentemente si no llegan a conocer a fondo todos esos puntos de la fe, en razón de urgencias de tiempo, de torpeza de mente o de incapacidad de quien los enseña. (ACOSTA, 1987, p. 227).

Com relação ao ensino do mistério da Santíssima Trindade para todos, inclusive aos rudes e ignorantes, Acosta ponderava entre dois extremos. Considerava que as dúvidas eram em parte razoáveis e em parte não, mas concluía que, em certa medida, todos deviam conhecê-lo, já que ninguém chegava a ser cristão nem recebia o batismo senão em nome da Trindade. Mais do que isso, era necessário ter consciência do mistério, porque, “[...] conforme a la tradición apostólica y antigua, nadie es bautizado en la Iglesia de Cristo si habiéndole preguntado, primero, si cree en Dios Padre y en Jesucristo hijo de Dios y en el

Espíritu Santo, no responde sí cree firmemente” (ACOSTA, 1987, p. 229). Além do mais, afirmava o jesuíta, não havia ninguém tão ignorante na vida cristã que não pudesse fazer em si mesmo “[...] la señal saludable del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (ACOSTA, 1987, p. 231). Se essa era uma prática diária, não havia nenhuma razão para negar aos índios ou a qualquer neófito na fé o ensinamento do mistério da Trindade.

Não cabia, portanto, alcinhar um novo dogma com base na barbárie dos indígenas, segundo o qual, como esse mistério sutil sobrepassava muito o sentido humano e como o sentido desses miseráveis era obtuso, não era possível levá-los a pensar na ideia de Trindade. Ironiza Acosta: que sacerdote conseguia “pensar” esse mistério, que se caracterizava por uma luz infundida por Deus? Por que, então, impedir que os rústicos tivessem acesso a ela?

Para empezar a contestar, querría yo que los que así elucubran, me dijeran si ellos pueden acaso pensar tal misterio. Dejando al margen unas cuantas fórmulas y expresiones fijas, heredadas de reglas de la Iglesia y de la teología, ¿conocen algo más los teólogos en tan oculto misterio? Yo creo que no, y de mi lo sé cierto. El letrado aventaja al rústico en lo que hay que saber y en cómo hay que formularlo. Pero respecto a lo que el misterio es en sí y cómo hay que pensarlo, no hay entre ambos ninguna diferencia en absoluto. En tan gran misterio, no es cuestión de comprensión: pocos la tienen, y la mente humana no la alcanza tanto a fuerza de leer libros como mediante una luz que Dios infunde, como enseño San Agustín muy certeramente. Lo que pide la Santa Madre Iglesia es una fe sencilla y sincera. Y no veo en absoluto por qué tenemos que alejar de esa fe a ningún hombre. (ACOSTA, 1987, p. 231).

Com a mesma ironia posicionava-se contra aqueles que, alegando a complexidade do mistério da Trindade, que consistia em crer em três pessoas em uma mesma e única essência, afirmavam que os bárbaros não eram capazes de entender essa distinção e, ao mesmo tempo, sua unidade. Perguntava ele: que espanhóis seriam capazes disso? Respondia: “[...] hay, si, muchísimos, pero no solamente en las Indias o Etiopía, sino también en la misma España y en la curia de Roma. Y ¿a todos éstos los vamos a excluir del conocimiento necesario de la Trinidad? Desde luego que no” (ACOSTA, 1987, p. 233).

Finalmente, orientava o missionário a evitar o ensino detalhado desse conceito com os neófitos: “[...] si nos metemos en sutilezas, se les escaparán de su corto alcance”

(ACOSTA, 1987, p. 235). O importante era ensiná-los a crer “[...] en un solo Dios omnipotente, creador de todas las cosas; crien que este es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y si llegan a más, podremos enseñarles que son tres personas distintas, pero iguales en todo, y un solo Dios, por tener una misma sustancia enteramente única” (ACOSTA, 1987, p. 235). Segundo ele, o missionário devia se pautar no resumo de Santo Agostinho: “Que se adore la propiedad en las personas, la unidad en la esencia y la igualdad en la majestad” (ACOSTA, 1987, p. 235).

Quanto ao mistério da Igreja, era fundamental que o mestre seguisse também os preceitos de Santo Agostinho: “[...] la Iglesia es la casa de Dios vivo, columna y firmamento de la verdad” (ACOSTA, 1987, p. 239). Nesse caso, ele expunha os três preceitos básicos a ser ensinados aos índios.

O primeiro deles era o de que a Igreja era uma comunidade de homens que professavam a Cristo e a sua doutrina, não sendo, portanto, “[...] una colectividad de españoles o de bárbaros o que se limite en número o en destino a una nación concreta o a un povo determinado, sino que abarca todos los confines de la tierra y todos los avatares del tiempo. En definitiva, eso y no otra cosa es el pueblo de los cristianos” (ACOSTA, 1987, p. 239). Assim, ainda baseado em Santo Agostinho, o religioso devia explicar que o homem individual era filho e parte da Igreja, porém todos juntos eram a própria Igreja. A cabeça da Igreja era o Pontífice romano, sucessor de Pedro e vigário de Cristo “[...] que ejerce en la tierra todo su poder y a quien obedecen todos los demás cristianos, aun los reyes y príncipes. Esto es creer en la Iglesia Católica y Universal” (ACOSTA, 1987, p. 239).

O segundo era o de que ela era também Apostólica e Santa. Explicava ele que a doutrina da Igreja provinha de Deus, razão pela qual nunca estava errada. Portanto, “[...] solo el pueblo cristiano tiene abierta la puerta de los cielos. Y aunque haya en ella muchos miembros de malas costumbres, hay, sin embargo, otros puros y santos; y que los malos lo son porque no obedecen los preceptos de la Iglesia y, por tanto, pagarán duros castigos por su maldad” (ACOSTA, 1987, p. 241).

O terceiro era o de que a porta para entrar na Igreja era o sacramento do batismo, que significa o perdão de todos os pecados. Depois de batizados, os membros da Igreja

recebiam outros sacramentos instituídos por Deus como remédios e dons celestiais, tanto para perdoar os pecados que eles voltassem a cometer quanto para receber maior graça. Entre esses sacramentos, estavam especialmente o da penitência e o da eucaristia. Tudo isso era a Igreja, dizia Acosta.

Cabia ao missionário dedicar “[...] todo su esfuerzo y empeño incesante en enseñar tan gran misterio de la sabiduría divina, y en recalcar y explicar, de todas las maneras posibles, a los nuevos fieles convertidos los artículos de la fe relativos a la Santa Iglesia” (ACOSTA, 1987, p. 241).

A pessoa de Jesus Cristo convertia-se no centro da mensagem evangélica a ser proclamada aos indígenas pelo missionário. Tomado como exemplo por ele, deveria ser mostrado como tal também para os indígenas. Neste sentido, todo o esforço inicial do missionário deveria ser no sentido de demonstrar com propriedade o que cabia aos indígenas fazer para serem salvos. A primeira coisa a fazer era justamente oferecer as condições, os “esclarecimentos” fundamentais para que eles pudessem crer nos mistérios da fé de Jesus Cristo. Na prática, isto é, no processo de ensino, isso significava que os missionários deviam desenvolver o conteúdo do “Credo” ou os “artigos de fé”.

3.2. Instruir nos sacramentos

Se a primeira atribuição do missionário era ensinar a doutrina aos indígenas e esclarecê-los sobre os fundamentos, tendo como finalidade conquistá-los para a fé, a segunda consistia em prepará-los para receber os sacramentos da Igreja. Os objetivos desse ensino eram bem precisos. Por uma parte, mostrar os sacramentos, segundo a natureza e finalidade de cada um, como fontes da graça e como remédio contra o pecado e suas consequências. Por outra, criar nos naturais as devidas disposições para recebê-los. Segundo Acosta, apesar de os indígenas manifestarem a vontade de receber Cristo, tal recepção implicava que eles, como quaisquer homens, em razão do pecado, deveriam, conscientemente, responder ao amor e à misericórdia de Deus.

Acosta destacou alguns aspectos importantes dos sacramentos, os quais deveriam ser considerados em sua apresentação e administração, insistindo em alertar os religiosos para alguns abusos que, por incompetência ou conduta negligente de alguns deles, iam se infiltrando e se multiplicando entre os indígenas contra a disciplina tradicional da Igreja.

Também nesse aspecto, ele reiterava a ideia de que muito se fazia na América espanhola contra os costumes da Igreja.

Condenava especialmente o fato de o Evangelho ter sido introduzido pelos soldados mais do que pelos pregadores. Assim, seja pela negligência seja pela incompetência de uns e outros, muitos abusos tinham sido cometidos e continuavam a sê-lo, tornando-se legítimos pelos costumes.

Relatava o autor que, em 1567, no Segundo Concílio de Lima, os bispos do Peru e outros homens de autoridade discutiram maneiras de se corrigir abusos praticados contra a ortodoxia cristã, mas essas orientações nem sempre eram seguidas.

No caso dos sacramentos, de um lado, eles continuavam sendo administrados aos neófitos sem que estes tivessem recebido a doutrina ou se arrependido dos pecados e das práticas de superstições e, situação mais grave, sem que se considerasse o desejo daqueles homens em recebê-los (sacramentos).

Muchos indios y negros etíopes se mantienen en la fe cristiana por la fuerza y el engaño. ¿Y qué decir de las confesiones, que a menudo se hacen de manera que ni el indio entiende al sacerdote ni el sacerdote entiende lo que el indio le dice, tan perezosos y soñolientos a veces los párrocos que ni piden cuenta de los pecados ni exigen sentimiento de dolor, y no piensean más que en echarse cuanto antes fuera a sus penitentes? Casi parece que todo se toma por cosa de diversión. (ACOSTA, 1987, p 359 e 361).

De outro lado, alguns religiosos proibiam os índios de receber alguns sacramentos e condenavam aqueles que lhos administravam:

¿Y con qué razón se prohíbe a los indios adultos contra todo derecho divino y eclesiástico recibir la eucaristia no solo año tras año, sino incluso a la hora de la muerte después de haberse debidamente confesado? Si

alguno de nuestros padres la quiere administrar y fortalecer a un moribundo con el viático se le acusa de novedad y casi se le hace reo de sacrilegio. Y si esto se les niega por respeto a la eucaristia, yo pregunto: ¿por qué al menos no se les da la extremaunción? No solo a los que mueren en la selva o en pueblos apartados, sino en nuestra misma ciudad, en el mismo sagrado hospital se les priva de un bien tan grande. Casos por el estilo, que bien pueden tenerse por monstruosos, los hay a montones. Sería largo enumerar los fallos matrimonios por desidia o incompetencia consentida de los sacerdotes. Apenas alguno que otro se molesta por conocer los rasgos distintivos del matrimonio de infieles, los grados con que se les puede contraer válidamente entre los indios, los impedimentos que se han suprimido para estos neófitos por letras apostólicas, así como los que todavía quedan intactos. Al introducirnos, por tanto, en selva tan vasta deseamos refutar solo aquellos errores que son más perniciosos y están más extendidos. (ACOSTA, 1987, p. 361 e 363).

De acordo com Durán (1988), para compreender a importância da administração dos sacramentos entre os indígenas é necessário não perder de vista que ele “[...] trae aparejado un profundo planteo de tipo moral. Una serie de costumbres y ceremonias prehispánicas han de dejarse de lado, pues se tornan incompatibles con el régimen de la nueva fe. Incluso algunas de ellas podían considerarse [...] como ‘remedos diabólicos’ de los ritos cristianos” (DURÁN, 1988, p. 22).

O teor moral dos sacramentos era um elemento fundante do ensino cristão a ser realizado pelos religiosos nas terras americanas, como se pode perceber na obra de Acosta. Contudo, não se pode perder de vista que a questão principal era refutar um dado modelo de crenças sociais e estabelecer outro e nesse aspecto a religião tinha um papel fundamental. Por essa razão, o jesuíta recomendava ao missionário que, no desenvolvimento da instrução sacramental, era importante mencionar e refutar, por exemplo, as crenças idolátricas, os sacrifícios humanos, as bebedeiras, os adultérios, os abusos contra os enfermos e os idosos, os usos funerários, os feiticeiros, etc. Todo esse conjunto de condutas e rituais devia ser tratado como patrimônio de um passado que entrava em crise em razão das novas necessidades sociais produzidas pela colonização. O missionário não podia perder de vista essa orientação no processo de ensino.

Não se tratava, contudo, de uma mera negação do passado daqueles homens. Ao tratar do sacramento do batismo, por exemplo, Acosta lembrava ao missionário que, ao

conferi-lo ao “bárbaro”, era fundamental que fossem considerados os três elementos que constituíam aquele sacramento: a vontade, a fé e a conversão.

Sobre a vontade, afirmava:

Es preciso conocer bien a fondo la voluntad de quienes aspiran al sacramento de la fe y no se les há de conceder la profesión de la vida cristiana mientras no la pidan con insistencia. Es práctica mantenida en la Iglesia preguntar tres veces al catecúmeno antes de bautizarse respondiendo él ótras tantas que quiere bautizarse. Y es que entendiam los Santos Padres que el peso de la religión cristiana es grande, grandes los costes de la torre evangélica y que no se debe confiar imprudentemente asunto de tanta importancia a la flaqueza humana sino después de muy ponderada deliberación. Práctica que no se ha de observar por pura ceremonia, sino ante todo en espíritu y en verdad: no basta una indagación diligente de los indios infieles, sino que es preciso, una vez conocida a fondo su voluntad, retenerlos largo tiempo en el catecumenado, para que se instruyam mejor y estimen cada vez más el misterio de su salvación. (ACOSTA, 1987, p. 363).

