



Eduardo Andrés Ruz Torres

A fórmula demoníaca entre jesuítas e agostinianos nos Andes peruanos do século XVI.

Campinas

2015



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Eduardo Andrés Ruz Torres

A fórmula demoníaca entre jesuítas e agostinianos nos Andes peruanos do século XVI.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Leandro Karnal.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do título de Mestre em História, na Área de Concentração História Cultural.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida pelo aluno Eduardo Andrés Ruz Torres, orientada pelo prof. Dr. Leandro Karnal e aprovada no dia 24/02/2015.

Campinas
2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

R949f Ruz Torres, Eduardo Andrés, 1976-
A fórmula demoníaca entre jesuítas e agostinianos nos Andes peruanos do século XVI / Eduardo Andrés Ruz Torres. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Leandro Karnal.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Demonologia. 2. Agostinianos. 3. Jesuítas. 4. Peru - História - Séc. XVI. I. Karnal, Leandro, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The demonic formula between Augustinian and jesuits in the peruvian Andes of the sixteenth century

Palavras-chave em inglês:

Demonology

Augustinians

Jesuits

Peru - History - 16th century

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Leandro Karnal [Orientador]

José Alves de Freitas Neto

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Data de defesa: 24-02-2015

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 24 de fevereiro de 2015, considerou o candidato EDUARDO ANDRÉS RUZ TORRES aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Leandro Karnal



Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto



Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes



Profa. Dra. Leila Mezan Algranti

Profa. Dra. Janice Theodoro da Silva

Resumo

Nos séculos que antecederam a Idade Moderna, normatizar a figura do demônio foi um processo essencial para os trabalhos evangelizadores de uma Europa heterogênea e que se repetiram nos Andes peruanos do século XVI. Se bem entendemos (dentro do discurso proposto pelos conquistadores) que evangelizar, na perspectiva dos religiosos, tratava-se em resgatar da ignorância e aproximar à população nativa ao único caminho tolerado pelos europeus (a verdadeira religião). Para conseguir este objetivo, se valeram do mal, num movimento aparentemente contraditório, mas que havendo sido uma estratégia longamente usada no Velho Mundo teve resultados excepcionais. O deslocamento de um satanismo comprovadamente utilitário foi parte da construção de um discurso de dominação e aculturação, mas que também permitiu concentrar os esforços políticos e sociais europeus numa guerra cósmica infatigável, permitindo a constante renovação de religiosos e laicos nas terras falsamente edênicas. Neste contexto, agostinianos e jesuítas escutaram o chamado evangelizador procedente do Novo Mundo e empreenderam sistemáticas campanhas em procura deste objetivo, cada *ordem* evidenciando diferentes mecanismos, mas tendo uma visão bastante aproximada do que era necessário fazer: os primeiros, através, da doutrina; os segundos por meio da missão. Mas tanto os ermitões como os da companhia, sempre esperaram deparar-se com o mal em pessoa, o próprio diabo, mas, ao não poder ter esta batalha real, passou-se à demonização da cultura local.

Palavras chave: demonologia, Agostinianos, Jesuítas, Peru.

Abstract

In the centuries preceding the Modern Age, regulate the devil's figure was an essential process for the evangelizer work in a heterogeneous Europe. This work was replicated in the Peruvian Andes, in the XVIth century. Comprehending (according to the discourse proposed by the *conquistadores*) that evangelize, in the religious' perspective, meant to rescue the native population from ignorance and to introduce it to the only way tolerated by the Europeans (the true religion). To achieve this goal, they took advantage of evil, in a movement apparently contradictory, but already utilized in the Old World, had exceptional results. The displacement of a Satanism proved useful was part of the construction of a domination and acculturation discourse, which also permitted the concentration of European political and social efforts in an indefatigable cosmic war, permitting the constant renovation of religious and laic in the falsely Edenic lands. In this context, augustinians and jesuits heard the evangelizer call coming from the New World and undertook systematic campaigns searching for this objective, each *order* showing different mechanisms, but possessing a very similar vision concerning what was necessary to do: the former, through the doctrine; the later, through the mission. Although, both the hermits and the society members continually hope to face the evil in person, the devil himself; but, not being able to have this real battle, they moved to the demonization of local culture.

Keywords: Demonology; Augustinians; Jesuits; Peru.

Sumário.

Introdução.....	01
Capítulo 1: A formação do diabo.....	07
1.1 Do universo da erudição urbana ao universo rural.....	07
1.2 O diabo consagrado.....	19
1.3 Satanus solutus: O diabo errante. Da Europa para América.....	21
Capítulo 2: Agostinianos, Jesuítas e o diabo.....	57
2.1 O diabo peninsular.....	57
2.2 Os contextos históricos do nascimento de Agostinianos e Jesuítas.....	67
2.2.2 Agostinianos.....	67
2.2.3 Jesuítas.....	70
2.3 O humanismo erasmista. Os Agostinianos e Jesuítas no Peru: A instalação do discurso demonológico na região andina no século XVI.....	72
2.3.1 A influencia de Erasmo.....	72
2.3.2 O pensamento agostiniano.....	76
Capítulo 3: O método evangelizador de agostinianos e jesuítas.....	85
3.1 A introdução demonológica na região andina.....	105
Capítulo 4: Os agentes do diabo.....	119
4.1 Os agentes do diabo na Europa.....	123
4.2 Os ministros do demônio nos Andes peruanos.....	133
4.3 Como se luta? Estratégia evangelizadora contra os agentes do diabo.....	137
5 Considerações finais.....	143
Anexos do capítulo 3.....	149

Anexos do capítulo 4.....	152
Referências bibliográficas.....	159

Para Adriana e Dudita.

Agradecimentos.

Realizar um trabalho deste tipo implica um esforço pessoal e a ampla ajuda de muitas pessoas, que sendo da área de História, ou não, brindam sua mão desinteressada.

Agradeço à minha família, minha esposa, Adriana, minha filhinha, Dudita, por compreender o que faço e por nunca me deixar esquecer que brincar é importante, mesmo no meio de um parágrafo que está sendo parido: “papai, vamos brincar?”.

Aos meus pais, porque sabiam que a educação é o único caminho para crescer.

Meu orientador, Leandro Karnal, atencioso e compreensivo pelos fatores extra-acadêmicos. Sempre contribuindo com o desenvolvimento da minha pesquisa sem medir esforços (incluindo com empréstimos dos seus livros). E principalmente por compartilhar do bem mais precioso: o conhecimento. Meu agradecimento, minha admiração e meu respeito.

Meu amigo, se assim ele me permite chamá-lo, Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, quem me ajudou desde o início desta jornada com seu conhecimento e experiência a desenvolver meu projeto e logo, com suas recomendações no transitar da pesquisa.

Às professoras, Eliane Moura Silva e Aline Carvalho, que me ajudaram ampliando meu horizonte teórico.

Ao professor José Alves, por suas observações e críticas na banca de qualificação.

Às professoras suplentes, que sem conhecê-las se disponibilizaram gentilmente a serem parte da banca, Leila Mezan Algranti e Janice Theodoro da Silva.

Aos amigos feitos, Ana Carolina Machado, Maria Emilia Granduque, Ricardo Amarante Turatti, Saulo Goulart. Agradeço pelas nossas conversas, pelas observações e pela amizade.

Aos amigos de sempre, Ângela e Edeimar.

Agradeço à Unicamp, o IFCH e seus funcionários pela deferência e disposição a sempre ajudar seus alunos a conseguir suas metas.

Introdução

Esta dissertação trata sobre os usos do diabo como ferramenta evangelizadora nos Andes peruanos da segunda metade do século XVI e as estratégias utilizadas, especificamente, por jesuítas e agostinianos no processo de evangelização indígena. A população andina não ficou passiva frente a esta incursão cristã, eles reagiram e resistiram de diversas formas, no plano cultural ou no armado¹.

Para o desenvolvimento da dissertação, utilizamos como eixo o primeiro registro dos agostinianos a sua chegada ao Peru (Crónica Agustina de 1560) e o trabalho político evangelizador do jesuíta José de Acosta (De procuranda Indorum Salute, entre outros). O primeiro documento, ainda pouco explorado por pesquisadores e o segundo autor, amplamente lido; ambos diferem na forma de evangelizar, pois enquanto o primeiro apresenta as recomendações dos superiores da ordem, também traz a regra agostiniana entre suas linhas, a teoria da queda e iluminação que ampliaremos no decorrer deste estudo. Já, José de Acosta, engajado com o poder político tem como objetivo a promoção da Companhia e a própria.

Sobre a expansão dos domínios do Diabo na América, esta teve como importantes aliados os seus próprios inimigos, os religiosos europeus. Ao mesmo tempo, e num jogo de reciprocidade, o transporte do medo satânico² serviu como mecanismo de sustentação do novo modelo imperial que se procurava instalar nos Andes peruanos da segunda metade do século XVI³ tendo como elemento de penetração as diferentes ordens religiosas que faziam parte dos chamados “conquistadores”. Era um movimento intencional? Planejado? Acreditamos que por parte dos religiosos, provavelmente não. Ele resulta espontâneo e reflete um real espírito de luta e medo – europeu – contra o demônio,

¹ Assuntos que desenvolveremos no decorrer desta dissertação sobre esta resistência indígena: Ocultação de ídolos, multiplicação de ídolos, manipulação dos novos rituais e cerimônias etc.

² Dizemos transporte posto que o medo pertence aos europeus, aos evangelizadores, o índios estão alheios à representação demoníaca. Então, o terror do diabo tem proprietários e estes são os cristãos.

³ Fazemos referência especificamente à segunda metade do século XVI na região do Peru, isto porque as crônicas que estudamos fazem parte deste período e também porque o esforço massivo de evangelização aconteceu, também, neste período. Lembramos que logo após o início da conquista, a tropa espanhola envolveu-se num sangrento conflito pelo poder e pelas riquezas. O que direcionou todos os esforços políticos deste momento a superar esta crise.

próprio do período em que nosso estudo se desenvolve e que deu características específicas à evangelização de agostinianos e jesuítas⁴.