No Novo Mundo, afirmava o autor, essa disciplina tradicional da Igreja vinha sendo menosprezada na prática, que se fazia contra o Evangelho e causava dano à salvação dos homens. Ele censurava os religiosos que se apressavam em fazer cristãos a esses povos “bárbaros” utilizando todos “[...] los medios lícitos e ilícitos, con engaño y violencia, lo único que hacen es exponer a escárnio el Evangelio y marcar con condenación segurísima a desertores de una fe temerariamente recibida” (ACOSTA, 1987, p. 363). Pautando-se nos ensinamentos dos Santos Padres contidos nos decretos, alertava, “[...] *no se han de salvar contra su voluntad, sino voluntariamente, para que la justicia llegue a su culminación*” (ACOSTA, 1987, p. 365).

Ele questionava a eficácia do batismo ministrado à revelia dessa norma da Igreja, especialmente se envolvesse resistência e contradição. Quem fosse batizado contra sua vontade não poderia se pensar ou sentir cristão, como havia definido Inocêncio III, no Concílio de Toledo:

No hay sacramento sin la voluntad del que lo recibe, y no lo recibe quien no presta todo su consentimiento. Pero si no faltó algún grado de voluntad, aunque haya habido extorsión por la fuerza o las amenazas, se le há de obligar a conservar la fe ya recibida, porque realmente lleva

esculpido el carácter de Cristo; se haría gran ofensa al sacramento de Cristo, si se profanase con una vida licenciosa.(ACOSTA, 1987, p. 365 e 367).

Relacionada à questão da vontade, Acosta discutia a questão da necessidade ou não do consentimento dos pais para se ministrar o batismo em crianças bárbaras. Considerando que se tratava de uma questão contraditória, que envolvia defensores de ambas as partes, afirmava que, em sua opinião, quando os pais eram infiéis, não era lícito batizar os pequenos contra a vontade daqueles. Essa era uma posição aceita pela Igreja desde longa data e confirmada nos Concílios Provinciais.

Destarte, considerava lícito e conveniente batizar, sem esperar o consentimento dos pais, apenas as crianças que estavam em perigo de morte. Essa posição, tomada em favor da salvação dos pequenos, era amplamente aceita por ilustres religiosos e pela Igreja.

Quando um dos pais quisesse fazer cristão seu pequeno com a oposição e a resistência do outro, deviam ser seguidos os decretos do Concílio de Toledo e de Lima “[...] y se ha de preferir el derecho de quien mejor piensa de la salvación del hijo” (ACOSTA, 1987, p. 373).

Além da questão do livre consentimento, Acosta ressaltava a importância da profissão da fé e do ato de conversão. Ninguém, por ignorante que fosse, segundo o autor, podia duvidar de que a fé e a conversão eram necessárias para que o batismo não somente fizesse do homem um soldado de Cristo, mas também o marcasse com o dom da graça e da salvação.

Como mostrado antes, na visão de Acosta, raro era o pároco que exigia dos infiéis a conversão conveniente, isto é, autêntico arrependimento da vida passada e um propósito firme de correção no futuro. De ordinário, os índios voltavam às suas antigas superstições e seguiam em seus concubinatos e bebedeiras. Muitos ambicionavam o batismo por razões de prestígio, alguns para contentar seus patrões espanhóis. Tudo para os bárbaros não passava de ficção, causada, segundo o jesuíta, pela negligência de muitos religiosos.

Tanto os antigos cânones da Igreja quanto os novos decretos conciliares continham normas sobre o modo de procurar a correção da vida e explorá-la com os iniciantes na

palavra de Deus. No Novo Mundo, essas orientações e ensinamentos eram menosprezados porque os mestres, segundo Acosta, amavam o lucro e não a salvação dos homens e a honra de Deus.

Reiterando que os ministros precisavam ter idoneidade, desapego pelas coisas materiais e um interesse ímpar na salvação dos homens, Acosta os orientava a ter um cuidado especial com o batismo porque este era um sacramento que iniciava a vida do cristão. Considerava conveniente que, antes do batismo, segundo as possibilidades, o catecúmeno fosse instruído a se exercitar por alguns dias ou por meses, realizando jejuns e orações, além de outras obras de caridade. Dessa maneira poderiam mostrar que tinham abandonado os concubinatos, as superstições pagãs, as bebedeiras e passado a frequentar a igreja, ou seja, demonstrariam, por todos os meios, que tinham abandonado sua forma de vida. Acreditava ele que, com esta prática, “[...] se conseguiria que viniesen mejor preparados y que la gracia alcanzada después de tan largas pruebas, no la echasen a perder tan fácilmente volviéndose al vómito” (ACOSTA, 1987, p. 377).

Afirmava o autor que, para o sacramento da crisma, valiam as observações já feitas em relação ao batismo. Também neste caso, os neófitos na fé estavam praticamente privados dele em razão seja da escassez de bispos seja da negligência dos responsáveis: “[...] lo cierto es que rara vez alcanzan los indios esta gracia” (ACOSTA, 1987, p. 381).

Também da eucaristia, segundo ele, os povos indígenas estavam excluídos em grande parte. Discutindo este tema, destacou três pontos: o direito divino e eclesiástico de receber a eucaristia; o juízo que merecia ser feito sobre o costume observado até aquele momento e sobre a questão da salvação daqueles que morreram sem receber a eucaristia; o que convinha fazer: admitir ou excluir o índio desse sagrado mistério:

Es sí, precepto de derecho divino que todos los adultos ya bautizados comulguen alguna vez. La Santa Madre Iglesia, por su parte, determino que fueran principalmente dos los tiempos para receber la eucaristia: uno, cuando urge la premura o el peligro de muerte; los sagrados cánones establecen entonces la ayuda necesaria del viático. Otro, todos los años el domingo de Pascua; así lo establece el Concilio Lateranense y el Tridentino en un canon que dice textualmente: Quien niegue que todos y cada uno de los cristianos de ambos sexos, llegados al uso de la razón,

estén obligados a comulgar todos los años al menos por Pascua conforme al precepto de la Santa Iglesia, sea anatema. (ACOSTA, 1987, p. 391).

Indagava o jesuíta: sendo, pois, de direito divino, segundo a doutrina cristã, e de direito eclesiástico, segundo a fé cristã, que todos os adultos em perfeito juízo recebam o sacramento da comunhão, como podiam os religiosos agir diferentemente com os indígenas quanto a um costume observado de longa data pela Igreja?

Lembrava ele que, nas Índias, mesmo tendo sido batizados e ouvidos em confissão, arrependendo-se de seus pecados, os índios não recebiam a comunhão nem uma vez ao ano e nem sequer no leito de morte. Quanto a isso, ele se reportava à sentença proferida no Concílio de Lima acerca da autoridade dos bispos para julgar a conveniência da administração desse sacramento:

Aunque todos los cristianos adultos de ambos sexos están obligados a recibir el santísimo sacramento de la eucaristia al menos una vez al año en Pascua, sin embargo, los obispos de esta provincia, constatando que estes pueblos de los indios son nuevos e infantiles en la fe y juzgando que así convenia a su salvación, determinaron no admitirles, hasta que su fe fuere perfecta, a la comunión de este divino sacramento, que es alimento de perfectos, a excepción de alguno que pareciere suficientemente capaz para recibirlo. (ACOSTA, 1987, p. 399).

Posicionava-se ele: a questão não era a legitimidade dos bispos para julgar a conveniência de administrar o sacramento da eucaristia aos indígenas. Essa era uma coisa certa. A questão a ser enfrentada, segundo ele, era a correção de um costume ordinário na Igreja da América espanhola, que praticamente não dava ao indígena cristão o direito de receber esse sacramento. Tal correção, que deveria ser considerada tanto pelos bispos quanto pelos letrados, já fora discutida no Concílio de Lima, o qual, depois de certa justificação do costume anterior, modificara e corrigira o que se definira a respeito do sacramento da comunhão entre os indígenas:

Pero como muchos indios perciben ya mejor la doctrina de la fe cristiana y no solo desean devotamente recibir este divino sacramento, sino que piden con inoportuna insistencia que se les dé licencia para ello, ha tenido a bien este Santo Sínodo amonestar, como seriamente amonesta, a todos

los párrocos de indios que a los indios que comprobaren distinguen este alimento celestial del otro corporal, lo desean devotamente y lo piden, una vez oída la confesión, se lo administren a todos ellos al tiempo que suelen hacerlo con los demás cristianos, porque no podemos privar a nadie sin razón de este alimento divino. (ACOSTA, 1987, p. 401).

Ademais, a experiência mostrava que, para proceder à catequese e controlar determinados vícios entre os indígenas, especialmente o da bebedeira, não havia remédio mais eficaz do que o prêmio da sagrada comunhão:

Cuando oyen esto, porfían entre si y les encanta se les encanta se les admita a la comunión, y una vez fortalecidos con esta comida celestial, conservan con mucho más empeño que los españoles la pureza de alma y cuerpo; desean ardientemente se les deje volver a esta mesa. Hay muchos párrocos que no se lo creen. Pero no estamos hablando de cosas lejanas. Que hagan ellos mismos la prueba, si tiene celo de Dios, y no busquen pretexto a su negligencia. (ACOSTA, 1987, p. 415).

Ele se contrapunha àqueles que se recusavam a dar a eucaristia aos indígenas sob o argumento de que estes ainda não tinham se despojado suficientemente de suas superstições e ordinariamente retomavam os vícios da carne e da embriaguez, entre outros. Considerava que, com base em tais argumentos, esse sacramento não devia ser oferecido a nenhum cristão, inclusive aos europeus. Por um lado, se alguém praticava a fornicação, era alcólatra ou idólatra, conforme ensinava a Sagrada Escritura, deveria mesmo ser proibido de receber a comida ordinária, quanto mais o sacramento da eucaristia. Por outro, se, tal como os demais cristãos, os indígenas realizassem penitência e se arrependessem de seus pecados, a eles também deveria ser ministrada a comunhão.

De seu ponto de vista, a administração desse sacramento contribuiria para extirpar os vícios. Como um remédio excelente contra eles, poderia ser proposta como prêmio a quem quisesse e se esforçasse por evitá-los. No entanto, caso fosse comprovada a mancha da antiga superstição, da embriaguez ou de relações incestuosas, nenhum índio devia ser admitido ao altar. Nessa questão, salientava o autor, o importante era que os índios entendessem “[...] que no se les priva de la comunión por ser indio, sino por sus vicios;

concédase a todos los cristianos sin excepción, pero niéguese al cristiano que no tenga buenas costumbres” (ACOSTA, 1987, p. 417).

O sacramento da confissão, cuja definição tinha sido confirmada no Concílio Tridentino, era fundamental para aqueles caídos em pecado depois do batismo e mesmo para aqueles não regenerados. Em qualquer parte do mundo se dava a conhecer e aplicar esta singular medicina da fraqueza humana; então, também aos novos povos cristãos nada obstava que, depois da fé em Cristo, lhes fosse administrado esse sacramento: “[...] la única esperanza de salvación que les queda” (ACOSTA, 1987, p. 423).

Os indígenas, apesar de apresentarem um sentido natural mais apagado e uma fé não muito desperta, além de poucas vezes lograrem aquela dor profunda (contrição), mostrando-se arrependidos pelos pecados, deviam realizar a confissão. Aliás, essa era razão mais do que suficiente para acolhê-los e ajudá-los com o auxílio da medicina divina, de maneira a suprir pela força celestial do sacramento o que faltasse à atividade do homem. Esse sentimento, chamado de contrição, era condição para a absolvição dos pecados, para a consecução da salvação e para a primeira graça da justificação. Acosta se dizia tão certo desse sacramento que o incluía entre os dogmas da fé. Dele também estava persuadido pela seguinte razão:

[...] las llaves de la Iglesia conceden verdadera absolución de la culpa, y esto esencialmente y por propia institución; es además medicina presente para enfermedades mortales, es purificación eficaz de la lepra declarada, es finalmente resurrección del alma muerta por el pecado, como enseñan los textos de los Santos Padres. Pero la mayor confirmación la tengo en mi experiencia diaria de la actividad divina, si es que se puede llamar experiencia de actividad oculta una confianza firmísima de la salvación de muchos hombres. Estamos viendo, en efecto, acercarse a este sacramento inmuerables almas movidas por un dolor no tan perfecto como correspondería a la gravedad de sus pecados. Después de ofrecerles lo que está en nuestra mano y de administrarles, fiados de la inmensidad de Dios, el sacramento de la absolución, son tan claras, en cuanto es dado al hombre conjeturar, las manifestaciones de los dones del cielo, que no cabe pensar sino lo que dijo la suma verdad y bondad: Lo que desateis en la tierra quedará desatado en el cielo. (ACOSTA, 1987, p. 423).

Nos termos de Acosta, não haveria razão para se desesperar quanto à salvação dos índios nem para menosprezar seus tímidos esforços, seus exames de consciência, a enumeração menos precisa de seus pecados, os sinais de dor não tão vivamente expressados e demais aspectos pouco importantes de sua capacidade. Era função dos religiosos, como dizia Paulo: “Ayude él personalmente cuando pueda al Hermano y dé buena acogida, [...] al que tiene la fe débil” (ACOSTA, 1987, p. 425).