Mas para abordar a chegada do Maligno nestas latitudes, é preciso apresentar como foi sua instalação no velho continente, que teve da mesma forma que na América a ajuda inestimável do corpo religioso e novamente, sob uma proposta unificadora, universalizante, pretendida desde o Império Romano.

O primeiro capítulo desta dissertação trata da formação da figura demoníaca, principalmente desde uma perspectiva morfológica na Europa de finais da Idade Média, tomando elementos da cultura popular, formada esta mesma por longínquas tradições e alimentadas por uma circularidade geograficamente distante ou, segundo o conceito de Ginzburg, uma *difusão*⁵ cultural.

A oficialização deste ser, a declaração formal da sua existência física com uma história de maldade imemorial, estava nas mãos da Igreja. Por mais que a ruralidade a tenha influenciado enormemente na configuração do maligno. Este último grupo não tinha o poder legal nem moral de promover um ser demoníaco relativamente homogeneizado⁶.

Para a instituição eclesiástica, a existência e o controle sobre o Diabo eram estratégicos para arrebanhar os fiéis ao redor da salvação de Cristo e a proteção dos seus pastores. Mas como propagar esta política? Primeiro dando uma forma padronizada ao Mal: um responsável, um lugar e agentes dos suplícios eternos, logo propagar plasticamente e por meio dos sermões a imagem de Lúcifer⁷ e seus sequazes.

⁴ Novamente, reforçamos a ideia que o medo em questão é uma transposição religiosa, ele pertence a europeus e não a índios.

⁵ Inclinar-nos-emos por utilizar o conceito da circularidade, pois o proposto por Ginzburg é controverso. Para alguns críticos deste conceito, a difusão implicaria um movimento cultural do poderoso para o oprimido, do vencedor para o vencido. Para mais ver Carlo Ginzburg e sua obra “História Noturna” onde desenvolve o conceito “difusão”, dentro da teoria de *confluência cultural*, entre os primeiros povos da Europa.

⁶ A Igreja consegue estabelecer a formalização do Mal numa figura, mas sua homogeneização não deve ser entendida necessariamente desde o ponto de vista físico, isto porque na América, pela deslumbrante, embriagadora e incompreensível natureza, tudo podia virar o demônio. No próprio livro sagrado aparece uma variedade de malignos, desde sua representação animal, angelical até em hordas.

⁷ Dar um sentido, um significado e uma imagem ao Mal, foi, desde tempos antigos, importante para as diferentes sociedades que se estabeleceram. No caso da Igreja, esta integrou com o passar do tempo, uma

Desde o ponto de vista político, a utilidade do diabo deu frutos notáveis na expansão do catolicismo na Europa. Porém, divergências nas formas de entender a fé e na prática religiosa acentuaram as divisões e evidenciaram a decadência constante da Igreja Católica. Provocando uma fratura que dividiu a Europa e libertou o demônio, que habilmente soube transferir-se ao *Paraíso na terra*, forma pela qual Colombo se referiu à América na sua terceira viagem⁸.

Num segundo momento deste capítulo I, abordamos a crença religiosa da presença de Belzebu na América, mais especificamente nos Andes peruanos da segunda metade do século XVI. Como este paraíso americano transformou-se, inicialmente, no Éden e logo na guarida do Diabo? Primeiramente assumimos que, por ser um elemento alheio às tradições e à cultura local, tanto o paraíso como o diabo foram transpostos pelos próprios conquistadores com o único intuito de dar sentido à visão do mundo que eles conhecem e que, de alguma forma, os reconforta frente à imensidade do mundo que se abre frente a eles; mas também, dar sentido a uma visão de mundo que estão propondo, neste sentido, Patricia Seed, que no seu trabalho sobre as “cerimônias de posse”, defende a influência de um longínquo Império Romano nas potências europeias modernas, em múltiplos setores⁹, diz que “o primeiro enviado do colonialismo espanhol proclamou a superioridade do cristianismo”¹⁰. Segundo, a instalação da religião como instituição imperial não pode omitir-se a um dos seus elementos fundamentais da teogonia cristã: Satã. É através dele que

multiplicidade de figuras representativas do Mal elementar. Das mais conhecidas são: a serpente tentadora de Eva (Genesis 3, 1-7); figuras angélicas como Satanás ou Lúcifer, ambas com algum grau de diferenças e semelhanças, mas, que foram integradas em um único sentido, o Mal; a Legião que como aparece em Lucas, 8, 28-33, é um grupo de demônios que se singularizam nesta palavra; o Leviatã de Jó, 41, 01-34, mostro do velho testamento.

⁸ Esta fuga do demônio alimenta a imagem de uma América secundária, periférica, guarida de perseguidos, longe dos interesses europeus e nada pode ser mais errado que isto. Este novo continente é o centro das atenções hispânicas, tanto assim que o papa Alexandre VI deve intervir e criar a Bula *Inter coetera* de 1493 para dividir esta terra entre as duas potências marítimas peninsulares, pois a Espanha com a descoberta de Colombo transformou-se numa potência do mar oceano. No decorrer do capítulo 1 desta dissertação, esta afirmação será desenvolvida, com a ajuda dos trabalhos de Seed e Pagden.

⁹ Legais, linguísticos, religiosos etc.

¹⁰ SEED, Patricia. **Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Editora Unesp e Cambridge University Press, 1999, p.260.

as ferramentas de controle surtem efeito, especificamente o medo físico¹¹ mais que o espiritual, sobre as populações locais.

Fazendo um parênteses e postulando uma visão política da transformação do Paraíso em Inferno, recuperamos das discussões e propostas de Reinhart Koselleck sobre as questões teórico-históricas da História no seu “Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos”, uma em particular e que faz referência à capacidade de repetição dos eventos, isto dentro das diferenciações necessárias para articular e diferenciar as categorias temporais sejam estas naturais e/ou históricas.

O intelectual alemão traz a colação o pensamento de santo Agostinho (que Koselleck utiliza para exemplificar a ideia sobre a capacidade de repetição dos eventos desde o ponto de vista teológico do santo de Hipona) em que “quanto maior se torna um Império, tanto mais agressiva e belicosa se torna sua política de segurança e defesa; quanto mais fracos os inimigos externos, tanto mais ameaçada se torna a paz interna”¹², podemos desprender disto que, primeiro existe, politicamente, a necessidade de manter um inimigo forte que promova a coesão do Império, e segundo, que o ideal é que este inimigo se encontre fora das fronteiras para incentivar o enfrentamento, o domínio e a conquista. Esta situação precisava romper com o ideal edênico do novo continente e transformá-lo, estrategicamente, na terra do inimigo mortal, promovendo a união dos esforços neste confronto e expandir o Império de Cristo, que também era o Império espanhol.

No capítulo 2, desenvolvemos a figura do diabo que se gesta na cultura hispânica e que logo é trazido e instalado nas serras andinas.

¹¹ Acreditamos importante frisar que o diabo (e o inferno) não existe na América anterior à chegada dos europeus. Por tanto, não podemos associar deidades locais com uma figura demoníaca. Esta associação aconteceu pela mentalidade dos conquistadores na compreensão deste continente impondo uma diabolização de grande parte do elemento indígena numa trama que tentaremos desfazer. Mas nesta afirmação damos ênfases ao medo físico como preponderante nas relações estabelecidas entre religiosos europeus e sociedade local. Golpes, açoites, ideia de suplicio físico eterno se impõem frente uma sociedade que tem noção do sacrifício como equilibrador do mundo, onde este ato é uma doação pela coletividade. Também, esta relação de violência corporal podia ser compreendida como ato de atenção e preocupação dos espanhóis pelos índios. Sendo assim, não foi o medo espiritual do diabo quem mais contribuiu ao enquadramento andino nas demandas europeias, mas sim, o medo físico.

¹² KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006, p. 129.

O terceiro e quarto capítulo apresentam duas ordens religiosas que trabalharam na conversão e no acultramento¹³ na América: Agostinianos e Jesuítas.

Estas duas ordens de religiosos aportaram com suas diferentes estratégias para a disseminação do Mal demoníaco. Eles observam a cultura local, as crenças, os habitantes como sendo parte da grande farsa e enganos do Diabo, não porque estes humanos fossem conscientes da situação em que se encontravam, ao contrário, segundo estes conquistadores religiosos, os nativos estavam tristemente mistificados, iludidos pelo maior enganador de todos.

Os agostinianos apresentaram a bandeira da luta contra o demônio desde um primeiro instante, segundo a documentação que analisamos, eles têm como principal objetivo a luta contra Lúcifer. Já os Jesuítas, chegados posteriormente ao Peru, veem na conversão e na integração na Santa Mãe Igreja o principal objetivo de seu labor. Para ambos grupos, tudo o que os rodeia é a obra do demônio e é resultado disto a forma como se relacionaram com os índios.

Para finalizar, o quinto capítulo seguirá com a comparação entre agostinianos e jesuítas, mas com a proposta de estabelecer uma abordagem sobre os diferentes agentes do diabo nos Andes. Para isto, as visões da cada ordem desde sua fundação em relação ao diabo tornam-se relevantes para observar uma mudança, se a houve, no Maligno e como foram definidos os ministros satânicos na Europa para chegarem a ser reconhecidos nos Andes.

¹³ Para continuar a reforçar a ideia de resistência indígena e assim evitar uma visão de passividade destes frente aos europeus, utilizaremos a definição de Roger Chartier sobre “aculturação”, ele diz que esta “se define em primer término como la imposición de un nuevo sistema de representaciones que debe anular y hacer desaparecer creencias y conductas antiguas. Pero hay que agregar que el concepto de aculturación no fue entendido sólo en este sentido de imposición [...], sino también como aculturaciones recíprocas, si bien este último caso no implica una igualdad en el proceso pues persiste un poder económico, político, militar y eclesiástico frente a los vencidos. Por ejemplo, se llegó a decir “indios de India” o “indios de Europa”, pues en la visión de la Reforma católica existió la idea de que los campos de Europa eran otras Indias y, así, indio podía ser el campesino de Italia, de España o de Francia, y no sólo los naturales de México o de Perú. Así pues, aculturación recíproca no significa igualdad, sino que el vencedor debe aceptar y negociar con lo que sobrevive de la cultura derrotada, anulada, pero que no lo es nunca de manera absoluta.” CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e historia**. 2 ed. México D.F.: México, FCE, 2000, p. 160.