Nesse aspecto, manifestava-se a importância de o missionário dominar a língua indígena, conforme Acosta já declarara ao tratar das habilidades necessárias para educar e pregar o evangelho junto aos índios. Sem tal instrumento não era possível inteirar-se dos pecados dos penitentes nem prover sua salvação. “Quien la desconozca, edificará necesariamente la torre de Babel, no la del Evangelio” (ACOSTA, 1987, p. 431).

Ainda que os teólogos estivessem de acordo quanto à possibilidade de se fazer e receber a confissão, inclusive por intérpretes, também concordavam que nenhuma lei divina ou humana poderia obrigar aos homens a essa modalidade de confissão. Muito havia que temer, e com razão, pela integridade e sinceridade das confissões quando estivesse presente uma terceira testemunha ou árbitro.

Por isso, os Padres do Concílio Limense proibiram, com sábia deliberação, que os párocos obrigassem confissões de índios por intérpretes. Não se tratava de tornar ilícita essa prática de, não havendo pároco que dominasse a língua indiana, ouvir os índios que espontaneamente a requeressem em presença de intérprete. Tratava-se somente de repreender e proibir confissões públicas dos pecados, já que as culpas de consciência deveriam ser indicadas em confissão secreta aos sacerdotes.

Ademais, salientava o jesuíta que não poderia exercer seu ofício “[...] con consciencia segura quien no sea capaz de oír directamente, esto es, sin intérprete, las confesiones del pueblo que se la ha confiado” (ACOSTA, 1987, p. 433).

O desconhecimento da língua só podia ser compensado com o zelo do espírito. Nesse caso, o pároco teria que desempenhar seu cargo de boa fé, não desconhecer os pecados comuns e mais graves e ter consciência de que teria de se esforçar assiduamente para aprender o idioma e entender os costumes e o temperamento dos índios:

Há de aprender por propia experiencia o conocer por referencia de otros las clases de idolatría, torpezas y demás pecados en que caen con más frecuencia. Hay también cosas publicadas. Hará una lista de todo esto y con ella preguntará en las confesiones, como su prudencia le aconsejare ser conveniente. Porque no a todos se les ha de preguntar de la misma manera. Con este fin ya otros, y recientemente también nuestros Padres, han escrito unos confesionarios en las dos lenguas comunes de estas regiones, quéchuá y aymara, que pueden ser de gran ayuda a los rudos y principiantes. (ACOSTA, 1987, p. 435).

Além do domínio da língua e do conhecimento dos costumes e do temperamento dos índios, outra característica fundamental do missionário para “[...] oír las confesiones de los neófitos es paciencia y tranquilidad de espíritu. Este es el capital principal; cuando falta, lo que ante todo sucede es que los más casi nada consiguen en la curación de las consciencias de los indios, la mayoría incluso los hace peores” (ACOSTA, 1987, p. 437). Havia, portanto, que ouvir “[...] los indios con tolerancia, exhortarlos con benignidad, levantarlos con prudente consejo, soportarlos finalmente con ecuanimidad. La caridad todo lo aguanta, todo lo soporta y enseña a recuperar con mucha suavidad a quien ha incurrido en algún desliz” (ACOSTA, 1987, p. 439).

Acreditava Acosta que, se as confissões não eram feitas com sinceridade, era mais por culpa dos sacerdotes que dos índios. Se estes utilizavam mal o sacramento da penitência, agindo com falta de sinceridade e integridade na confissão de seus pecados e fazendo confissões falsas de pura aparência e mutiladas, não era tanto por causa de sua malícia, mas do temperamento tosco dos párocos e de certa aspereza autoritária com que estes desdenhavam o rebanho enfermo e tinoso, enchendo-os de patadas. Assim, em vez de recolher as ovelhas desgarradas com suave assobio, espantavam-nas com estilingue e com cajado, esquecendo-se totalmente das palavras de Deus: “*Silbaré para reunirlos, pues los redimi*” (ACOSTA, 1987, p. 439):

Nuestros pastores, en cambio, prefieren dispersar y descarriar a reunir y curar. ¡Lejos de mis palabras toda animosidad! A menudo golpean a puñentazos y patadas a los indios que van a confersarse. Si alguno se expresa con cierta lentitud o premiosidad o declara algo grave, no solo con palabras, sino aun con crueles azotes ellos personalmente lo golpean o

mandan golpearlo en su presencia; a veces se ensañan hasta la sangre. Horror causa decirlo, pero estoy hablando de cosas ciertas y comprobadas y Dios quiera que no demasiado frecuentes. (ACOSTA, 1987, p. 439 e 441).

Salientava o autor que, se tal confessor agisse dessa maneira com os fiéis de Espanha, seguramente as confissões destes não seriam íntegras. Assim, o medo grave criado pelos párocos e o ódio que brotava desse medo servil forçavam os índios a não ser sinceros e a contentar-se em dar certo “verniz” de verdade às palavras, cientes de que os párocos não buscavam neles as suas pessoas e sim seus bens. Que penitência convinha impor aos índios? Quando sentiam uma profunda dor por seus pecados, eles mesmos pediam espontaneamente penitências muito duras. Essas eram as determinações que provocavam o fervor de espírito; porém a maioria deles era débil e não tinha firmeza de espírito para exigir penitências graves. O que fazer diante de tal situação? Despachá-los?

Lo que Cristo hizo con la oveja descarriada: echarla a sus sagrados hombros apenas convertida de su extravio, como dijo Dionisio, eso mismo ha de hacer el imitador de Cristo, si ama la salvación de los hombres: no imponer más carga de la que ve que puede el penitente soportar, suplir en si lo que falta al Hermano y hacerlo por esse miembro de Cristo completando lo que falta a su pasión. Pues al igual que se hacen cómplices de pecados ajenos quienes imponen levísimas penitencias por pecados gravísimos, como enseñaron los Santos Padres, es también próprio de fariseos liar fardos pesados e insoportables (ACOSTA, 1987, p. 447 e 449).

Acosta afirmava que convinha, pois, impor aos índios penitências que lhes recuperassem a saúde, principalmente a daqueles que prometiam sem engano levá-las a termo, apoiados em seus costumes ou em suas possibilidades. Desta maneira, eles sentir-se-iam animados mais que aterrorizados, sem manifestar repugnância pelo sacramento, mas querendo voltar ao médico quando adiante necessitassem.

Quanto ao sacramento da extrema-unção, baseado no Concílio de Trento, o autor fez a seguinte reflexão: “¿Hay algún enfermo entre vosotros? Llame a los responsables de la comunidad, que recen por él y lo unjan con aceite invocando al Señor. La oración hecha con fe dará la salud al enfermo y el Señor hará que se levante; si, además, tiene pecados, se

le perdonarán" (ACOSTA, 1987, p. 451). Ele considerava a extrema-unção como o sacramento que comunicava vida eterna àqueles que partiam. Por meio dele, asseverava o jesuíta, o Senhor clementíssimo fortificava o término da vida. Embora, no decorrer da vida, com sua astúcia, os inimigos tentassem devorar a alma humana, de forma a levá-la a perder tudo e de tudo alijá-la, inclusive da confiança na misericórdia divina, o Senhor, ao final, era misericordioso:

Portanto, esta sagrada unción borra los delitos que todavía queden por expiar y las reliquias de pecado y levanta y fortalece el alma del enfermo excitando en él una gran confianza en la misericordia divina. Aliviado com ella, el enfermo soporta mejor las molestias y penalidades de la dolencia e resiste más fácilmente a las tentaciones del demônio que acecha al calcañar, y obtiene a veces la salud del cuerpo, cuando conviene a la salvación de su alma. (ACOSTA, 1987, p. 451).

Segundo o autor, se esses eram os bens conferidos pela doutrina do Concílio de Trento a todos os fiéis que recebessem esse sacramento devotamente, por que excluir deles os novos povos de índios, que estavam batizados como os demais fiéis, professavam a mesma fé e desejavam ardentemente que a Igreja oferecesse sua ajuda na hora da morte?

Si algunos de entre todos os mortales necesitan el auxilio de la Iglesia, son sobre tudo éstos cuando se encuentran en las angustias de los últimos momentos. Porque los pontífices de los ídolos y los hechiceros (todavía hoy abundan), que resisten con todas sus fuerzas a la religión cristiana y engañan a los demás, ponen todo su esfuerzo y su alma en persuadir a los enfermos en peligro a que se confiesen con ellos, según su antigua superstición, y ofrezcan sacrificios a los ídolos para aplacarlos y tenerlos propicios. Muchas otras cosas ímpias y sacrílegas ordenan a estos desgraciados que, por ser asustadizos por naturaleza y estar poco preparados para conocer los engaños del diablo, con el atractivo de sus antiguas costumbres y bajo el temor al peligro de muerte, fácilmente prestan oídos a semejantes promesas falaces. (ACOSTA, 1987, p. 451).

Diante dos arraigados costumes da idololatria, das superstições, dos sacrifícios humanos, entre outros tidos como inimigos da verdade e que colocavam obstáculos à formação cristã dos neófitos, o sacramento da extrema-unção era apresentado por Acosta como um importante elemento espiritual e também de ordenamento social. Por isso, o

Concílio Provincial de Lima teria decretado que os sacerdotes não permitissem que nenhum índio cristão, tendo se confessado devidamente ou manifestado sinais de contrição, morresse sem o saudável remédio da extrema-unção. Ademais, participar da cerimônia em que era administrado esse sacramento era uma excelente oportunidade de aprendizagem coletiva para os membros da comunidade.

Quanto ao sacramento do sacerdócio, o autor alertava os missionários para o fato de que eles eram ordenados diretamente por Deus para que o povo fosse presidido por sua autoridade. Por se tratar de uma relação muito íntima com Deus na celebração de seus mistérios, sua principal função era estabelecer uma mediação com o povo para lhes perdoar os pecados e lhes pregar a palavra divina. Por essa razão, afirmava que não era conveniente conceder o sacerdócio a homens neófitos na fé.

Ademais, tanto nos documentos antigos da Igreja quanto nos concílios, constava a não conveniência de iniciantes na fé assumirem cargos de governo no interior da Igreja. Qualquer modificação nessa norma resultaria em dano para os iniciantes, para o povo e para o próprio ministério. Para aproximar o indígena da vida cristã, o missionário poderia integrá-lo em outras funções: sacristão, membro do coro. “Porque estos servicios menores contribuyen muchísimo a animarlos y confirmarlos en la religión cristiana. Es admirable el gusto que sienten en esto, y a los principales de entre ellos les encanta entregar a sus hijos para que los instruyan en los servicios de la Iglesia y en las letras, y lo tienen a no pequeña honra” (ACOSTA, 1987, p. 455).

O sacramento do matrimônio, cuja finalidade era sobrelevar e curar a debilidade de muitos, constituía um campo amplo de conhecimento, que o missionário deveria dominar. Além do mais, os próprios infiéis tinham os seus matrimônios, cujos usos e ritos, abusos e erros o missionário precisava conhecer, não para dirimir os verdadeiros ou ter por matrimônios os concubinatos e sim para ensiná-los “[...] com insistencia a no deshonorar el lecho nupcial y valorar o matrimonio” (ACOSTA, 1987, p. 459).

Na análise do matrimônio, o autor deu especial atenção a algumas práticas existentes no reino do Peru, tomadas da legislação inca. Afirmava, inicialmente, que havia entre os bárbaros verdadeiros matrimônios, ainda que esses homens não conhecessem a palavra trazida ao Novo Mundo pelos europeus:

Sin embargo, cada uno tenía su mujer [...]. Como no era lícito a la mujer casarse con outro, tampoco al marido repudiar a su esposa una vez casado con ella. Los adulterios que se descubrieran, se castigaban con durísimas penas. Aunque entre ellos tienen los célibes mayor permisividad y la lacra de la fornicación no está castigada, los adulterios de los casados, en cambio, se castigan con más severidad que entre nosotros. Igualmente si alguna vez se comprobaba haberse cometido estupro con las vírgenes consagradas al sol o al pachyachachi o al próprio ingá [...], se consideraba han horrendo sacrilegio que los enterraban a los dos vivos. A la gente vulgar solo se le permitia tener una única mujer con la que convivía para siempre. (ACOSTA, 1987, p. 461).

Esses costumes, sem dúvida, estavam de acordo com a lei natural, mas a eles se mesclavam muitos outros costumes absurdos e contrários à lei natural.

Por exemplo, aos reis incas era permitido ter muitas mulheres, ainda que existisse uma que era a principal. Outro costume que causava estranheza aos espanhóis era a não preocupação com os vínculos de sangue, sendo que a irmã era tida como esposa do rei. Tal prática era estendida aos homens da realeza. Outro elemento considerado grave e fortemente arraigado entre os povos indígenas era a não importância dada à virgindade das mulheres. Como nos demais comportamentos tidos como reprováveis, Acosta orientava os missionários a combatê-los com firmeza e afinco, pois via que suas consequências eram danosas para a sociedade (ACOSTA, 1987, p. 465).