Capítulo 1: A formação do diabo.

1.1 Do universo da erudição urbana ao universo rural.

Abordar a relevância da ciência demonológica para o Peru do século XVI nos conduz a compreender como se instalou, nas terras andinas, o discurso do maligno. O diabo – para os conquistadores europeus – era amo e senhor destas latitudes prestando-se, ao mesmo tempo, para uma notória utilidade ao processo de dominação e aculturação na região.

Este mal foi instalado pelos reprodutores do mundo conhecido e suas ameaças, os cronistas ibéricos, fossem militares enaltecendo a astúcia do capitão; ou religiosos regulares, que longe de uma Igreja secular, se distanciam ainda mais ao promover sua luta contra as ameaças de um mundo desconhecido e trapaceiro, capaz de atizar a cobiça e ambição em tão nobres cristãos e seus exércitos, como foi a leitura que realizaram do mundo andino, tão sofisticado nas suas instituições e elaborado nas suas crenças. Diz a crônica agostiniana “q.l señor por su m.ia [misericórdia] quiere ya dar algun asiento A t.rra [tierra] tan desasosegada plega al s. [señor] no sea por falta de los q. la an governado y por q la cobdiçia [codícia] no aya [haya] cegado El entendimi.o [entendimiento]”¹⁴

Quem trouxe o sossego para esta terra andina? Quem submeteu (*plegar* em espanhol) esta terra para o Senhor? São perguntas respondidas no trecho citado da crônica dos agostinhos, e nos ajudam a entender que esta é a lógica da Crônica como elemento ordenador segundo uma visão teleológica¹⁵, mas também da autopromoção e do sacrifício que busca reconhecimento.

Assim, neste trabalho de instalação do mal cristão nos Andes, os estratagemas criados pelos círculos eruditos de clérigos e laicos¹⁶ para usufruir (tirar proveito) do mal se

¹⁴ SAN PEDRO, Fray Juan de. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú.** (Manuscrito del Archivo de Indias). Málaga: Editorial Algazara, 2007. P. 148.

¹⁵ ROBERTI DOS REIS, Anderson; OLIVEIRA FERNANDES, Luiz Estevam de. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Idéias**, Campinas, ano 13, v.2, 2006, p.27.

¹⁶ Acreditamos importante esclarecer a ideia do “erudito” de finais da Idade Média e começo da Moderna. Como colocamos na nossa dissertação, a erudição é compartilhada por clérigos e seculares, e segundo Laura

remontaram a experiências conseguidas no longo milênio da Idade Média, especialmente, através da relação estabelecida com a ruralidade europeia.

Neste contexto, interesses variados, principalmente o da universalização dos setores dominantes da sociedade, lutaram para impor um conceito do inimigo do Criador que fosse comum e capaz de intimidar, compartilhando com a população seus próprios medos e as estratégias para vencer este mal.

No desenvolvimento da figura demoníaca, diferentes fatores passaram a ser decisivos para caracterizar o mal de Lúcifer. Especialmente a partir do século XII, no qual ideias de características milenaristas e escatológicas ganharam impulso até solidificar-se no século XVI.

A antítese de Deus passou por um longo período de modelação na Europa cristã, em que influências de todos os setores da sociedade se encontraram para definir o principal argumento contra tudo: o demônio.

As relações que se estabeleceram ao longo do milênio da Idade Média, entre dois dos seus principais grupos (camponeses e habitantes das urbes) contribuíram para dar forma à figura do demônio, especialmente a partir do período em que grandes exploradores escrutinaram o longínquo oriente.

Antes deste momento, os camponeses tinham suas crenças particulares que derivam longamente desde suas origens pagãs pré-cristãs, eles acreditam na existência numa figura obscura, não necessariamente maléfica, por vezes zangada, outras tantas,

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

brincalhona e estúpida e que – tal como eles – habita no interior do mundo rural¹⁷, o que despertou uma desconfiança neste setor por parte dos religiosos, pois, se associou tudo o que acontecia ou surgia nesta área com o demônio que em última instância é criação direta da erudição, é uma figura que procede das necessidades de controle social e político e nunca foi – simplesmente – um legado arcaico rural.

Interpretou-se que as florestas, sertões, locais desolados e distantes da justiça terrena e divina, ao possibilitarem o refugio para personagens renegados da vida em sociedade, bandidos, salteadores, refugiados, o estavam fazendo para o próprio demônio que procurou seu refugio no campo, assim como também seus seguidores.

O campo, as áreas rurais mais ou menos distantes dos centros urbanos, são sítios que geram, no nosso estudo, diabos e bruxas segundo os letrados urbanos. Mas por que o campo? Primeiro porque, demograficamente a população rural é majoritária se comparada à população urbana, segundo Fernand Braudel, e também existe um êxodo campo-cidade-campo em momentos de carestia ou perseguições¹⁸ que propiciava uma aproximação, a troca de crenças e a transformação das mesmas; Segundo, a distância (física e mental) entre este campo em relação aos centros urbanos, fez com que o *verdadeiro*

¹⁷ O mundo rural aqui proposto é aquele que esta longe dos centros de poder, carente de instituições políticas, religiosas e educativas; lugar onde a economia é mais limitada e mais especifica que nos centros urbanos; um lugar mais bruto e selvagem dado suas necessidades imediatas.

¹⁸ Epidemias, guerras, secas, chuvas em excesso afetavam o mundo europeu desde o século XIV provocando que algumas cidades chegaram a se organizar para, principalmente, enfrentar este período de escassez econômica por meio de leis rígidas, que visavam o fechamento das portas das cidades frente a uma massa de camponeses esfomeados, a compra de grãos de regiões distantes, o armazenamento destes grãos em depósitos oficiais etc. Mas esta carestia afetava muito mais às cidades que ao campo, então era muito mais comum ver as áreas rurais como receptoras de população que fugia destas crises econômicas e de salubridade. Para ver mais: BRAUDEL, Fernand. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. Tomo I. 2. Ed. Madrid: FCE, 2001, p. 432. Também, o problema social provocados por meliantes e vadios obrigou às cidades a tomarem a decisão legal de expulsar a estes indesejáveis, o que provocou, segundo Braudel, uma infestação dos caminhos (na Espanha). “El vagabundaje, peligro universal, amenaza en España los campos y las ciudades. En el norte de la Península, en Vizcaya, todo el mundo se inquieta con los vagabundos que llegan continuamente al Señorío.” Interessante notar que esta lacra social percorre os caminhos em procura de novas cidades ou perdendo-se nos recônditos do Reino. Nesta citação aparece como Vizcaya, região setentrional espanhola e reconhecidamente como terra de bruxas, sabá e feitiços, recebe estas levas de perseguidos, de onde também foram expulsos ou impossibilitados de entrar, muitas vezes. BRAUDEL, Fernand. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. Tomo II. 2. Ed. Madrid: FCE, 2001, p. 119.

*cristianismo*¹⁹ fosse desconhecido, praticando uma religião “baseada no paganismo e superstição”²⁰.

A ruralidade foi transformada assim numa terra de *missão*, com todo o que esta palavra carrega e significa; e Terceiro, o campo é o refúgio dos insurgentes, bandoleiros, dos bandidos, dos renegados que ameaçam e se alçam contra o poder civilizatório do senhor e da Igreja. Ele era o temor, mas ao mesmo tempo, o herói de uma população que via neles a oposição ao governo vexatório (civil e eclesiástico)

Alzado contra el poder, el bandolerismo se aloja siempre en las zonas más débiles de los Estados. En las montañas, por ejemplo, donde las tropas no pueden maniobrar con toda su fuerza y donde el Estado pierde sus derechos. Y también, a veces, en los confines, en las zonas fronterizas [...].²¹

Diferente ao universo rural, o mundo urbano estaria sob a tutela da Luz da Igreja católica²² (e do *conhecimento*²³), que buscou enfileirar seus fiéis e aumentar o número destes com a propagação do elemento maligno baseando-se em grande medida, e paradoxalmente²⁴, às possibilidades do “mal” oferecidas pelo mundo das florestas. Mas falar do diabo é falar de cidade, este é sinônimo de controle e dominação, de agente concentrador das tentativas evangelizadoras com um interesse universalizante, homogeneizador do mundo.

Este propósito atemorizante era limitado ao não conseguir atingir amplamente à população urbana e rural pela falta de definição na figuração do diabo que passou por uma série de formas até chegar a ser o príncipe das trevas, vingativo, maléfico e tentador dos homens: figura animalesca, ser angélico, sutil representação física ligada ao elemento fogo ou água, incorpóreo, puramente espiritual. Mas também, porque ainda existe uma grande

¹⁹ Segundo alguns clérigos do século XVI como Henry Holland. Citado por Stuart Clark.

²⁰ CLARK, STUART. **Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no principio da Idade Moderna**. São Paulo: EDUSP, 2006, p. 643.

²¹ BRAUDEL, *Ibidem*, p. 126 Tomo II.

²² Esclarecemos que se o mundo urbano esta sob a tutela da Igreja Católica, não significa que mundo rural fosse menos religioso, pelo contrário, só que este setor rural é mais influenciado pelo cristianismo que pelo catolicismo.

²³ No seu sentido formal.

²⁴ O paradoxo surge, pois, no mesmo tempo em que vemos um enfrentamento com a ruralidade, um posicionamento contrário a ela, a Igreja utiliza esta posição para absorver algumas crenças dos camponeses, sendo notadamente influenciada pelo campo na elaboração do mal.

influência do paganismo nas concepções do imaginário popular como o demonstra o trabalho de Bakhtin sobre a obra de Rabelais e o “riso”, o carnavalesco e o grotesco que tem no demônio uma figura rutilante que altera e distorce os ordenamentos da vida social.

Talvez, neste elemento, o popular laico²⁵, é onde podemos descobrir o elo que integra àquele mundo rural com o mundo da erudição urbana, deixando de ser algo dicotômico e entrelaçando seus elementos culturais.

A Igreja, sabendo a importância em estabelecer seu poder e influencia em todos os setores da sociedade europeia, ao longo dos séculos (desde o século VI com o Papa Gregório, o grande, até o IV Concílio de Latrão, de 1215) as tentativas de apresentar um demônio para a sociedade não cessaram, mas não chegaram a bom porto, pois não existia uma imagem bem clara e definida do que era o demônio cristão para provocar a identificação das camadas rurais com este ser; mas continuava a existir no entender do mundo clerical, a ideia de que quem mais se aproximava da formulação da uma potencial figura satânica era o mundo popular e o mundo folclórico dos campos, das florestas, das histórias e cultura não douta, que convidavam à população não latinizada a manter suas tradições pré-cristãs e reconhecendo isto é que a Igreja passou a utilizar estas crenças no processo formativo do diabo injetando sua teologia nas formas das tradições e folclore rural.

Resultou desta aparente separação entre estas duas esferas sociais diferentes (campo e cidade), uma aliança (in)voluntária em que as tradições camponesas contribuíram com a figura que lhe faltava ao mundo clerical. A ideia estava clara: centralizar o mal num corpo. O que faltasse seria *proporcionado* pela sociedade rural; o mundo *não-oficial* transformou-se desta forma no Alter-ego do mundo sério e formal das cidades. Sendo assim:

Seria errôneo, contudo crer que a seriedade não exercia nenhuma influência sobre o povo. Enquanto houvesse razão para ter medo, na medida em que o homem se

²⁵ Uma “cultura popular laica” que relaciona sem importar o lugar de onde provém – campo ou cidade. Tomamos de empréstimo este sentido do popular de Stuart Clark no Pensando com Demônios. CLARK, Stuart. **Pensando com Demônio. A ideia de bruxaria no principio da Idade Moderna**. São Paulo: EDUSP, 2006, p. 640.

sentia ainda fraco diante das forças da natureza e da sociedade, a seriedade do medo e do sofrimento em suas formas religiosas, sociais, estatais e ideológicas, fatalmente tinha que se impor²⁶.

Como exemplo disto, Robert Muchembled relata um encontro acontecido na Idade Média (começo do século XI no mosteiro de Saint Léger de Champeaux) entre o religioso Raoul Glaber e o diabo. O que se destaca é que este personagem descreve a Belzebu fora das descrições afirmadas pela Igreja aproximando esta figura maléfica ao plano da cultura popular; descreve a um homem deforme, que o “ameaça” indicando-lhe que sua vida esta perto do fim o que o faz refletir sobre os atos que ele cometeu ao longo dos anos²⁷.

O que se resgata, em definitiva, por parte deste padre é uma interpretação da moral Agostiniana em que o mal existente, aquele que se manifesta pela tentação ou pelos “flagelos temporais” é, em última instância, permitido pelo Senhor para “revelar ao espírito humano a força de sua piedade e permitir ao homem demonstrar o amor desinteressado que lhe tem”²⁸, este mal acontece para encontrar o bem, para emendar o caminho. Mas é uma interpretação conveniente frente a este “encontro”, pois se bem o mal pode ser utilizado para conseguir um objetivo maior, devemos compreender que S. Agostinho diz que Deus é criador de tudo, e tudo é bom, então o que é o mal? O bispo de Hipona afirma que é nada, é o vazio, faz parte de uma matéria que se corrompe “o mal começa aparecer como que um tirar fora, uma privação, uma tendência ao nada [...] uma bolsa de nada num mundo bom”²⁹, então, se tudo foi criado bom (Todos los seres son buenos³⁰), e material, é esta matéria que é plausível de corrupção transformando sua essência e provocando sua decadência, pois segundo Agostinho, tudo foi criado como bem menor (ao próprio bem superior que é Deus), então se é corrompido comprova que é bom, se não é corrompido significa que é superior, ou que não possui bem nenhum, logo é nada, o vazio.

²⁶ BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2010, p.82.

²⁷ MUCHEMBLE, Robert. **Uma História do Diabo. Séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p.22.

²⁸ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus (Contra os pagãos)**, Parte I, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p.38.

²⁹ EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995, p.61.

³⁰ Nome do capítulo XII do livro VII das confissões (edição da BAC)

Esta deformidade descrita pelo religioso Raoul Glaber, também está relacionada com o olhar monstruoso tão vivo e presente nos recônditos do continente que se contrapõe com um dos fundamentos medievais *oficiais* que é o sentido da perfeição³¹, mas que aos poucos vão sendo aceitos pelo poder religioso para manipular o mal à sua vontade. Então, estas deformidades entendidas como “mal” sob a influência de Santo Agostinho³², também puderam ser entendidas sob o prisma da perfeição; Todo o deforme, o monstruoso é imperfeito, logo, contra a natureza, obra boa e perfeita de Deus.

Neste caso relatado por Muchembled, existe o “deslizamento progressivo do monstruoso para o diabólico”³³ segundo Kappler, que agrega: “El diablo, la mujer³⁴, el monstruo, se encuentran y van a constituir, por parejas o en conjunto, una poderosa unidad. El diablo es un monstruo, el monstruo se hace diabólico tan a menudo como es factible

³¹ O argumento para estabelecer uma posição sobre a deformidade pode ser visto em Levítico 21, 16-23. Javé falou a Moisés: “Diga a Aarão: Nenhum dos seus descendentes, nas futuras gerações, se tiver algum defeito corporal, poderá oferecer o alimento do seu Deus. Não poderá apresentar-se ninguém defeituoso, que seja cego, coxo, atrofiado, deformado, que tenha perna ou braço fraturado, que seja corcunda, anão, que tenha defeito nos olhos ou catarata, que tenha pragas pustulentas, ou que seja eunuco. Nenhum dos descendentes do sacerdote Aarão se apresente, com algum defeito, para apresentar ofertas queimadas a Javé. É que tem defeito e, por isso, não se apresentará para oferecer o alimento do seu Deus. Ele poderá comer das porções sagradas e santíssimas, mas não ultrapassará o véu, nem se aproximará do altar: ele tem defeito corporal, e não deverá profanar as minhas coisas sagradas, porque eu sou Javé, que as santifico”. Ao longo do Levítico, a questão da deformidade é corriqueira, seja, como vimos, nos sacerdotes, como também nos animais de sacrifício que não devem ter defeito para honrar a Javé. A descrição que realizou o monge Raul Gabler é fornecida por Jacques Le Goff, ele cita “numa noite antes do ofício de matinas [...] vi aparecer ao pé do meu leito uma espécie de homenzinho horrível de se ver. Tanto quanto pude apreciar, era de estatura mediana, com pescoço fino, rosto macilento, olhos muito negros, fronte rugosa e franzida, narinas delgadas, boca grande, lábios grossos, queixo fugidio e muito estreito, barba de bode, orelhas peludas e alongadas, cabelos eriçados e emaranhados, dentes de cão, crânio pontudo, peito inchado, tinha uma corcunda nas costas, nádegas frementes e vestimenta sórdida”. Acreditamos que pelas características da descrição e pelo momento em que esta ocorre, tanto Muchembled como Le Goff estão falando do mesmo religioso, mesmo que o primeiro escreva seu nome como Raoul Glaber e o segundo o faça como Raul Gabler. LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC. 2005, p.155.

³² Mal necessário para destacar o bem, assim como as monstruosidades (entre elas o demônio) fazem parte da ordem perfeita e divina da criação de Deus, pois só Deus pode permitir o surgimento de qualquer ser na terra, logo, a obra do demônio é uma obra *planejada* pelo Criador.

³³ KAPPLER, Claude. **Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media**. Madrid: Ediciones Akal, 1986, p.274 [Tradução livre]

³⁴ A mulher como bruxa. A mulher é a representação da sedução, da luxúria, da tentação, em definitiva, do pecado.

[...]”³⁵, sendo assim se reforça a estratégia do malfazejo próprio do campo com suas crenças *não naturais*.

Chama nossa atenção que a crença em prodígios, monstros e diabos que encontramos neste período³⁶ se deve, segundo a Claude Kappler, a uma tradição bíblica da qual este período é tributaria. Mas Kappler, também afirma que outras crenças sobrenaturais deste longo momento foram o resultado do passado greco-romano e pagão europeu, em que os mitos se entrelaçam com a realidade dos viajantes e exploradores que o medievo viu nos seus últimos quatro séculos, ou seja, que tradições bíblicas e folclóricas se entrelaçam para dar forma às crenças.

A tradição bíblica sinalada por Kappler ecoa justamente na tentativa da imposição de novos pensamentos religiosos e morais por parte do cristianismo. Mas, a população situada nos recônditos espaços do continente europeu, distantes dos templos e do latim, continuou a “ver” e escutar os monstros e prodígios que habitavam e povoavam o imaginário local, é um grupo que se surpreende e se maravilha com o indecifrável. Para Kappler:

Ciertos lugares, por su naturaleza y por su posición en el universo, están predestinados a una función mítica, a una germinación maravillosa y sorprendente. Si el lugar en que se encuentra es la primera razón de ser toda cosa, es también allí donde reside la explicación del monstruo: literalmente, es producto de la tierra que le sostiene.³⁷

Somando-se ao anterior, é a partir do século XII que o velho continente passou a ser “visitado” por novos demônios, isto graças às explorações que aconteceram – num início por comerciantes e outros exploradores e logo depois pelas cruzadas – e que se adentraram nos confins da Europa, chegando finalmente ao Oriente distante – terra mágica e misteriosa vista e relatada por Alexandre Magno – onde soldados, missionários, comerciantes, cada um condicionado a sua própria forma de ver o mundo e desta maneira determinando suas observações destes novos lugares e gentes que, em conjunto, com suas

³⁵ Ibidem, 1986, p. 274.