3.3. Instruir na moral cristã

Com o ensino da moral cristã, o missionário cumpria suas atribuições na instrução do indígena. Se esse educador fosse competente, segundo o ideal de Acosta, o indígena teria acesso aos fundamentos da doutrina cristã, ficando de posse dos instrumentos para realizar sua conversão e, portanto, para receber conscientemente os sacramentos. Firmadas essas convicções, ainda restava ao missionário fazer-lhe conhecer mais detalhadamente as leis de Deus, o Decálogo, ajudando-o a afiançar, na prática, o propósito de guardá-las.

Nesse momento do ensino, priorizava-se a moral cristã, já contida no ensino dos sacramentos. Na perspectiva de Acosta, essa era uma forma de iluminar a existência, para que os próprios homens fossem capazes de reconhecer a presença de Deus nas circunstâncias de sua vida (pessoal, familiar e social) e para que fossem capazes também de perceber que Ele os orientava a pensar e atuar segundo o espírito ou exigência do Evangelho recebido com a consciência da fé. Tratava-se, portanto, de apresentar o perfil moral do cristão, que, para agradar a Deus e a si próprio e servir ao seu próximo, deveria inspirar sua conduta nos “mandamentos”, nas “obras de misericórdias” e nas normas para a consciência do cristão.

Quando a questão era conseguir que a vida concreta dos aprendizes estivesse em concordância com a fé à qual eles tinham aderido, deveriam ocupar lugar primordial a crítica e o combate aos costumes indígenas, sobretudo os que eram relacionados ao culto idolátrico. Isso era expressão de uma realidade social que passava por um profundo processo de transformação nos núcleos mais íntimos de sua visão de mundo (valores, convicções, atitudes, etc.). A permanência dos hábitos antigos era entendida como impedimento à solidificação da fé, objetivo central da tarefa missionária. Dessa forma, o trabalho do missionário devia ser constante e ordenado, pois somente assim se conseguiria algum tipo de êxito.

À medida que apresentava cada um dos mandamentos e obras de misericórdia, o missionário devia reportar-se metodicamente aos costumes tradicionais dos indígenas manifestamente contrários à vida cristã. Dessa forma, ele teria condições de contrapor os valores do cristianismo aos dos indígenas. Por meio desse recurso didático, ficaria manifesta a distinção entre as duas culturas e a necessidade de uma profunda transformação da forma de vida nativa.

Essa devia ser a principal preocupação do missionário: dar a conhecer aos indígenas o novo ideal de vida (o cristão), o qual, progressivamente, devia ser adotado por eles como elemento inspirador de seu próprio desenvolvimento social e espiritual. Por isso, ele precisava explicar que todo o sentido da vida cristã dependia da caridade e do amor que os homens dedicassem a Deus e ao próximo. Essa finalidade devia dirigir todo o trabalho do

missionário: “[...] persuadir a los hombres del verdadero culto a Dios, y de los correlativos deberes de unos para con otros” (ACOSTA, 1987, p. 247).

Cabia a ele convencer os indígenas a crer em Deus e a ter ciência dos deveres para consigo próprio e para com os demais membros da sociedade. Nesse sentido, o missionário devia seguir, como já foi mencionado, os ensinamentos do Décalogo e as obras de misericórdia. Nos dois casos, deviam ser enfatizados os deveres do homem para com Deus, para consigo próprio e para com o próximo.

Para realizar a finalidade do ensino cristão, o missionário devia dar especial atenção ao combate à idolatria, à superstição, à antropofagia, ao consumo exagerado da bebida e a determinados costumes sexuais, entre outros.

Nas orientações a respeito dos mandamentos, Acosta principiava pelo primeiro mandamento: o do combate à idolatria¹¹⁷, considerado por ele como o maior de todos os males:

Como dice el Sabio, es principio y fin de toda maldad; hace la guerra a la verdadera religión de todas las maneras. Es un factor de los más deplorables de la condición humana; no hay ningún otro veneno que, una vez bebido, penetre más íntimamente en las entrañas. No hay amor tan loco que tenga nadie a la ramera a la que ama torpemente, como el de la idolatria, cuando se nos clava en el alma la afición al ídolo (ACOSTA, 1987, p. 247).

O missionário precisaria de todo empenho e perseverança para combater a idolatria arraigada no coração dos indígenas:

¹¹⁷ Baseando-se em São João Damasceno, Acosta classificou a idolatria em três classes. A primeira era atribuída aos caldeos, que adoravam as esferas celestiais e os signos e elementos naturais; a segunda, aos gregos, cujos mortos eram venerados e transformados em deuses; a terceira, aos egípcios, que não somente temiam os astros e os mortos como deuses, mas também rendiam louvores divinos aos animais e às pedras. Ponderava, então, que essas não eram práticas somente do Novo Mundo. Na verdade, “[...] toda la rondonez de la tierra [...] adolece de la misma locura” (Acosta, 1987, p. 251), trocando a glória de Deus incorruptível por imagens de homens corruptíveis e por quadrúpedes, serpentes e demais coisas. Alertava ainda que esta visão “distorcida” dos homens não era somente coisa de “gente baja”, senão também de poetas, filósofos, retóricos e outros, que, com suas palavras e ações, mostravam admiração por semelhantes “bagatelas”.

Ni en paz ni en guerra, ni en el descanso ni en el trabajo, 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 comiezan el trabajo sin celebrar algún sacrilégio pagano. ¿Tan oprimidos tiene el demônio sus sentidos con miserable esclavitud? ¿Com cuánta artimaña ocultan sus idolatrias y las disimulan, cuando ven que no se las dejan hacer en público? ¿Com cuánta desvergüenza pierden el seso en ellas, cuando creen que no se lo impedirán? (ACOSTA, 1987, p. 249).

Também neste caso, o missionário não deveria proceder de forma preconceituosa. Era do conhecimento de todos que o homem, ao longo da história, tinha criado e cultuado os mais diversos ídolos. Portanto, era mostra de falta de razão e de sabedoria indignar-se contra os ritos dos bárbaros indígenas:

Más bien deberían compadecerse de ellos, por aquello de que es vano el sentido del hombre cuando no está imbuido de la ciencia de Dios. Más bien habría que pensar que se trata de una enfermedad idolátrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico”(ACOSTA, 1987, p. 255).

Assim, mais do que combater os índios pelo apego aos seus ídolos, Acosta combatia alguns religiosos por não se comportarem como educadores. Em vez de acusar os índios pelo atraso e pela resistência a abandonar a idolatria, afirmava que esses missionários deviam se indignar contra si, em razão do pouco empenho que dispensavam para combatê-la:

[...] nuestra desidia inconmensurable: tumbados panza arriba y bostezando, apestando todavia al vino que bebimos ayer, nos dedicamos a susurrar unas cuantas frivolidades contra las guacas y las supersticiones de los homos, y cantamos victoria al momento, cuando la cosa apenas si ha empezado. Ahí, ahí es donde tiene que clavar sus pies el catequista prudente y centrar todos sus pensamientos, toda su habilidad y todo su trabajo en arrancar las más íntimas raíces de la idolatria del ánimo de los indios. (ACOSTA, 1987, p. 255).

Ao propor formas de combate à idolatria na América espanhola, o autor reportava-se aos procedimentos adotados pelos soldados e mesmo por muitos religiosos. Sempre atento à necessidade de pacificação, tendo em vista a regulação das relações sociais na colônia, ele combatia o uso puro e simples da força na destruição de imagens, sepulcros e túmulos e demais representações plásticas das superstições dos indígenas. Mesmo que essa atitude pudesse ser tolerada no caso de indígenas já convertidos, ela precisava ser rediscutida porque seus efeitos poderiam ser extremamente negativos.

No caso de índios infiéis, ele a considerava inadmissível. Tal violência, mais do que fortalecer o cristianismo, contribuía para torná-lo odioso aos olhos dos índios, cravando ainda mais os ídolos em sua alma e criando obstáculos intransponíveis para o ensino do evangelho: “¿Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatria antes de que espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión” (ACOSTA, 1987, p. 261). Além disso, a violência seria uma negação do livre arbítrio, um dos pilares da doutrina cristã: “[...] la fe no es sino de los que quieren, y que nadie debe hacerse cristiano por la fuerza” (ACOSTA, 1987, p. 261). Enfim, ele orientava os missionários a considerar a assombrosa autoridade dos reis indígenas sobre seus súditos, cujas cidades e províncias só aceitavam como deuses aqueles que descendiam diretamente do rei inca.

Assim, retomando Santo Agostinho, que já repreendia esse procedimento e ensinava que “[...] antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares” (ACOSTA, 1987, p. 261), ele insistia que, para extinguir a idolatria do coração dos índios, sobretudo dos reis, curacas e principais, a cuja autoridade cediam prontamente os demais, os missionários deveriam utilizar uma metodologia de persuasão simples, levando em consideração as próprias experiências desses homens:

[...] nuestros catequistas no necesitan recurrir entre estos bárbaros a razonamientos exquisitos y muy filosóficos: de nada les van a servir las prácticas curativas de Clemente de Alejandría ni las prácticas curativas de Teodoreto de Cirene respecto a las enfermedades del mundo griego. Les propondrán razones breves, fáciles y que entren por los ojos.

Repitiéndolas, ampliándolas y apelando a la misma experiencia de los oyentes, las grabarán en el ánimo de los indios. (ACOSTA, 1987, p. 265).

Reiterava que, para isso, era necessário conhecer a realidade indígena, isto é, seus costumes e suas crenças. Essa era uma premissa imposta ao educador no Novo Mundo. Para educar os neófitos na fé, ele teria que se utilizar de argumentos e de recursos passíveis de serem entendidos por eles.

Acosta propunha, então, três estratégias para refutar a idolatria entre os indígenas.

A primeira seria extrair das formas a natureza e a substância dos deuses. Os missionários poderiam explicar que os ídolos dos índios eram de madeira, pedra ou metal, cuja forma era construída pela arte e indústria dos homens e favorecida pela enganosa pregação dos sacerdotes ou o império dos reis. Ora, “[...] los hombres no pueden hacer a los dioses, puesto que ellos mismos tienen que ser mejores que las cosas que llegan a fabricar” (ACOSTA, 1987, p. 267). Nos casos em que a idololatria se referisse a corpos e elementos naturais, “[...] se puede demostrar fácilmente que lo que los compone, ha sido fabricado y está sujeto a toda clase de cambios. Todo eso es incompatible con la naturaleza de Dios” (ACOSTA, 1987, p. 267). Se o foco de adoração dos bárbaros fosse o corpo de reis antigos, “[...] se les puede mostrar cómo sus cuerpos no sienten y están consumidos por la corrupción y en nada se diferencian de los otros” (ACOSTA, 1987, p. 267).

A segunda estratégia era mostrar a impotência e a ignorância dos deuses dos nativos, sustentar que esses ídolos não podiam se defender dos ataques do fogo ou dos ladrões ou da ruína, e tampouco viam, sentiam ou podiam se mover. Ademais, “[...] los cuerpos naturales no se mueven a su arbitrio, sino que obedecen siempre las leyes que les ha fijado el autor de la naturaleza” (ACOSTA, 1987, p. 267).

A terceira estratégia, considerada a mais importante, referia-se à proteção divina aos assuntos humanos. Assim, os ministros de Cristo deviam apelar para a experiência dos bárbaros quanto à ineficácia de seus ídolos:

En la enfermedad, en la guerra o en el hambre, ¿han sentido algún provecho de sus dioses? ¿Les habrá ido mejor por rendirles culto religiosamente que si no los hubieran tenido en ningún aprecio? ¡Cuántos

males y desgracias han padecido, y no han sido ayudados ni confortados por sus dioses! (ACOSTA, 1987, p.267).

Quando os ídolos mostrassem alguns sinais de inteligência e de voz humana, os missionários deviam recorrer às estratégias anteriores e mostrar aos bárbaros que esses acontecimentos eram armadilhas do diabo. Esse momento seria propício para ensinar quem era o diabo e os demônios que o ajudavam. Mostrando que estes odiavam, enganavam e traíam os homens, os missionários podiam levar os índios a mudar sua posição em relação aos seus deuses, passando a odiá-los.

O combate à idolatria implicava a inculcação do amor a Deus. Quase todos os bárbaros, dizia o autor, reconheciam a existência de um só Deus, supremo e bondoso. Cabia, portanto, ao catequista utilizar todos os meios para lhes ensinar quem seria esse Supremo e Sempre Eterno Artífice de todas as coisas. Cabia também lhes mostrar, com detalhes e clareza, o que separava Deus, seus ministros e os anjos, da turba abominável dos demônios, inimiga implacável dos homens. Essa distinção era importante para que os índios aprendessem a depreciar seus ídolos como coisas sem sentido e inúteis ou passassem a odiar as maldades que haviam aprendido por astúcia dos demônios.

Para isso, o catequista deveria ter um conhecimento detalhado dos ídolos indígenas, pois cada um deles exigia uma forma de combate específica:

Y no debe bastar al diligente catequista rechazar en general la vanidad de los ídolos. Es menester que haga refutación particular de los dioses y guacas y otras supersticiones que son especiales de su pueblo. En su investigación y estudio empleará un trabajo utilísimo e incluso totalmente necesario. Muchos pecan gravemente de incúria y descuido en esta matéria; no pueden curar como conviene las dolências que desconocen. No deben demostrar solamente las varias formas de los ídolos, sino también la casi infinita variedad de supersticiones que de ahí se derivan. Ejemplos: Mira el indio al sol naciente y lo saluda y se granjea con palabras rituales la benevolencia del rio que va a pasar nadando; observa el graznido o canto de las aves nocturnas y de los demás seres vivos y echa suertes sobre lo que ha de hacer; ofrece a la tierra las primicias de las semillas o frutos; consagra a los astros los hijos que le nacen, y solemniza las bodas con cânticos determinados, y lo mismo pretende cuando canta solemnemente al emborracharse; sepulta a los muertos con recitales lúgubres, y aprovisiona de comida los sepulcros; llama y consulta a sus adivinos cuando enferma y, finalmente, cumple la demás supersticiones

viejas, de que toda su vida está tan llena que no hay acción libre de esta peste. (ACOSTA, 1987, p. 269 e 271).