³⁶ Ao longo da Idade Média, mas nesta dissertação destacamos os séculos finais deste período, onde a Igreja já é dona de um poder temporal e atemporal formidável.

³⁷ KAPPLER, op.cit., p.32.

tradições e suas crenças em espíritos maléficos, foram levados testemunhalmente os primeiros e graficamente os segundos, à Europa cristã que se encontrava em pleno debate do corpo e da forma do demônio.

Estas “visitas”, como se de um processo exogâmico se tratasse, se associam, reproduzem, replicam e são absorvidas não tão só pelo folclore local, mas também pela Igreja na sua constante procura por um diabo.

O historiador francês Delumeau³⁸ também reconhece a influência oriental, notadamente a chinesa, na conformação do demônio europeu, especialmente sua contribuição para os séculos XIV ao XVI com um diabo com asas de morcego, com peitos femininos, terríficos dragões associados à figura do maligno, deformidades físicas e chifres, tudo plasmado em obras plásticas e sermões religiosos que atingiram profundamente o imaginário europeu destes séculos e influenciaram a vida em curso dos seus habitantes.

Para Bakhtin, as conotações do diabo de finais do medievo (que em alguns casos apresentamos com Keppler, Muchembled e Delumeau) estão mais próximas de uma figura que subverte o sistema social que tem a Igreja como elemento centralizador, unificador e controlador dos comportamentos sociais e que ao subverter, ameaça o poder imperante. Segundo este autor russo a deformidade do diabo está dentro de um plano da “estética do belo”³⁹, do perfeito, forjado dentro do período moderno para que o chamado grotesco medieval se associe com o monstruoso, o horrível. Sobre esta ameaça subversiva, Bakhtin diz:

A maneira como é tratada a personagem do diabo faz também ressaltar a diferença entre os dois grotescos. Nas diabruras dos mistérios da Idade Média, nas visões cômicas de além-túmulo, nas lendas paródicas e nos *fabliaux*, etc., o diabo é um alegre porta-voz ambivalente de opiniões não-oficiais, da santidade ao avesso, o representante do inferior material, etc. Não tem nada de aterrorizante nem estranho [...]. Às vezes, o diabo e o inferno são descritos como meros “espantalhos alegres”. Mas no grotesco romântico, o diabo encarna o espanto, a melancolia, a tragédia. O riso infernal torna-se sombrio e maligno.⁴⁰

³⁸ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800 Uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³⁹ BAKHTIN, op. cit., p.26.

⁴⁰ Ibidem p.36.

Concomitantemente ao desenvolvimento do diabo ao longo de todo este processo cultural e intelectual, a *monstruosidade*, como vista anteriormente citando o trabalho de Kappler, não perdeu fôlego. Aliás, os monstros (dos quais o demônio, a priori, é um monstro a mais) passaram pelas mesmas influências que o demônio, só que o diabo transformou-se no líder e senhor destes: a primeira influência, no aspecto cronológico, foram as herdadas das tradições gregas e romanas (e pagãs europeias) e a segunda, para o século XII e XIII provenientes da China.

No plano intelectual religioso existe uma aceitação destes seres, pois se entenderam como uma interpelação de Deus ao povo. Sendo assim, temos um ponto de vista político para o fortalecimento do diabo⁴¹ e teológico associado a um discurso de que pragas, doenças, guerras e feiticeiros e o diabo. São enviados como ferramentas de um Deus vingativo cada vez que a humanidade merece punição, “principalmente quando o nome de Deus é blasfemado”⁴².

Deste modo, o demônio também pode ter sido “levado” à América pelos apóstolos (espanhóis) do Criador para punir os selvagens idolatras, ampliando as possibilidades do discurso de que Belzebu foge da guerra religiosa contra ele e acha seu reino nestas distantes terras americanas.

Todo este imaginário que nos permeia ao pensarmos “o maligno”, não aparece na concepção do mal do *Antigo Testamento*. Ao sumo, a associação figurativa cai exclusivamente na serpente, do resto, a maior preocupação que se constata no Pentateuco é com relação aos ídolos, falsos⁴³ deuses e profetas, pois Deus é um deus ciumento; assim mesmo o mal está mais associado ao desapego às leis de Deus e não ao diabo, que como visto, foi sendo construído.

Do ponto de vista teológico, o pesquisador Sebastián Sánchez faz notar a complexidade de elaborar uma única explicação para o demônio. Numa tradução livre ele

⁴¹ KAPPLER, p.cit., p.274.

⁴² DELUMEAU, op.cit., p.336.

⁴³ O Antigo Testamento recorrentemente faz referência –além dos falsos – a *outros* deuses. Com isto não os exclui como falsos, permitindo-lhes a coexistência com Deus Javé. Exemplo disto em: Lv 20, 1-5; Lv 26, 1-41; Dt 4, 21-28; Dt 13, 2-6; Dt 13 7-18; Dt 16, 21-22; Dt 18, 20.

diz: “A diferença teológica é complexa e suas fontes são enormes e variadas. Desde o Velho Testamento o diabo é entendido como o Príncipe do Mal, e os demônios, servos ao seu serviço”⁴⁴. Busto Saiz realiza uma leitura um tanto diferente, talvez, da asseveração que Sánchez emite sobre o “Príncipe do Mal”, segundo ele “los demonios están prácticamente ausentes del A.T.”⁴⁵ Sólo aparecen, y muy esporádicamente, como elementos poéticos, literários o míticos”⁴⁶.

É a partir do *Novo Testamento* que o mal será completamente redesenhado e incorporado a um diabo que ainda não ganha suas vestes definitivas, segundo Jeffrey Burton Russell⁴⁷, as características do diabo neste grupo de livros foram:

- Personificação do mal;
- provocar dano físico às pessoas;
- tentar as pessoas ao pecado para destruí-las e recrutá-las no seu exército contra Deus;
- acusava e punia os pecadores com o martírio eterno;
- era o chefe de um exército de anjos caídos;
- tinha assimilado as qualidades malignas dos espíritos destrutivos ou fantasmas da natureza;
- era quem governava este mundo até a chegada do Reino do Senhor;
- até o fim dos tempos ele manteria uma guerra contra Deus Pai e Filho;
- ele seria derrotado no final dos tempos pelo Senhor.

Em definitiva, esta preparação da figura demoníaca, do medo como instituição, no último quartel da Idade Média esteve emoldurada na preparação da “projeção do Ocidente para fora de si mesmo, das Cruzadas à descoberta da América”⁴⁸; onde o diabo

⁴⁴ SÁNCHEZ, Sebastián. Demonología en Indias: Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta. *Revista Complutense de Historia de América*. Vol. 28, 2002, p. 11.

⁴⁵ A.T.= Antigo Testamento

⁴⁶ BUSTO SAIZ, José Ramón. *El demonio cristiano: Invariantes* In: PINO DÍAZ, Fermín del. (coord.) *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. 2002, p.25.

⁴⁷ RUSSELL, Jeffrey B. *O Diabo. As percepções do Mal na Antiguidade ao Cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.262.

⁴⁸ MUCHEMBLED, idem, p.33.

contribuiu à homogeneização, primeiro e fundamentalmente, no âmbito religioso que com o tempo, isolou e consumiu o universo maravilhoso do campo e a cidade.

O problema nesta conquista espiritual, que foi levada e reproduzida na região andina seguindo estes modelos do Velho Mundo, é que não existe mundo rural na América segundo o padrão europeu. Então, a quem culpar? A todo; de quem duvidar? De todos; e como na Europa, o mundo andino também foi consumido e transformado no campo épico da luta entre o bem e o mal.

1.2 O diabo consagrado.

O conceito do mal na figura “Diabo” estava criado e como podemos notar, o Maligno tinha o trabalho de castigar os pecadores, ou seja, àqueles que atuaram contra os desígnios e ordenamentos de Deus e sua religião. Ele provocava, tentava e penitenciava os homens.

A prática de bruxaria por homens e mulheres foi um meio utilizado pelo diabo para seu eterno labor contra a obra divina. Isto se desprende do *Malleus Maleficarum* onde se estabelece – na questão II – que o diabo não necessariamente precisa do bruxo como elemento para fazer o mal; mas bem, precisa do bruxo para corrompê-lo. O bruxo (antes de tudo, um homem, criatura de Deus, corrompido pelo demônio) transforma-se num instrumento nas mãos do diabo, na propaganda e propagação do mal⁴⁹. Desta forma, se entendermos que tanto Deus permite a existência do diabo e que este último utiliza os homens como instrumento para suas maldades, logo Deus participa desta manipulação dos homens neste jogo eterno do bem contra o mal.

O Homem é constantemente exposto em sua relação com Deus a provas de sofrimento e tentação das quais ele deve resistir por meio da Fé e da crença na religião verdadeira, resultando na salvação do indivíduo, tal é o exemplo bíblico que vemos em *Jó*. Sem querer entrar no debate teológico, mas sem poder isentarmos, resgatamos o que afirmou santo Agostinho sobre o diabo: Se ele existe é só porque Deus permite o mal⁵⁰. Ele tinha uma grande utilidade⁵¹.

⁴⁹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacobus. **Malleus Maleficarum**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p.64. Ano original da publicação, 1484.

⁵⁰ “E, como Deus, ao criá-lo, não lhe desconhecia a malignidade futura e previa todos os bens que havia de obter de seus males, por isso diz o salmo: Este dragão que formaste para que o escarneçam. Evidentemente, quando sua bondade o criava bom, já sabia, em sua presciência, que uso faria do ser decaído”. AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus (contra os pagãos)**. Parte II. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 37.

⁵¹ Ver BURCKHARDT, Jacob. Ele descreve o aparecimento de demônios antes de sérios desastres na Itália do século XIV, os quais, com o favor de Deus, esperam poder criar o caos e a destruição de algumas cidades e regiões desta península, pelo pecado dos seus habitantes p.464. Muito semelhante ao que Deus fez com Sodoma e Gomorra ou com o dilúvio universal, antes da existência do diabo que, a posteriori, será o encarregado de semear a destruição, não mais Deus. Em Stuart Clark, se observa uma inversão do que é “bom” e “mau”. Ele exemplifica através das bruxas, que após serem consideradas como perniciosas e maléficas se transformaram em “veículos de benefícios espirituais” para compreender a providência e o

Desta forma, a construção demoníaca foi concebida, através de uma longa tradição religiosa em que a sobreposição de crenças teve papel determinante. Outro exemplo é a vinculação de resquícios pagãos no catolicismo, observados na reminiscência destas tradições nas festividades religiosas oficiais⁵², sobretudo influências essenciais vindas das religiões orientais, dentre as quais o judaísmo e posteriormente o cristianismo, que tomaram grande parte das alegorias e formatações do ser demoníaco e dos seus auxiliares e que fortaleceu a ideia de que o Diabo era o inimigo de Deus e suas obras.

A imagem do Diabo, ao lado das sagradas imagens do catolicismo, foi explorada e massificada com a vênua da própria Igreja. O concílio de Trento, na sessão XXV – que trata das Relíquias e Imagens – deu um caráter edificante às imagens que relatavam histórias e relatos das sagradas escrituras, para instruir à ignorante plebe.

Ambas as abordagens dos relatos permitidos davam um sem número de possibilidades e opções para mostrar o demônio⁵³. Isto provocou uma situação que pode ser observada na arte deste período. O diabo é trabalhado pelos artistas, mas esta personagem nem sempre mantém um padrão na sua forma, é apresentado de diferente cor (azul, vermelho, preto, esverdeado etc.), com diferentes atributos físicos (força descomunal, magro e esguio, com chifres, antropomórfico, zoomórfico, ou uma mistura de ambas etc.); da mesma forma o inferno passava por estas variadas representações. Mas o que nos atém, o conceito do Diabo, ganhou popularidade com esta política da Igreja, todavia sendo uma figura variada até demais.

No *Malleus Maleficarum* dos frades dominicanos Kramer e Sprenger, se apresenta a influência do Diabo sobre os bruxos e bruxas, através da pergunta se o Diabo precisa dos bruxos para a propagação da sua magia ou *vice-versa*. De acordo à

pecado; da mesma forma os curandeiros que dentro da comunidade tinham reconhecimento, pois aliviavam a dor dos camponeses; mas que pelos seus conhecimentos não formais, automaticamente eram acusados de receberem tais poderes do diabo. Desta forma era melhor sofrer com Deus que aliviar-se pelo demônio. CLARK, p.644.

⁵² BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**, 1. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2009, p. 428.

⁵³ **Concílio de Trento**, publicado pela agrupação Schoenstatt de Porto Rico “Esclavos de la Misericordia Divina y María Santísima”. Disponível em: < <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf> > Acesso em: 15 de set. de 2013.

interpretação que fazemos desta obra, estes servos do demônio correspondem a uma ampla série de possibilidades de comportamentos nas camadas mais pobres da sociedade da época, quase todas elas criam o bruxo pelo desconhecimento que os religiosos possuíam do rude povo europeu⁵⁴.

A religião cristã ocidental também colocou da sua parte no entendimento sobre o maligno, ele foi mais que simplesmente o inimigo do Criador, o diabo é sua criação e seu resultado foi o de uma conceição utilitarista de uma política laica e clerical que se manifestou com grandes campanhas de evangelização, tanto na Europa medieval e moderna, como posteriormente na América recém-descoberta.

1.3 Satanus solutus: O diabo errante. Da Europa para América.

A crença na existência do demônio, nas novas terras americanas foi fomentada fortemente pelos religiosos e leigos espanhóis⁵⁵. Ao longo do tempo, o enfrentamento entre os filhos de Deus e o anjo malvado tinha modelado o desenvolvimento da vida na Europa, fortalecendo a presença da Igreja em diferentes âmbitos da sociedade, como na política, na economia, nas artes militares e no controle férreo da sociedade renascentista.

É possível realizar um cálculo político, ainda prematuro, mas muito apegado à realidade que se apresenta: o diabo e suas hordas foram de grande utilidade ao governo da Igreja para incrementar seu poder, fortuna e reconhecimento no campo político. O demônio, sentindo-se acuado procurou continuar com sua estratégia de enganos e imitação

⁵⁴ Karnal diz que a política eclesiástica desenvolvida por alguns importantes religiosos como o arcebispo de Milão, Carlos Borromeu, logo após Trento procurou a padronização, uniformização; Em decorrência disto, a população europeia se viu diretamente afetada pelo desenvolvimento das ideias sobre bruxaria. KARNAL, Leandro. **O Teatro da Fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: Hucitec, 1998, p.60.

⁵⁵ Analisando Ginzburg e seu estudo sobre o Sabá e aplicando seu estudo nesta dissertação, esta situação fomentada pelos religiosos e leigos espanhóis se emoldura dentro de uma “convergência cultural” onde a “difusão” deste elemento maligno, eminentemente europeu, instalou-se na América. GINZBURG, Carlo. **História Noturna. Decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das letras, 1991, p.194. Especificamente ver no capítulo I, Conjeturas Eurasiáticas, da parte III do livro.

da obra divina para assim burlar a inquebrantável vontade e fé dos cristãos em eliminar definitivamente sua sombra ameaçadora da face da terra.

O avanço do protestantismo na Europa era um sinal claro para os católicos de que o Diabo ressurgia com energia – e vice-versa. Neste momento a descoberta de um novo continente vinha a reforçar a ideia da existência de um refúgio de Belzebu na Terra, pois este tinha sido expulso da Europa pelos longos processos evangelizadores nesse continente.

Outra visão muito popular no século XV é sobre o fim dos tempos, o que significava um diabo liberto do inferno (abismo) após mil anos e por consequência, o tão esperado e temido juízo final como relatado no Apocalipse (Ap.20,3). Uma das características mais fortes observadas pelos clérigos foi o de um aumento das manifestações demoníacas, principalmente pela ampla atividade das bruxas, curandeiros e a ameaça turca na Europa.

Estas figuras são consideradas como a avançada do diabo antes da sua libertação total. Era o momento do *Satanus solutus*, a expressão utilizada para indicar que o demônio estava solto, para denunciar todo tipo de ameaças – ou interpretadas como ameaças – deste (o Diabo e suas hordas) contra os católicos e protestantes (especialmente luteranos), indiferentes de serem ou não clérigos ou eruditos humanistas⁵⁶, pois neste momento, tudo conflui em direção do discurso – utilitarista – demonológico⁵⁷.

Esta ameaça concentrou os esforços numa luta extensiva contra os escudeiros do diabo, em que o inesgotável esforço dos religiosos para enfrentar ao maior inimigo de todos, provocou o recuo das hordas demoníacas. O aparente trunfo levou a revitalizar a confiança na capacidade dos homens e na proteção e ajuda de Deus. Mas o trunfo foi

⁵⁶ Juan Luis Vives, intelectual espanhol (1492-1540), também relatou esta ameaça no seu livro *Los comentarios de Juan Luis Vives a La Ciudad de Dios de San Agustín*, onde o diabo, solto pelo final dos tempos, incitará a perseguição contra a Igreja católica e seus fiéis. É uma verdade imutável – como tantas outras – que este intelectual e outros não pretendem discutir.

⁵⁷ Existe uma controvérsia, pois já no século XVI e na tentativa de desmarcar-se da paranoia demoníaca luterana, as lideranças religiosas católicas – por meio do V Concílio de Latrão de 1513 – começam a desacreditar os sinais do fim dos tempos, mais ainda, um sinal do anticristo teria sido o da heresia luterana e neste contexto a luta contra o Anticristo se dava através da Contrarreforma. Esta última era um dos principais motivos para desacreditar numa história escatológica eminentemente protestante.

aparente, na América os religiosos encontram-se regularmente com o demônio derrotado, mas ainda poderoso. O sacerdote jesuíta José de Acosta expôs, naturalmente, uma suposta superioridade dos europeus por sobre os habitantes do continente recentemente descoberto, baseando esta postura na veemente oposição ao diabo na Europa, na luta contra ele e na derrota que o levou a procurar novos rumos onde escravizar à população. Por conseguinte, expôs a superioridade dos seus conterrâneos, o que também revela que estes, ao assentar-se nas novas terras descobertas, a luta contra o inimigo do Homem se expandiu para América:

Mas, en fin, ya que la idolatría fué extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado y reinó en estotra parte del mundo, que, aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es.⁵⁸

Ora este Novo Mundo era o paraíso, ora por interesses políticos era o reino de Lúcifer. Este assunto foi amplamente desenvolvido por Sergio Buarque de Holanda na “Visão do Paraíso” e por Laura de Mello e Souza no “O diabo e a terra de Santa Cruz”.

O primeiro afirma sobre as terras recém-descobertas, que:

Ao descortinarem o espetáculo do aquém-mar, não faltavam certamente os que julgassem ver enfim realizadas visões tais como as que oferece, por exemplo, a narrativa devota de um anônimo português do século XV [...] quando pinta um “campo mui fremoso, comprido de muitas ervas e froles de bom odor” ou um “boosco mui espesso de arvores mui fremosas em que criavom muitas aves que cantavam mui docemente [...]”. Outros já poderiam sentir-se quase ao termo daquelas viagens ao Paraíso e, chegando aos sítios privilegiados, maravilhava-os, com “o coração tremedoiro, o poderio do Senhor Deus, com que governa e tempera e rege todalas coisas, a grandesa sem medida de sua ciência [...]”. O verde imutável da folhagem que, impressionando fortemente o europeu na natureza dos trópicos, corresponde, por outro lado, a um traço obrigatório dessas paisagens irreais, já que traduz o sonho paradisíaco da eterna primavera, presta-se com facilidade a interpretações alegóricas nos livros de devoção⁵⁹.