Uma atenção especial devia ser dada aos dirigentes dos nativos; eles deveriam ser interrogados sobre todas as superstições. Se confessassem a prática de alguma, o missionário devia esclarecê-los e meter-lhes medo, recorrendo inclusive às autoridades seculares, cuja ação cabia apenas aos idólatras cristianizados.

Em relação a esses idólatras cristianizados, não deveria ser tolerada nenhuma mostra de superstição pagã. Além de evitá-la, destruindo todas as imagens e ídolos, qualquer forma de idolatria descoberta devitaria ser punida: “[...] hay que arrancar de raíz sólo los ídolos mismos y las muestras evidentes de idolatria, sino también cualquier resto de superstición heredada. Y para lograrlo hay que recurrir, si es necesario, al poder político y la autoridad” (ACOSTA, 1987, p. 273).

Em relação aos inféis, o procedimento era distinto: “Si observan sus ritos y ceremonias sin escândalo de los fieles, dejando que cada uno viva tranquilamente en su ley, hay que dejarlos en su ceguedad hasta que sean iluminados por el Altísimo. A ellos se refieren las palabras del Apóstol: *A los que están fuera, Dios los juzgará*” (ACOSTA, 1987, p. 275).

O melhor meio para tirar os ídolos do coração dos indígenas seria o ensino e a exortação da fé cristã e, depois de iniciada a formação religiosa, era muito importante usar todos os meios para tirar os “falsos deuses” dos olhos e da forma de viver dos neófitos¹¹⁸. Acosta mencionava alguns desses recursos: “[...] agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los círios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia [...]. En sus sermones ante el pueblo deben alabar mucho todas esas prácticas, para que la gente se empape de nuevos símbolos cristianos en vez de la superstición antiga.

¹¹⁸ No caso dos indígenas já convertidos, afirmava Acosta que as Sagradas Escrituras ensinam e apresentam exemplos eloquentes: “*Destruid los altares y quemad los bosques sagrados*, dice el Señor” (ACOSTA, 1987, p. 271).

Así se conseguirá que, ocupados en ritos mejores y más decentes, dejen caer de sus manos y de su corazón las viejas supersticiones de su secta” (ACOSTA, 1987, p. 277).

Ao orientar o missionário sobre outro mandamento do Decálogo, o da importância de o homem amar ao próximo como a si mesmo, Acosta priorizou o cuidado que o indígena devia ter consigo, já que ninguém ama a si mesmo como convém, abandonando o cuidado com a saúde corporal e espiritual ou não perseverando nela. Enfatizou o combate assíduo ao suicídio, à embriaguez, à antropofagia, à poligamia e a outras práticas sexuais usuais entre as nações bárbaras. Considerava substancial inculcar nos índios que “[...] miren por su propia vida y salud a importancia y no atenten contra ella, como muchas veces hacen, por desesperación o por obstinación” (ACOSTA, 1987, p. 277).

Afirmava ser natural não somente entre os homens, mas também entre as feras, amar a vida e evitar a todo custo o próprio dano. Não obstante, desde tempos antigos, entre muitas nações bárbaras, era costume a prática do suicídio, seja para que as pessoas se livrassem dos males que as ameaçavam, seja para demonstrar valentia, seja ainda para se tornar gratas aos deuses ou aos reis. Essa prática era bem menos usual no reino do Peru, onde se havia “[...] llegado a tener mayor desarrollo político y moral” (ACOSTA, 1987, p. 279).

Em nome do amor a si mesmo, o missionário deveria também mostrar que o consumo desmedido da bebida era incompatível com o uso da razão e que a embriaguez fazia “[...] del hombre una bestia o, por mejor decir, una fiera cruel y muy peligrosa” (ACOSTA, 1987, p. 279).

Em nome do amor aos outros, o missionário deveria combater a antropofagia como uma prática injuriosa à natureza humana:

Con esa práctica, más que al difunto que nada siente ni padece, se hace injuria a la naturaleza humana. Repugna tanto a la ley natural que, a lo que yo siento, por ningún hambre ni necesidad puede nunca ser lícita. [...] Lo cierto es que las Historias de las Indias cuentan no solo que los indios se han comido a indios, e indios a españoles, sino que incluso españoles se han comido a españoles. Fue, sin duda, venganza provocada por el Señor de todos, para que unos hombres tan duros y atroces, llevados a una situación de extrema falta de comida por una increíble hambre de oro,

sufrieran la mayor afrenta por sus propios comportamientos. (ACOSTA, 1987, p. 279 e 281).

Lembrava o autor que essa prática, comum em alguns grupos de nativos, era condenada não só pelas Sagradas Escrituras, mas também pela filosofia como um costume bárbaro. Apoiando-se em Aristóteles, afirmava que a antropofagia devia ser considerada “[...] entre los mayores opobrios de las acciones humanas” (ACOSTA, 1987, p. 281) e que nenhuma necessidade humana, inclusive a de saciar a fome, tornava lícito o consumo de carne humana.

Em nome do amor comum à natureza humana, o missionário deveria aconselhar os índios a não ofender os cadáveres nem violar as sepulturas. Contra essa prática, lembrava Acosta, existiam leis civis e pontificais. No vice-reino do Peru, o Concílio de Lima castigava com muita severidade “[...] el desenfreno y avaricia de los nuestros” (ACOSTA, 1987, p. 283).

Para completar o rol dos costumes que desviavam o homem de sua própria natureza e, por conseguinte, prejudicavam a sociedade em geral, Acosta afirmava que do crime da idolatria derivavam todos os outros. Era o caso da luxúria e da leviandade com que os índios desfrutavam de seus corpos. Sustentava ele que esse era o mais ofensivo ato realizado pelos bárbaros contra eles mesmos, embora não pensassem de tal forma. Sem pudor algum, contaminavam seus corpos com as mais variadas imundícies:

A ese tipo de cosas corresponden las desviaciones sexuales con otros varones, con las bestias, con los mismos leños; los abrazos incestuosos con hermanas, con madres, con hijas, que entre ciertos bárbaros no están solo permitidos, sino justificados por la ley. De los Incas consta que no usan unir a si en legítimo matrimonio sino a sus hermanas. (ACOSTA, 1987, p. 283).

O missionário tinha o dever de combater assídua e gravemente todos esses pecados da carne, procedendo com severidade contra todos os violadores da lei natural. Entre outros aspectos, devia ensinar que a fornicção era contrária à lei de Deus e à própria natureza, embora, lembrava o autor, muitos povos a considerassem lícita porque “[...] creen que está permitida y que es como una concesión a los propios ardores de la naturaleza” (ACOSTA,

1987, p. 285). Para persuadir os bárbaros, o catequista havia de recorrer não só às autoridades sagradas, mas também aos argumentos da razão.

A estratégia a ser adotada nesse caso era tirar da cabeça do indígena a ideia da prática sexual antes do matrimônio. Essas e outras práticas parecidas, na opinião de Acosta, eram mostra da imbecilidade dos indígenas. De todas as maneiras possíveis, era necessário “[...] enseñar a los bárbaros, [...], a que aprendan a amarse a sí mismos, sus sentidos y su cuerpo, y a conservarse conforme a la naturaleza” (ACOSTA, 1987, p. 285).

Amar a si mesmo era condição para amar igualmente ao próximo:

Al amor recto de sí mismo va unido unmediatamente el amar también al hermano como a si mismo. Este deber se lo cumple de dos maneras. Una, no hacer ningún daño a nadie: no atentar contra su vida o salud, no violar a su mujer, no quitarle sus bienes, no mancillar su honor y fama. Com todas estas cosas se daña al prójimo de obra o de palabra. Y para que el cumplimiento sea perfecto, no basta abstenerse de hacer esas cosas; hay que reprimir además los deseos y pasiones que impulsen a ello. De todos estos deberes hay una ley natural grabada e impresa en el alma de los hombres: Lo que no quieres que hagan contigo, no lo hagas tu con otros. (ACOSTA, 1987, p. 287).

O missionário deveria ensinar ao indígena que amar ao próximo não significava apenas deixar de lhe fazer mal, mas também ajudá-lo e assisti-lo em tudo o que fosse possível. Nesse ponto ficavam resumidos todos os deveres da caridade cristã, como, por exemplo, dar aos pais a honra devida, socorrendo-os em situação de falta ou grave necessidade, além de auxiliá-los no perigo da morte. Algumas condutas não adulteravam completamente a caridade, mas a tornavam pequena: “[...] no enseñar a los que puedes hacerlo fácilmente; no acoger en casa al necesitado; no dar de comer cuando tú tienes abundancia de todo, y otras cosas por el estilo” (ACOSTA, 1987, p. 287).

Esses eram deveres, afirmava o autor, que deviam ser cumpridos por todos os cristãos. Embora, por um lado, os neófitos tivessem alguns costumes superiores aos dos europeus, a exemplo de sua modéstia, de sua mansidão, de seu desapego pela riqueza e pelo luxo e de sua dedicação ao trabalho, por outro lado, dificilmente se mostravam “[...] benévolos ni humanitarios [...] unos con otros” (ACOSTA, 1987, p. 289):

Con los enfermos son poco compasivos; con los ancianos y necesitados, implacables; con los aplastados por el trabajo y la desgracia, inhumanos. Los hijos apenas guardan respeto a los padres. La propia vejez, que en otros pueblos es venerable por la experiencia acumulada y la autoridad de sus consejos, a estos bárbaros solo les causa fastidio y vergüenza. Por eso, muchos viejos y ancianos no encuentran la manera de ganarse la vida; faltos de fuerzas y despreciados por los demás, se dedican frecuentemente a suertes, augúrios, advinanzas y brujerías para ganarse una moneda y proteger su fama ante los demás. (ACOSTA, 1987, p. 289).

Assim, era dever do missionário praticar, deixar seu exemplo e ressaltar pela palavra aqueles elementos da caridade cristã que se referiam à beneficência. Dessa forma, “[...] los bárbaros aprenden verdadera humanidad, aprenden costumbres más suaves y aprenden a practicar la generosidad incluso para con los de su pueblo” (ACOSTA, 1987, p. 291).

Para concluir as reflexões deste capítulo, é importante destacar que o princípio, o fundamento e a razão da proposta de Acosta são os objetivos da ação missionária, cuja finalidade era a conversão dos indígenas à cultura cristã, mas adaptada às necessidades dos homens na colônia. Por essa razão, ele não se ocupava somente dos indígenas, seus destinatários naturais, nem dos meios para realizar essa ação, mas principalmente de formular uma proposta que orientasse a atuação do missionário, aquele responsável pela efetivação do ensino entre os nativos.

Metodologicamente, o missionário era o primeiro destinatário da proposta de Acosta e ponto de referência de seu pensamento. Esta prioridade, no entanto, não se devia só à lógica dos acontecimentos, mas convertia-se em condição da organização do ensino. A tarefa persuasiva do missionário fundamentava-se e realizava-se por meio do processo de sua própria formação.

Os argumentos para orientar o missionário em sua reflexão sobre a realidade eram os mesmos que convenceriam o destinatário final – os indígenas. Por isso, era tido como fundamental para Acosta que o missionário dominasse a língua geral dos indígenas, conhecesse suficientemente a doutrina cristã e não fosse corrupto, além de ter um conhecimento claro de suas atribuições: ensinar a doutrina, os sacramentos e a moral cristã.

Do ponto de vista do autor, somente dessa forma os missionários estariam preparados para atuar entre os indígenas, contribuindo para a adesão destes ao cristianismo e à sociedade moderna.

Para concluir este capítulo, considero importante registrar, mais uma vez, que, para além do teor moral que permeia sua análise, a preocupação maior desse jesuíta era com a conduta do missionário tendo em vista o ordenamento e a regulação das relações sociais na colônia. Por essa razão, ele insistia na importância do missionário, que, sendo o responsável direto pela formação dos indígenas, devia primeiramente cuidar da sua própria formação. Afinal, pode-se dizer que ele, o missionário, era o mediador, aquele que conduzia a formação moral e intelectual do indivíduo, prática que podia contribuir ou não para o bem comum no meio colonial.

CONCLUSÃO

Em relação ao objeto da pesquisa, ou seja, à proposta de Acosta apresentada em *De procuranda indorum salute*, dirigida especialmente ao governante e ao missionário que atuavam no vice-reinado do Peru nas décadas finais do século XVI, procurei mostrar que seu fio condutor era a necessidade de pacificar e ordenar as relações sociais tendo em vista a decisão dos espanhóis de manter a colonização naquela região.

No primeiro capítulo, cuja função é, ao mesmo tempo, de natureza teórica e historiográfica, examinei algumas interpretações feitas sobre os jesuítas em três momentos históricos. Concluí que o teor das críticas mais do que corresponder à preocupação de revelar a razão social da atuação daqueles missionários na história, revela o posicionamento político dos intelectuais diante das questões próprias desses distintos momentos. Mais do que isso, revela um nexos estreito entre as formas de pensar o passado e as questões concretas do presente desses homens.

Sem dúvida, algumas formas de ver a ação dos jesuítas permaneceram em outras interpretações produzidas no decorrer da história, tornando-se mesmo predominantes. Por exemplo, desde o século XVIII tem sido comum associar aqueles missionários ao pensamento escolástico medieval e tal associação cumpre sempre a função social de fortalecer os argumentos utilizados pelos intérpretes para justificar ou condenar determinadas práticas sociais de seu presente. Concluo, portanto, que o teor das interpretações sobre o passado, no caso, sobre os jesuítas, tem origem em uma questão coeva, enfrentada pelos próprios autores; são, portanto, produto da história.

No segundo capítulo, examinei o debate sobre os métodos utilizados pelos espanhóis no processo da conquista dos indígenas da América, identificando os móveis da proposta política de Acosta. Mostrei que sua preocupação era a necessidade de pacificação e de ordenação das relações sociais para que o empreendimento colonial fosse bem sucedido. Ao mesmo tempo, mostrei que, em suas observações sobre o processo realizado até então, aparecem tanto a herança da tradição medieval-cristã quanto elementos da

concepção de homem, de educação, de Estado e de sociedade identificada com o ideário social burguês em constituição naquele período da história.

No terceiro capítulo, analisei o posicionamento de Acosta sobre o papel da autoridade civil no governo dos indígenas peruanos, identificando qualidades e funções que ele atribuía aos homens de governo. No que se refere às qualidades pessoais do dirigente, mostrei que o autor deu destaque ao mérito pessoal como elemento principal na escolha daqueles que ocupariam uma função pública. Quanto às atribuições, analisei apenas três: a cobrança do tributo, a organização do trabalho e o combate aos vícios sociais. Tais atribuições eram tidas como vitais para assegurar a vida na colônia. Concluí que suas formulações a respeito do governo civil fundamentavam-se na concepção de que o Estado devia ser o promotor da estabilidade e da ordem social, tendo em vista os distintos interesses que moviam os homens na colonização. Mostrei ainda que nessas formulações ecoavam elementos do pensamento político moderno que se constituía na América por meio da colonização.

No quarto capítulo, abordei o posicionamento de Acosta quanto ao papel do missionário na colônia e mostrei que suas exigências quanto à competência teórico-prática daquele profissional tinham uma razão histórico-social. Em face da nova realidade da colônia, a nova “clientela” a ser formada, o missionário na condição de docente, precisava adquirir habilidades especiais: domínio do conteúdo e da doutrina cristã, preparação para o uso de uma metodologia de ensino adequada, domínio da língua indígena. Sem essa competência não seria possível desempenhar a função e responder às demandas da sociedade. Por esse motivo, balizando-se pelos atributos persuasivos do missionário, Acosta o orientava quanto à forma de conduzir o ensino da doutrina e a formação de novos costumes.

A decisão pela colonização exigiu dos espanhóis a formulação de propostas no âmbito do governo e da população. Naquele momento da história, a colonização implicava a integração do indígena ao projeto colonizador. Esse era um dos desafios enfrentados pelos dirigentes espanhóis na América espanhola.

Defensor da integração dos indígenas ao processo colonizador, Acosta criticou severamente a prática de muitos civis e religiosos que atuavam na América espanhola e formulou propostas visando orientá-los no desempenho de suas funções. Como jesuíta, ele entendia que era vital para o êxito daquela empresa uma formação peculiar dos homens responsáveis pela condução do governo e da educação indígena.

De meu ponto de vista, a transformação das relações sociais e, em particular, da educação é produto da ação humana; assim, é nesse próprio processo que o agente político ou intelectual vai se constituindo como tal.

A ênfase dada por Acosta em *De procuranda indorum salute* às qualidades e atribuições das autoridades civis e missionárias na colônia, como procurei mostrar, só pode ser compreendida se levarmos em consideração que na colônia se estabeleciam novas compreensões de mundo e que isso exigia dos atores, tanto os espanhóis quanto os indígenas, um novo entendimento do que seria autoridade. Por parte dos espanhóis, não havia mais o embate direto contra os entraves feudais ainda predominantes na Europa. Da parte dos indígenas, o contato com os primeiros, produziu alterações em sua forma cotidiana de existência. É, pois, neste cenário que precisamos situar o conceito de autoridade civil e missionária do autor, bem como suas orientações quanto às qualidades que deviam possuir e as funções que deviam desempenhar na sociedade.

Para Acosta, a eficácia da organização colonial dependia de uma mudança de costumes tanto dos espanhóis quanto dos indígenas. Contextualizando historicamente suas observações, é possível afirmar que uma nova autoridade civil e missionária, fundamentada em uma concepção de homem, de educação, de Igreja, de Estado e de sociedade oposta à concepção predominante antes da conquista (seja no mundo indígena seja no medievo europeu) estava se constituindo na América espanhola por meio do processo da colonização e que tal concepção refletia o que se passava no mundo, especialmente na Europa.

Analisando retrospectivamente as décadas iniciais da empresa espanhola na América, Acosta identificou três causas principais que poderiam ter contribuído para a complexa e instável situação social, particularmente no vice-reinado do Peru nas últimas

décadas do século XVI. A primeira eram os péssimos exemplos dos colonizadores que, não dando crédito à evangelização, optaram pela prática militar no processo da conquista. A segunda era o pouco empenho de muitos religiosos para conhecer e corrigir os erros dos índios. A terceira era que os espanhóis começaram tarde a se preocupar com os interesses políticos e com a administração dos índios. Assim, marginalizados e alienados, estes sempre suspeitaram dos espanhóis como se fossem inimigos. Disso teriam se originado as acusações aos nativos como homens atrasados, mas, na verdade, nem com exemplo de vida nem com governo e instrução adequados haviam se empenhados os espanhóis. Portanto, sentenciou o autor, o resultado poderia estar sendo mais positivo no presente se nas primeiras décadas da colonização não tivesse faltado uma ação mais efetiva da parte dos espanhóis.

Importante afirmar que, na maneira como Acosta traçou o perfil das autoridades civis e missionárias, é possível observar que ele concebia papéis sociais bastante específicos para elas, embora considerasse que ambas deviam agir em razão do bem comum. Nesse caso, bem comum significava empenhar esforços na organização mercantil, política e religiosa da colônia.

Essa distinção aparece na própria forma como Acosta organiza sua obra. *De procuranda indorum salute* é dividida em dois tomos, um, dedicado às questões da organização do Estado, e outro, destinado à ação missionária entre os indígenas. Isso revela, de meu ponto de vista, que a compreensão do autor a respeito da necessidade de os espanhóis laicos e religiosos agirem cada qual em sua esfera de interesse tinha origem na manutenção do projeto colonial na América espanhola, particularmente no vice-reinado do Peru. Parece-me que um de seus focos era exatamente deixar claro a cada força social o raio de sua competência: Estado, papel coercitivo, por meio das leis; Igreja, papel persuasivo, por meio da formação do indivíduo. Não me parece que isso revele interesse de classe e sim a compreensão de que era preciso juntar forças, sim, para realizar os interesses gerais relacionados à manutenção do projeto colonizador, o que implicava promover a paz e o ordenamento das relações sociais.

Assim, de meu ponto de vista, não existia uma identidade de interesses, mas os interesses diversos, sem dúvida, precisavam “conversar”, já que compunham o quadro das relações sociais, para organizar a vida em sociedade. Ao mesmo tempo, por se tratar de interesses diversos, cada força política tinha sua singularidade, não cabendo, portanto, pressupor que tais forças agissem segundo interesses específicos de uma delas, embora, sem dúvida, pudesse haver hegemonia dessa determinada força social em dado período.

Por isso, de minha perspectiva, mais do que dependência em relação à Coroa ibérica, mais do que um acordo de classes entre os membros da Companhia de Jesus e os do Estado mercantil, a proposta de Acosta revela que era preciso juntar forças para realizar os interesses gerais da sociedade naquele momento.

Importante afirmar que a proposta de Acosta dirigida às autoridades espanholas, de meu ponto de vista, mais do que mostrar que os jesuítas contribuíram para a dominação da cultura europeia sobre a indígena, mostra ser impossível que os indivíduos envolvidos em uma relação social não alterem seus comportamentos, tendo em vista o convívio entre eles. Essas alterações, em concomitância, modificam a estrutura das relações e das instituições então existentes, do que se originam novas relações e instituições. Em se tratando de relações sociais, não seria possível, portanto, a manutenção das formas estabelecidas anteriormente. Na ambiência em tela, nem o europeu e tampouco o indígena puderam manter a forma anterior. Ao contrário, juntos, de forma harmoniosa ou em estado de guerra, produziram uma nova sociedade. Logo, não concebo a possibilidade de uma total ação coercitiva por parte dos colonizadores, incluindo, no cenário, os religiosos. A meu ver, este espírito de mudança norteia a proposta de humanização de Acosta. O autor era influenciado por um ideário de homem que estava sendo forjado no novo mundo. Este ideal estava pautado no princípio de uma totalidade de homem, de religiosidade, de Estado e de sociedade. Por isso, ele deu atenção especial à formação do missionário responsável pela condução da ação educativa.

Sob este aspecto, cabe observar três questões relativas à concepção de autoridade em Acosta: a) seu entendimento de autoridade, como intelectual, não se restringe aos princípios da religiosidade, ainda que isso seja evidente, mas relaciona-se à sua concepção

de homem, de educação, de Estado e de sociedade, a qual se identificava com as novas relações erigidas na região que estava sendo colonizada; b) nessa ótica, essa nova concepção de autoridade correspondia a uma demanda forjada no interior dos embates sociais que moviam a vida dos homens (indígenas e espanhóis) na América; c) conseqüentemente, os termos da formação dessa autoridade não estavam dados *a priori*, mas foram gradativamente se configurando na prática social dos homens ou, se considerarmos no plano institucional, sistemático ou formal, ela precisava ser formada sob a ótica dos novos interesses que passavam a mover a vida colonial, na qual ela se tornaria formadora.

Nessa obra, fundamentada na teologia cristã, Acosta formulou teses relativas à sociedade, ao Estado, à educação e ao homem, nas quais mostrou uma profunda preocupação com a regulação das ações humanas. Comprometido com a sociedade colonial, ele se empenhou em investigar e propor soluções para questões que afligiam europeus e indígenas e constituíam obstáculos reais ao projeto colonizador espanhol na América peruana.

Embora as formulações de Acosta nessa obra tivessem uma grande aceitação em sua época e para além dela, como afirmam alguns estudos, elas certamente não foram consensuais. O autor, ao criticar de maneira contundente os dirigentes laicos e eclesiásticos, revela que concepções distintas de sociedade, de Estado, de educação e de homem estavam em debate na sociedade. Não se tratava efetivamente de meras discordâncias políticas, mas de compreensões distintas da ação dos homens na história.

Importante deixar registrado, especialmente numa época tão avessa ao debate como a nossa, que, se é indiscutível que a sociedade colonial foi viabilizada por meio de acordos entre os seus agentes (aliás, condição vital para a existência de qualquer sociedade), é igualmente indiscutível que esse processo não ocorreu sem conflitos e nem foi fundamentado em interesses unívocos dos agentes da colonização, nem mesmo dos que

compunham o quadro de uma instituição social, como a própria Companhia de Jesus¹¹⁹. O que normalmente caracteriza as relações sociais é a existência de interesses distintos; por conseguinte, a expressão de tais interesses em termos de proposições políticas normalmente causa polêmica, como indicam os escritos de Acosta.

Evidentemente, o intuito de Acosta como o de qualquer homem conscientemente envolvido na busca de soluções para os problemas da sociedade era de que sua proposta tivesse alguma consequência prática na vida da colônia. Nesse sentido, sem dúvida, os homens na sociedade colonial precisaram estabelecer acordos. Aliás, pode-se mesmo afirmar que, se aqueles homens não tivessem a consciência da necessidade de acordos, não teria sido possível a existência daquela sociedade. No entanto, isso não significa que eles tivessem agido com uniformidade. Como em qualquer época da história, parece-me que também no período colonial essa uniformidade foi bastante geral. O que predominava era o interesse privado que motivava as distintas forças políticas a organizar aquela sociedade. Daí a importância da obra de Acosta. Como vimos, ele procurava responder a uma das questões vitais para o projeto colonizador: a necessidade de pacificar e regular, ordenar legalmente as relações entre os homens, tendo como finalidade resguardar a própria sociedade.