Por sua vez, Laura de Mello e Souza, e sobre o mesmo assunto da visão do paraíso na América, mas agora com a rápida mutação em inferno, afirma que sobre o nome Brasil, foi frei Vicente do Salvador

O primeiro a explicar a designação pela presença da madeira tintorial de cor avermelhada. Entretanto, é curioso notar que, ao fazê-lo, forneceu uma

⁵⁸ ACOSTA, José de. **História Natural y Moral de las Indias**, libro V, capítulo I. Alicante: Edición Digital Alicante de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponible en: <<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/sibid/12471630833470495210657/index.htm>> Acesso em: 01 maio. 2011.

⁵⁹ BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000, p.212.

complicadíssima explicação de cunho religioso, alusiva ao embate entre o Bem e o Mal, o Céu – reino de Deus – e o Inferno – reino do demônio. Mais que isso, associou “esta porção imatura da Terra” ao âmbito das possessões demoníacas: sobre a colônia nascente, despejou toda a carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque⁶⁰.

A ideia de Paraíso, ou melhor, a tradição de um pensamento edênico, remonta aos teólogos medievais. Para eles, o Paraíso não era necessariamente algo “inatingível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente alguma fantasia vagamente piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível”⁶¹.

Como dito, esta tradição edênica, que é real e possível para a mentalidade da época, se perpetua nas buscas dos exploradores e aventureiros e na imaginação dos navegadores, parecendo materializar-se com a chegada dos primeiros europeus ao novo continente.

Para Sergio Buarque de Holanda, esta tradição de Paraíso, de Éden original, surgiu no século IV com um poema, erradamente segundo este historiador, atribuído a Lactâncio “e mais tarde desenvolvida por Santo Isidoro de Sevilha”⁶². O autor brasileiro atribuiu a crença num Paraíso americano, entre outros fatores, às bondades do solo e do clima deste continente, se comparado com o da Europa. Isto, porque no Velho Mundo, as visões são de “paisagens decrépitas e homens afanosos”⁶³, a terra é avara na repartição dos seus frutos (estacional), enquanto a do Novo Mundo parecia viver numa eterna primavera e onde o trabalho para conseguir alguma coisa da Natureza era quase inexistente, tamanha a facilidade que os homens encontraram para conseguir seu sustento, ou pelo menos, isso pregoavam.

Algunos de éstos [raíces y frutos] se han traído a Europa, como son batatas, y se comen por cosa de buen gusto; como también se han llevado a Indias las raíces de acá; y aún hay esta ventaja, que se dan en Indias mucho mejor las cosas de

⁶⁰ MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo na terra de Santa Cruz**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.42-43.

⁶¹ BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. *A Visão do Paraíso*. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, Publifolha, 2000, p. X do prefácio à segunda edição.

⁶² BUARQUE DE HOLANDA, Idem, p. X.

⁶³ BUARQUE DE HOLANDA, Ibidem, p. X.

Europa que en Europa las de Indias: la causa pienso ser que allá hay más diversidad de temples que acá; y así es fácil acomodar allá las plantas al temple que quieran. Y aun algunas cosas de acá parece darse mejor en Indias, porque cebollas y ajos y canarias no se dan mejor en España que en el Perú; y nabos se han dado allá en tanta abundancia, que han cundido en algunas partes, de suerte que me afirman que, para sembrar de trigo unas tierras, no podían valerse con la fuerza de los nabos que allí habían cundido. Rábanos más gruesos que un brazo de hombre, y muy tiernos, y de muy buen sabor, hartas veces los vimos.⁶⁴

El grano del maíz, en fuerza y sustento, pienso que no es inferior al trigo; es más grueso y cálido, y engendra sangre; por donde los que de nuevo lo comen, si es con demasía, suelen padecer hinchazones y sarna. Nace en cañas y cada una lleva una o dos mazorcas, donde está pegado el grano; y con ser granos gruesos, tienen muchos, y en algunas contamos setecientos granos. Siémbrese a mano, y no esparcido; quiere tierra caliente y húmeda. Dase en muchas partes de Indias con grande abundancia; coger trescientas hanegas de una sembradura no es cosa muy rara [...] las hojas del maíz y la caña verde es escogida comida para cabalgaduras, y aun seca también sirve como de paja. El mismo grano es de más sustento para los caballos y mulas, que la cebada; y así es ordinario en aquellas partes, teniendo aviso de dar de beber a las bestias primero que coman el maíz, porque bebiendo sobre él se hinchan y les da torzón, como también lo hace el trigo. [...] Y así, decía el virrey don Francisco de Toledo, que dos cosas tenía de sustancia y riqueza el Perú, que eran el maíz y el ganado de la tierra. Y cierto tenía mucha razón, porque ambas cosas sirven por mil.⁶⁵

Buarque de Holanda diz: “Como nos primeiros dias da Criação, tudo aqui era dom de Deus, não era obra do arador, do ceifador ou do moleiro”.⁶⁶

A noção de um Paraíso terreal, como vemos, é amplamente difundida até o século XVI. O autor do *paso*⁶⁷ a seguir, recuperou⁶⁸ o mito medieval da *cocanha*, reelaborando-o justamente no período da descoberta da região peruana de Jauja, em que também, diversas coplas da literatura de cordel ajudaram a difundir este edênico lugar. Mas, como Lope de Rueda, homem e artista do século XVI, concebe este horto sagrado? Acreditamos importante ressaltar que este artista e dramaturgo sevilhano, desenvolveu seu

⁶⁴ ACOSTA, José de. **História Natural y Moral de las Indias**, libro IV, capítulo XVIII. Alicante: Edición Digital Alicante de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponible en: <<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/sibid/12471630833470495210657/index.htm>> Acesso em: 22 de julho. 2014. Parêntese nosso.

⁶⁵ ACOSTA, José de. Idem, libro IV, capítulo XVI.

⁶⁶ BUARQUE DE HOLANDA, Ibidem, p. X.

⁶⁷ O *Paso* é um momento do teatro espanhol, que posteriormente foi conhecido como ‘*entremés*’. Segundo a versão online do dicionário da Real Academia Española de la lengua, *entremés* se define como: Pieza dramática jocosa y de un solo acto, que solía representarse entre una y otra jornada de la comedia, y primitivamente (Paso) alguna vez en medio de una jornada. Parêntese nosso.

⁶⁸ Recuperar no sentido de revigorar, renovar, dar um novo impulso, pois o mito propriamente nunca tinha desaparecido totalmente.

trabalho artístico nesta cidade, ponte que unia Espanha e América, lugar onde os aventureiros, marujos, conquistadores atracavam com seus tesouros, histórias maravilhosas e frustrações; mas também, lugar desde onde partiam em procura de uma vida com menos flagelos.

Diz um trecho deste *paso* chamado “La Tierra de Jauja”.

[...]

PANARIZO: Mucho mejor sería, si tú lo pudieses lograr, que la hiciesen obispa de la tierra de Jauja.

MENDRUGO: ¡Cómo! ¿Qué tierra es ésa?

HONCIGERA: Muy extremada, donde pagan soldada a los hombres por dormir.

MENDRUGO: ¿Por tu vida?

PANARIZO: Sí, de verdad.

HONCIGERA: Ven acá, asíentate un poco y contarte hemos las maravillas de la tierra de Jauja.

MENDRUGO: ¿De dónde, señor?

PANARIZO: De la tierra que azotan los hombres porque trabajan.

MENDRUGO: ¡Oh, qué buena tierra! Cuénteme las maravillas de esa tierra, por vida suya.

HONCIGERA: ¡Sus! Ven acá, asíentate aquí en medio de los dos. Mira...

MENDRUGO: Ya miro, señor.⁶⁹

HONCIGERA: Mira: en la tierra de Jauja, hay un río de miel; y junto a él, otro de leche; y entre río y río, hay un puente de mantequilla encadenado de requesones, y caen en aquel río de la miel, que no parece sino que están diciendo: “cómeme, cómeme”.

MENDRUGO: Mas, ¡pardiez!, no era de menester a mi convidarme tantas veces.

PANARIZO: ¡Escucha aquí, necio!

MENDRUGO: Ya escucho, señor

PANARIZO: Mira: en la tierra de Jauja, hay unos árboles que los troncos son de tocino.

MENDRUGO: ¡Oh, benditos árboles! ¡Dios os bendiga, amén!

PANARIZO: Y las hojas son hojuelas, y el fruto d’estos árboles son buñuelos y caen en aquel río de la miel, qu’ellos mismos están diciendo: “máscame, máscame”.

HONCIGERA: ¡Vuélvete acá!

MENDRUGO: Ya me vuelvo.

HONCIGERA: Mira: en la tierra de Jauja, las calles están empedradas con yemas de huevos; y entre yema y yema, un pastel con lonjas de tocino.

MENDRUGO: ¿Y asadas?

HONCIGERA: Y asadas, que ellas mismas dicen: “Tragadme, tragadme”.

MENDRUGO: Ya parece que las trago.

⁶⁹ Uma das partes engraçadas deste *paso* é que a medida que Mendrugo virava para prestar atenção a cada interlocutor, o ladrão que ficava longe do seu olhar aproveitava para enfiar a colher na *cazuela*, e desta forma, foram esvaziando-a.

PANARIZO: ¡Entiende! ¡Bobazo!

MENDRUGO: Diga, que ya entiendo.

PANARIZO: Mira: en la tierra de Jauja, hay unos asadores de trecientos pasos de largo, con muchas gallinas y capones, perdices, concejos, francolines (aves muy apreciadas en la mesa)....

MENDRUGO: ¡Oh, cómo los como yo éstos!

PANARIZO: Y junto a cada ave, un cuchillo, que no es de menester más que cortar; que ellas mismas dicen: “engúlleme, engúlleme”.

MENDRUGO: ¿Qué? ¿Las aves hablan?

HONCIGERA: ¡Óyeme!

MENDRUGO: Que ya oigo, pecador de mí; estaría todo el día oyendo cosas de comer.