As questões discutidas por Acosta nessa obra também são importantes, de meu ponto de vista, para a reflexão sobre o papel da história na formação dos homens; sobre o papel das instituições na história, e, portanto, dos homens que as criam para regular as suas próprias relações; sobre o papel do indivíduo na história. Não tive a pretensão de me aprofundar na análise dessas possibilidades, mas menciono-as porque almejo que minhas

¹¹⁹ Um exemplo de oposição entre os próprios membros da Ordem é o acirrado debate ocorrido a partir de meados do século XVI em torno da aquisição de bens raiz e da utilização da mão de obra escrava. Na Província Jesuítica do Brasil, essas questões foram motivo de um acalorado debate entre o Provincial Manoel da Nóbrega e seu adjunto Luís da Grã. Enquanto, para o primeiro, a propriedade e o trabalho escravo eram condições para a realização da empresa missionária, para o segundo, era sua limitação. Para Grã, em virtude do voto de pobreza assumido pela Ordem, não cabia a posse de bens de raiz, além do que ele apresentava uma condenação moral da escravidão. A seu ver, a Companhia ‘desvirtuava-se’ dos reais objetivos da formação cristã dos homens. Considerando que era a Coroa a responsável para recolher o dizimo da Igreja e que esta, em decorrência das agruras financeiras, normalmente não permitia a prática da ‘re-dízima’, as ordens religiosas que atuavam além-mar, inclusive a Companhia de Jesus, eram obrigadas a buscar formas de prover a sua própria manutenção, decorrendo dessa questão a posição de Nóbrega. Essa problemática é abordada por Barcelos, 2006, p. 110 a 116; e, Menezes, 2007, p. 31 a 44.

reflexões sobre a obra de Acosta possam de alguma maneira contribuir para o debate a respeito do nosso próprio papel na formação dos homens da nossa época.

A meu ver, é nesses aspectos que o conhecimento do passado pode contribuir para o presente. Temos presenciado que, na sociedade atual, o indivíduo (homem comum, governante, burocratas, políticos, intelectuais, etc.), independentemente da condição social e de sua função na vida privada ou pública, tende a se eximir de responsabilidades (ação que pode ser consciente ou inconsciente) e, sem nenhum constrangimento, transfere, dependendo da circunstância e da conveniência, à história, ao passado, ao colonialismo, à escravidão, à sociedade, ao capitalismo, ao Estado, à Igreja, à escola, à família, às classes dominantes internas e externas, enfim, a qualquer ‘ente’ externo a ele a responsabilidade pelas consequências de seus atos, especialmente naqueles aspectos concernentes às dificuldades, aos obstáculos, aos fracassos, aos vícios ou aos insucessos da vida (pública ou privada). Sem dúvida, existe um campo fértil que favorece uma postura ‘conformista’ diante dos problemas, o que, de meu ponto de vista, tende mais a afirmar e dar legitimidade ao papel ‘coadjuvante’ do indivíduo na sociedade do que propriamente tratá-lo como protagonista de sua própria história. Reconhecendo-se como tal, talvez ele pudesse responsabilizar-se por suas ações, favorecendo a si próprio e consequentemente o interesse público, tão decantado e ao mesmo tempo tão relativizado em nossa época.

Assim, por entender que existe um nexo entre a interpretação que um autor faz do passado e a sua prática político-teórica no presente, esclareço que minha opção foi examinar os jesuítas, particularmente Acosta, como homem que tentou contribuir para solucionar os problemas da colonização com as armas e as ideias existentes, fossem as antigas (tanto nos aspectos que ainda ajudavam a explicar a realidade quanto nos que serviam apenas de argumentos políticos contra os opositores) fossem as novas que ele próprio estava ajudando a construir. Contemporâneos, alguns desses homens, inclusive os jesuítas, posicionavam-se a favor de mudanças no ordenamento e na regulação das práticas individuais e coletivas, ao passo que outros ainda permaneciam comprometidos com a conservação dos valores e da tradição, fossem eles indígenas ou espanhóis. Do embate

entre eles, embate esse que expressava o movimento material e cultural, surgia uma nova sociedade.

Finalmente, registro alguns temas de interesse surgidos no decorrer da pesquisa: comparação entre a atuação jesuítica na América espanhola peruana e a portuguesa, procurando compreender as razões históricas dos embates no interior da Companhia de Jesus no primeiro século da colonização americana; estudo da historiografia educacional jesuítica produzida ao longo da história no Brasil, procurando matizar sua historicidade.

REFERÊNCIAS

ABRIL-CASTELLÓ, Vidal. **La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias**: la revolución de la duodécima réplica. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983. v. 25, p. 258.

ACOSTA, José de [1588]. **Predicación del Evangelio en las Indias**. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Madrid : Edición digital a partir de Obras del Padre José de Acosta; Atlas, 1954. p. 388-608. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Acesso em: 20 fev. 2012.

ACOSTA, José de [1590]. **Historia natural y moral de las Indias**. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Madrid: Edición digital a partir de Obras del Padre José de Acosta. Madrid: Atlas, 1954, p. 2-247. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Acesso em: 25 fev. 2012.

ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute**: educación y evangelización. Estudio preliminar y edición del Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987. 521 p.

ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute**: pacificación y colonización. Estudio preliminar y edición del Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 734 p.

ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

ACOSTA, José de. Parecer sobre la guerra de la China. Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China. In: MATEOS, Francisco (Ed.). **Obras del P. José de Acosta**. Madrid: Atlas, 1954.

ACOSTA, José de. **Vida religiosa y civil de los indios**. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1963. 140 p.

AEDO FUENTES, María Teresa. Doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia. **Acta Literária**, Concepción, n. 30, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.cl/pdf/actalit/n30/art08.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2010.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanistas, 2007.

ALIGHIERI, Dante. **Monarquia**. São Paulo: Escala, [2006?].

ALMEIDA, José Ricardo Pires de. **História da instrução pública no Brasil (1500-1889).** História e legislação. Brasília: INEP; São Paulo: PUC, 1989.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado.** 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ALVES, Gilberto Luiz. A obra educacional da Companhia de Jesus no Brasil, segundo a historiografia. In: JORNADA DO HISTEDBR “HISTÓRIA, SOCIEDADE E EDUCAÇÃO NO BRASIL” - REGIÃO SUL, 2., Ponta Grossa. **Anais...** Ponta Grossa: UEPG, 2002. p. 1-10. CD ROM.

ALVES, Gilberto Luiz. **As reformas pombalinas da instrução pública no Brasil colônia:** mapeamento prévio para a produção do estado da arte em História da Educação. In: Navegando pela História da Educação Brasileira. Campinas, SP: Graf:FE:HISTEDBR, 2006. p.1-31. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_titulos.html>. Acesso em: 04 de julho de 2008.

ALVES, Gilberto Luiz. Brasil Colônia: fontes para a História da Educação (Balanço quantitativo prévio à crítica historiográfica). In: José Claudinei Lombardi; Dermeval Saviani. (Org.). **Navegando pela História da Educação Brasileira:** 20 anos de HISTEDBR. 1. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2009. v. 1, p. 77-111.

ALVES, Gilberto Luiz. Origens da escola moderna no Brasil: a contribuição jesuítica. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 26, p. 617-635, maio/ago. 2005.

ALVES, Gilberto Luiz. Origens da escola moderna no Brasil: contribuição jesuítica. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS “HISTÓRIA, SOCIEDADE E EDUCAÇÃO NO BRASIL”, 5., Campinas, SP. **Anais...** Campinas: HISTEDBR, 2001. p. 1-15. CD ROM.

AQUINO, Tomas de. **A prudência.** A virtude da decisão certa. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

AQUINO, Tomas de. **Escritos políticos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ARISTÓTELES. **Política.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARMAS ASÍN, Fernando. Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luís López. **Hispania Sacra**, v. 51, n. 104, p. 573-609, 1999.

ASSUNÇÃO, Paulo. **Negócios jesuíticos:** o cotidiano da administração dos bens jesuíticos. São Paulo: EDUSP, 2004.

ASTRAIN, Antonio. **Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.** Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1913. t. 4.

AZEVEDO, Fernando de. A transmissão da cultura. In: _____. **A cultura brasileira**. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

BACIERO, Carlos. Juan de Solórzano Pereira y la defensa del índio en América. **Hispania Sacra, Missionalia hispânica**, [S. l.], v. 58, n. 117, p. 263-327, ene./jun. 2006.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. **O mergulho no *seculum***: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. 2006. 550 f. Tese (Doutorado em História)-Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BARNADAS, Josep M. A igreja católica na América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). **América Latina colonial**. São Paulo: Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. p. 521-552.

BARREIRA, Luiz Carlos. **História e historiografia**: as escritas recentes da história da educação brasileira (1971-1988). 1995. 258 f. Tese (Doutorado em Educação)-Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1995.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo**: da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492-1550. Tradução de Cristina Muracho. 2. ed.

BETHELL, Leslie (Org.). **América Latina colonial**. 2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 1.

BETHELL, Leslie (Org.). **América Latina colonial**. São Paulo: Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 2.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JR., Amarílio. Casas de bê-a-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século XVI. **Em Aberto**, Brasília, DF, v. 21, n. 78, p. 33-57, dez. 2007.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JR., Amarílio. O estado da arte em história da educação colonial. In: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura (Org.). **Navegando pela história da educação brasileira**. Campinas, SP: HISTEDBR, 2006. p. 1-23.

BLOCH, Marc. **Introdução à história**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

BONTEMPI JR., Bruno. **História da educação brasileira**: o terreno do consenso. 1995. Dissertação (Mestrado em Educação)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995.

BORGES, Pedro. **Análisis del conquistador espiritual de América**. Sevilha: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americano, 1961.

BORGES, Pedro. **Misión y civilización en América**. Madrid: Alhambra, 1987. 296 p.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles R. **A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

BRADING, David. **Orbe indiano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

BREVE do Santíssimo Padre Clemente XIV pelo qual a sociedade chamada de Jesus se extingue, e suprime em todo o orbe (1773). In: FRANCO, Eduardo; REIS, Bruno Cardoso; FERREIRA, António Matos. **Vieira na literatura anti-jesuítica: séculos XVIII-XX**. Lisboa: Ed. Roma, 1997. p. 241-264.

BROGGIO, Paolo. **Evangelizzare il mondo: le misión della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)**. Roma: Carocci, 2004.

BULA Intercaetera (1493). In: IBOT LEÓN, A. La Iglesia y los eclesiásticos en la empresa de Indias. Barcelona: [s.n.], 1973. p. 130.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999.

CAMPOS, Flávio de. **História ibérica: apogeu e declínio**. São Paulo: Contexto, 1991.

CARVALHO, Laerte Ramos de. **As reformas pombalinas da instrução pública**. São Paulo: EDUSP; Saraiva, 1978.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. A configuração da historiografia educacional brasileira. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1998. p. 329-353.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Notas para reavaliação do movimento educacional brasileiro (1920-1930). **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 66, p. 4-11, ago. 1988.

CARVALHO, Marta Maria Chagas. História e historiografia da escola pública no Brasil: algumas considerações em torno de um programa de investigação. In: LOMBARDI, Jose Claudinei; SAVIANI, Dermeval; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura (Org.). **A escola pública no Brasil: história e historiografia**. Campinas, SP: Autores Associados, 2005. p. 33-64.

CARVALHO, Marta Maria Chagas. **Molde nacional e fôrma cívica: higiene, moral e trabalho no projeto da Associação Brasileira de Educação (1924-1931)**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CASTAÑEDA, Felipe. **El indio: entre el bárbaro y el cristiano**. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta. Bogotá: Uniandes-Alfaomega, 2002.

CASTANHO, Sérgio. **Teoria da história da educação**. Por uma história cultural não culturalista. Campinas, SP: Vozes, 2010.

CHAUNU, Pierre. **Conquista e exploração dos novos mundos** (século XVI). São Paulo: Pioneira; Edusp, 1984.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. La doctrina de Juli a debate (1575-1585). **Revista de Estudios Extremeños**, Barcelona, v. 63, p. 951-990, may/ago. 2007.

CORTELLA, Mario Sergio. **Não nascemos prontos!** Provocações filosóficas. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)**. 2004. Tese (Doutorado em Educação)-Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

COSTA, Célio Juvenal. Os jesuítas no Brasil: servos do Papa e súditos do Rei. **Diálogos**, Maringá, v. 10, n.2, p. 19-35, 2006.

COSTA, Célio Juvenal; MARTINS, Flat James de Souza. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do Santo Concílio de Trento. **Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH**, [S. l.], ano 2, n. 6, fev. 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>>. Acesso em: 15 fev. 2012.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais**. 4. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1988.

D'ALEMBERT. Filosofia da escola. In: A ENCICLOPÉDIA: textos escolhidos. Lisboa: Estampa, 1974. p. 58-59.

DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. **História universal: edad moderna**. Madrid: [s.n.], 1989.

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

DURÁN, Juan Guillermo. **El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)**. Estudio preliminar. Textos. Notas. Buenos Aires: Editorial El Derecho, 1982. 532 p.

DURÁN, Juan Guillermo. **Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (siglos XVI-XVIII)**. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología de la VCA, 1984. v. 1, 744 p.

- DURKHEIM, Emile. **A evolução pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- EGAÑA, Antonio de. El virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581). **Estudios de Deusto**, Bilbao, n. 7, p. 115-186, 1956.
- EGAÑA, Antonio de. **La Teoría del regio vicariato español en Indias**. Romae: Universitatis gregorianae, 1958. 315 p.
- EGAÑA, Antonio de. **Monumenta missionum Societatis Iesu., 7, Monumenta Peruana, vol. I, (1565-1575)**. Romae: Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954. 800 p.
- EGAÑA, Antonio de. **Monumenta Peruana. VI, 1596-1599**. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974. 839 p.
- EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. 264 p.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 2.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 1.
- ELLIOTT, John H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (Org.). **América Latina colonial**. São Paulo: EDUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 1, p. 135-194.
- ELLIOTT, John H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (Org.). **América Latina colonial**. São Paulo: EUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 1, p. 283-338.
- FELIPE II. **Ordenanzas de descubrimiento, población y pacificación de las Indias em 1573**. Madrid: Ministerio de la Vivenda, 1973.
- FERREIRA JR., Amarilio; BITTAR, Marisa. A colonização luso-jesuítica e a desconstrução da cultura ameríndia. **Revista Educação e Cidadania**, [S. l.], v. 5, p. 101-112, 2006.
- GARCÉS GÓMEZ, Juan Felipe. Considerações antropológico-pedagógicas e históricas desde América Latina para una historia de la educación y de la pedagogía en los siglos XVI y XVII. **Revista Educación y Pedagogía**, Medellin, v. 17, n. 42, p. 83-97, mayo/ago. 2005.
- GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In: BETHELL, Leslie (Org.). **América Latina colonial**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 2, p. 269-310.

GINES DE SEPULVEDA, Juan. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los índios**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Guizot, Francois. **Essai sur l'Histoire de France. Neuvième**. Édition, Paris: Didier ET C^a Librairies'Éditeurs, 1857.

HANKE, Lewis. A aplicação do Requerimiento na América espanhola. **Revista do Brasil**, Rio de Janeiro, p. 231-248, set. 1938.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 19-42.

HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Org.). **Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais**. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 764-767.

HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e a política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). **Brasil 500 anos: tópicos em História da Educação**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 13-41.

HELMER, Marie. Juli, un experimento misionero de los jesuítas en el altiplano andino (siglo XVI). **Boletín del Instituto Riva-Agüero**, [Lima], n. 12, p. 191-216, 1982-1983.

HOFFENER, Joseph. **A ética colonial espanhola do século de ouro**. Cristianismo e dignidade humana. 2 ed. Rio de janeiro: Presença, 1977. 408 p.

IRABURU, José María. **Hechos de los Apóstoles de América**. 3. ed. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2003. 557 p.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. 3. ed. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

LAS CASAS, Bartolome de. **Apología**. Madrid: Ed. Nacional, 1975.

LAS CASAS, Bartolome de. **O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola**. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

LEONHARDT, Carlos. **Cartas anuaes de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán**. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1927-1929. 2 v.

LEURIDAN HUYS, Johan. **José de Acosta y el origen de la ida de misión**. Perú, siglo XVI. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Lima: Universidad de San Martín de Porres, 1997.

LEVILLIER, Roberto. **Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú**. Su vida, su obra (1513-1582). MADRID: Espasa-Calpe, 1935. 494 p.

LEYES NUEVAS de 1542. Disponível em: <http://www.uv.es/correa/troncal/leyes_nuevas1542.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2011.

LOHMANN, Guillermo. Respuestas de solución de juristas y políticos en América. In: RAMOS, Demetrio Pérez. **La ética de la conquista en América**: Francisco de Vitória y la escuela de salamanca. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. p. 631-658.

LOPES, Eliane Marta Santos Teixeira. **Perspectivas históricas da educação**. São Paulo: Atica, 1986. 80 p.

LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de Faria Filho; VEIGA, Cynthia Greive. **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 606 p.

LOPES, Eliane Marta Teixeira; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. **História da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LOPETEGUI, León. **El padre José de Acosta, S. I., y las misiones**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942. 624 p.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação**. 3. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1992.

MATEOS, Francisco. **Bulas portuguesas e españolas sobre descubrimientos geográficos**. Lisboa: [s.n.], 1961. 90 p.

MATEOS, Francisco. **Historia general de la Compañía De Jesus en la Provincia del Perú**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944. 485 p.

MATEOS, Francisco. **Introducción a la obra del padre José de Acosta**. De Procuranda Indorum Salute. Madrid: Colección España Misionera, 1954. 633 p.

MATTOS, Luiz Alves de. **Primórdios da Educação no Brasil**. O período heróico (1549 a 1570). Rio de Janeiro: Aurora, 1958.

MENDES, Claudinei Magno Magre. A colonização como produção para o mercado externo. In: ALVES, Paulo (Org.). **Ensaio historiográfico**. Assis, SP: Autores Associados, 1997. p. 40-79.

MENDES, Claudinei Magno Magre. **Construindo um mundo novo**. Os escritos coloniais do Brasil nos séculos XVI e XVII. 1996. Tese (Doutorado em História)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

MENDES, Claudinei Magno Magre. **Política e história em Caio Prado Junior**. São Luís, MA: UEMA, 2008.

MENDES, Claudinei Magno Magre. Riqueza e miséria na colônia. **Revista UNIMAR**, Maringá, v. 12, n. 2, p. 251-162, out. 1990.

MENEZES, Sezinando Luiz. A coroa, o donatário e o jesuíta: a convergência dos distintos brasis nos primórdios da colonização portuguesa na América. In: MOREIRA, Luiz Felipe Viel (Coord.). **Instituições, fronteiras e política na história sul-americana**. Curitiba: Juruá, 2007. p. 31-44.

MENEZES, Sezinando Luiz; Pereira, Lupercio Antonio; MENDES, Claudinei Magno Magre (Org). **A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América**. Maringá: EDUEM, 2012. 110 p.

MURGUIA, Luis Alberto. **“Buen gobierno” e evangelização no Peru do século XVI: o projeto político de José de Acosta**. 2005. 133 f. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

NAGEL, Lizia Helena. Educação e atividade humana: um estudo sobre a possibilidade da educação escolástica no Brasil. **Apontamentos**, Maringá, n. 52, dez. 1996.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1979.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da educação no Renascimento**. São Paulo: EDUSP, 1980.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da educação no século XVII**. São Paulo: EDUSP, 1981.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, Terezinha. **A escolástica no debate acerca da separação dos poderes eclesiástico e laico**. São Paulo; Porto: Mandruvá, 2005.

OLIVEIRA, Terezinha. **Escolástica**. São Paulo; Porto: Mandruvá, 2005.

OLIVEIRA, Terezinha. **Guizot e a Idade Média: civilização e lutas políticas**. 1997. 434 f. Tese (Doutorado em História)-Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 1997.

PAIVA, José Maria. **Colonização e catequização**. São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1982. 108 p.

PEREIRA, Lupércio Antonio; MENEZES, Sezinando Luiz (Org). **A expansão ultramarina e a colonização da América portuguesa**. Maringá: EDUEM, 2010. 260 p.

PEREIRA, Lupércio Antonio; SILVA, Karla Maria da. O encontro entre dois mundos nas crônicas do descobrimento. In: **A EXPANSÃO** ultramarina e a colonização da América portuguesa. Maringá: EDUEM, 2010. p. 45-60.

PEREÑA, Luciano. José de Acosta: Proyecto de sociedad colonial – pacificación y colonización. In: **De procuranda indorum salute**: pacificación y colonización de José de Acosta. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. p. 3-46.

PEREÑA, Luciano. Presentacion. In: **De procuranda indorum salute**: educación y evangelización de José de Acosta. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987. p. VI a XII.

PEREYRA, Juan de Solorzano y. **Política indiana**. Madrid; Buenos Aires: Ibero-Americana, 1972. 4 v.

PONCE, Anibal. **Educação e luta de classes**. 7. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1986.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. **Los cronistas del Perú, 1528-1650**. [Lima]: Sanmartí Impresores, 1962. 440 p.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo: Martins, 1942.

PRODANOV, Cléber Cristiano. **Cultura e sociedade mineradora**: Potosi, 1569-1670. São Paulo: Annablume, 2002. 207 p.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces...** Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1739. t. 6.

RECOPIACION de leyes de los Reynos de las Indias. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943. 3 v.

REQUERIMIENTO de 1513. Disponível em: <<http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/requerimiento/requerimiento.html>>. Acesso em: 7 jun. 2011.

RIBEIRO, Maria Luísa Santos. **História da educação brasileira**. 16. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1998. 207 p.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa de. La filosofía en el Perú colonial. In: MARIQUENEZ ARGOTE, German; BEUCHOT, Mauricio (Ed.). **La filosofía en la América colonial** (siglos XVI, XVII y XVIII). Santafé de Bogota: El Buho, 1996. p. 219-

274. Disponível em: <<http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/sites/eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/files/lafilosofiacolonialenelperu.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa. **Jose de Acosta (1540-1600), humanista y científico.** 2003. Disponível em: <<http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/sites/eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/files/humanistaycientifico.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa. Jose de Acosta (1540-1600), humanista y científico. **Latino América**, México, n. 42, p. 9-34, 2006. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/640/64004202.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa. **José de Acosta: un humanista reformista.** Lima: Universo, 1970. 152 p.

RIVARA DE TUESTA, Maria Luisa. **Las ideas pedagógicas del Padre José de Acosta.** Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú. Lima: FCE, 2000. t. 1, p. 156-208.

RODRIGUES, Francisco. **A formação intelectual do jesuíta: leis e factos.** Porto: Magalhães & Moniz, 1917.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da educação no Brasil (1930/1973).** 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena no século XVI.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 22p.

SALDAMANDO, Enrique Torres. **Bibliografías de los antiguos jesuitas del Perú.** Lima: Imprenta Liberal, 1882.

SÁNCHEZ LUSTRINO, Gilberto. **Caminos cristianos de América.** Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1942. 350 p.

São Paulo: Edusp, 2001

SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia: teoria da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política.** 23. ed. São Paulo: Cortez, 1991.

SAVIANI, Dermeval. **História das idéias pedagógicas no Brasil.** Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José C; SANFELICE, José Luís. **História e história da educação: o debate teórico - metodológico atual.** Campinas, SP: Autores Associados, 1998. 141 p.

- SCHAEFER, Ernst. **El Consejo Real Supremo de Indias**. Sevilha: M. Carmona, 1935.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; EDUSC, 2009.
- SEVCENKO, Nicolau. **O renascimento**. 16. ed. São Paulo: Atual, 1994.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- STRAYER, Joseph R. **As origens medievais do estado moderno**. Portugal: Gradiva, 1969.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e poder**: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- TAWNEY, Richard Henry. **A religião e o surgimento do capitalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- TINEO, Primitivo. **Los concílios limenses en la evangelización latino americana**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990. 561 p.
- TOLEDO, Francisco de. **Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574**. Introducción de Guillermo Lohmann Villena; transcripción Ma. Justina Sarabia Viejo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1986. t. 1.
- TOLEDO, Francisco de. **Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580**. Introducción de Guillermo Lohmann Villena; transcripción Ma. Justina Sarabia Viejo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1986. t. 2.
- VARGAS UGARTE, Ruben. (Ed.). **Concílios Limenses**. [I-IV Concílio, 1551-1591]. Lima: [S. l.], 1951. v. 1, 429 p.
- VASQUEZ DE PRADA, Valentim; OLABARRI, Ignacio (Org). Balance de la historiografía sobre iberoamérica (1945-1988). In: CONVERSACIONES INTERNACIONALES DE HISTORIA, 4, 1989, Pamplona. **Actas...** Pamplona: EUNSA, 1989.
- VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.
- VERLINDEN, Charles. Sentido de la historia colonial americana. **Estudios Americanos**, [S. l.], v. 4, n. 15, p. 551-566, 1952.
- VIEIRA, Carlos Eduardo; TABORDA DE OLIVEIRA, Marcus Aurélio. Thompson e Gramsci: história, política e processos de formação. **Educação & Sociedade**, Campinas, SP, v. 31, n. 111, abr./jun. 2010.

VILAR, Pierre. **História de Espanha**. Lisboa: Livros Horizontes, 1992.

VILLALTA, L. C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando; SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da vida privada no Brasil**. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VITORIA, Francisco de. **Relectio de indis o Libertas de los indios**. Organização de José Manuel Pérez Prendes, Vicente Beltrán Heredia, Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. 239 p.

VITORIA, Francisco de. **Obras de Francisco de Vitoria**. Organização de Teófilo Urdanoz. Madrid: La Editorial Católica, 1960. 1387 p

VITORIA, Francisco de. **Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra**. Organização de Antonio Gómez Robledo. México: Editorial Porrúa, 1974. 103 p.

VITORIA, Francisco de. **Relectio de Jure belli o paz dinâmica**. Organização de Luciano Vicente Pereña. [S.l.]: CSIC, 1981. 408 p.

VOLTAIRE. **Cartas filosóficas**. São Paulo: Landy, 2001.

WARDE, Miriam Jorge. Contribuições da história para a educação. **Em Aberto**, Brasília, DF, ano 9, n. 47, p. 3-11, jul./set. 1990.

WARDE, Mirian J. História da educação brasileira: constituição da disciplina, fronteiras, intelectuais, instituições. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 22, 1999, Caxambu. **Anais...** Caxambu: Anped, 1999.

WARDE, Mirian J. Questões teóricas e de métodos: a história da educação nos marcos de uma história das disciplinas. In: SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Claudinei; SANFELICE, José Luís (Org.). **História e história da educação**. O debate teórico-metodológico atual. Campinas, SP: Autores Associados, 1998.

XAVIER, Maria Elizabete Sampaio Prado, RIBEIRO, Maria Luisa Santos; NORONHA, Olinda Maria. **História da educação**: a escola pública no Brasil. São Paulo: FTD, 1994. 304 p.

ZÁRATE, Agustin de; MCMAHON, Dorothy. **Historia del descubrimiento y conquista del Perú**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1965. 185 p.

ZAVALA, Silvio A. **Las instituciones jurídicas en la conquista de América**. México: Porrúa, 1971.