HONCIGERA: Mira: en la tierra de Jauja, hay muchas cajas de confitura, mucho calabazate, mucho diacitrón, muchos mazapanes, muchos confites.

MENDRUGO: Dígalo más pausado, señor, eso.

HONCIGERA: Hay ragea y unas limetas de vino que él mismo está diciendo: “Bébeme, cómeme, bebeme, cómeme”.

PANARIZO: ¡Ten cuenta!

MENDRUGO: Harta cuenta me tengo yo, señor que me parece que engullo y bebo.

PANARIZO: Mira: en la tierra de Jauja, hay muchas cazuelas⁷⁰ con arroz y huevos y queso.

MENDRUGO: ¿Cómo ésta que yo traigo?

PANARIZO: ¡Que vienen llenas!⁷¹ ¡Y ofrezco al diablo la cosa que vuelven!

MENDRUGO: ¡Válalos el diablo! ¡Dios les guarde! ¿Y qué se han hecho estos mis contadores de la tierra de Jauja? ¿Y qué es de mi cazuela? Juro a mi que ha sido bellaquísimamente hecho, ¡Oh, válalos el de las patas luengas! Si había tanto que comer en su tierra, ¡para qué me comían mi cazuela? Pues yo juro a mí, juro a bueno, que tengo que enviar tras ellos cuatro o cinco dineros de hermandades para que los traigan a su costa. Pero primero quiero decir a vuestas mercedes lo que me han encomendado.

FIN

Lope de Rueda foi considerado um dos artífices do teatro espanhol introduzindo as características da cultura popular, nas suas falas (do teatro) e nas formas de falar. Também, ele atuou frente ao Príncipe Filipe (futuro Filipe II) e os reis da Espanha em Madri. Notar que no trecho selecionado do 5º *paso* chamado “La tierra de Jauja” ele se vale de duas situações populares do reino: Alguém sendo julgada pela inquisição por “alcahueteria”, na época, uma acusação no limiar da bruxaria, condenada a vestir a *coroza* (pena popularmente conhecida como “obispar”, daí a confusão do simples Mendrugos, que

⁷⁰ A *cazuela* é um tipo de panela

⁷¹ Expressão proverbial para indicar a necessidade de agir rapidamente.

acredita que pela bondade da esposa ela foi nomeada obispesa⁷², situação esclarecida – porém mal compreendida por Mendrugo, dado sua simplicidade – pelo ladrão Panarizo, que diz o que é “*darle*” o obispado: “Mucha miel, berenjenas, plumas e zapatos viejos”.

Às condenadas por *alcahueteria*, eram besuntadas de mel, logo vinham as penas e na procissão os populares lhes lançavam sapatos velhos e principalmente berinjelas. Daqui a recomendação de ser nomeada *obispesa* na *Tierra de Jauja*, onde os homens são torturados porque trabalham e a terra permanece num estado *original*. E, segundo, também se vale das carências e desejos da população: Pobreza, fome, esforço sem recompensa e o sonho de encontrar um lugar onde nada disto existisse mais⁷³.

Mas, foi justamente esta (crença na) dádiva da terra, a que propiciou uma transformação deste Éden recuperado. Isto porque uma das principais associações que os descobridores e conquistadores ibéricos tiveram ao perpetuar a ideia de Paraíso, é a de achar um horto de riquezas materiais em conjugação a uma “beatitude celeste”⁷⁴. Esta cobiça teria sido o passo para a mutação do Paraíso em Inferno americano, segundo alguns pesquisadores.

⁷² Isto é *bispa*. No decorrer do trabalho manteremos a palavra em espanhol, *obispesa*, para respeitar o contexto da obra de Lope de Rueda.

⁷³ Fernand Braudel dedica dois sub-capítulos à questão das cidades e suas carências na sua obra “El Mediterráneo...”. Descrevendo suas crises econômicas, falta de recursos e as epidemias que golpearam estas urbes durante o século XVI. Fechar as portas aos esfomeados, expulsar os alunos estrangeiros das Universidades, rogativas aos monarcas para poderem negociar a compra de trigo com outros Estados, secas desastrosas, guerras e conflitos políticos internos, enfim. Toda uma constante que provocou o colapso econômico por longos períodos neste século, segundo este historiador francês. Podemos compreender que a expectativa numa vida melhor, sem fome e com – pelo menos – o esforço recompensado, promove uma renovação na crença e na procura de um lugar edênico, isto porque se bem a compra de grãos de lugares distantes significa um “síntoma evidente de prosperidad general, pese a que al mismo tiempo el hecho resulte catatrófico para los pobres”. BRAUDEL, Fernand. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. TOMO I. 2.ed. Madrid: FCE, 2001, p.434 – 440 – 801. O mesmo historiador francês afirma no Tomo II de sua grande obra “Hacia Sevilla converge la muchedumbre famélica de los que quieren emigrar a América: miserables hidalgos, ávidos de sobredorar sus blasones, soldados en busca de aventuras, jóvenes sin fortuna que quieren conseguirla, amén de toda la hez de España: ladrones marcados con el hierro, bandidos y vagabundos que esperan encontrar al otro lado del océano un negocio lucrativo, deudores que huyen de sus acreedores, maridos que desean perder de vista a sus pendencieras mujeres... Para todos ellos las Indias son el sueño, el “refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas”. Así las describe Cervantes en una de sus más deliciosas novelas, *El celoso extremeño*, la historia de uno de aquellos raros emigrantes enriquecidos que, al volver de la India, coloca su dinero, compra una casa, organiza cómodamente su vida y toma mujer.” BRAUDEL, Fernand. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. TOMOII. 2.ed. Madrid: FCE, 2001, p. 118-119.

⁷⁴ BUARQUE DE HOLANDA, *Ibidem*, p. XVIII.

Al igual que los nativos, argumenta, los españoles han caído presa de las trampas de Lucifer. Movidos por una “insaciable codicia”, se han servido de “horribles y tiránicos modoss” para relacionarse con los habitantes de esas regiones. “Incitados por la absurda avidez”, los españoles han llegado a estar dispuestos a matarse entre sí. El que sus comunidades políticas en América se hayan visto sumidas en guerras civiles y asoladas por piratas es una justa recompensa al pacto que los conquistadores habían suscrito con el diablo.⁷⁵

Poderíamos interpretar este trecho – em que Cañizares-Esguerra analisou a obra de Theodore de Bry, quem acreditou que o Peru, entre outros locais, é o refugio do diabo – como se realmente o diabo habitasse América e quando à chegada dos conquistadores, foram presas do demônio ao cair na tentação da cobiça. Esta foi uma das explicações para explicar as guerras civis entre os conquistadores e também, o assedio dos piratas às costas do continente; esquecendo assim a própria situação de muitos europeus no velho continente: Perseguidos, violentados, expulsos; que acreditando haver chegado a um novo recomeço em América, a violência lhes mostrou que nada tinha mudado, mas nesse momento a explicação a tanta decepção só poderia recair no demônio, não poderia ser outro.

América é tentadora, corrompe, logo, é demoníaca. Os europeus só veem mão de obra, minas de ouro e prata; é uma busca de riquezas e acúmulo que vá contra o ideal da contenção, imitação da vida de Cristo. Para exemplificar o falso Paraíso que é América, Cañizares-Esguerra cita a obra “Gerusalemme Liberata” (1581) de Torquato Tasso. Segundo o historiador equatoriano, esta obra “fue clave en la popularización del discurso de América como falso Paraíso dominado por demonios”.⁷⁶ É um livro que resgata a “tradición de caballeros que derrotan demonios y de falsos paraísos protegidos por animales monstruosos y situados en islas parece haberse convertido em um lugar común entre los europeos de la Edad Moderna a la hora de interpretar el Nuevo Mundo”⁷⁷.

Coincidentemente, o mesmo elemento foi associado tanto ao Éden como aos domínios do Diabo: a natureza americana. De Certeau, ao relatar em sua análise a experiência de Jean de Léry, no século XVI, diz que este, frente à natureza local, recitava o

⁷⁵ CAÑIZARES-ESGUERRA, Idem, p.221. A citação é textual por isto se mantém a palavra “modoss” como esta registrada no livro do autor.

⁷⁶ CAÑIZARES-ESGUERRA, Idem, p.226.

⁷⁷ CAÑIZARES-ESGUERRA, Ibidem, p.227.

Salmo 104, pois era aí onde encontrava o conforto. Qual o temor ou a sensação tão desconfortável de Léry que precisa ser reconfortado pela sua crença? Para responder a esta questão, acreditamos importante frisar a crença europeia sobre a propagação evangelizadora pelo velho continente e contra diferentes elementos diabólicos (para os espanhóis, os mouros; para os católicos, os protestantes; para os protestantes, os católicos; para os cristãos, o diabo mesmo), o que provocou a transposição de elementos conhecidos (o diabo) para lugares desconhecidos e potencialmente assustadores (América).

Diz Laura de Mello e Souza no *Inferno Atlântico* que “procedendo de lugares diferentes, abraçando credos diversos, refletindo sobre contextos culturalmente distintos, Polo de Ondegardo e Léry tiveram que recorrer a imagens que lhes eram familiares – a bruxa voadora, o sabá das feiticeiras – para poderem entender, de forma analógica, o que tinham sob os olhos”⁷⁸. Desta maneira se fez “das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força”⁷⁹, por esta última citação podemos concluir que de fato o Paraíso foi transformado em inferno, mas por uma questão de conforto perante o desconhecido.

Por outra parte, Jorge Cañizares-Esguerra, dedica o capítulo 4 do livro “*Católicos y puritanos en la colonización de América*” a plantear o que ele tituló de “*Demonología y Naturaleza*”. Este é uma apresentação do Paraíso já convertido em toca do demônio, onde ele expõe logo no início uma análise da “*Historia Natural y moral...*” de Acosta quem reconhece, mais que um controle diabólico sobre a natureza do continente, uma inversão própria e característica deste lugar.

São questões *preternaturais* a dizer de Cañizares- Esguera, ou seja, o mistério da Natureza por ela própria, sem ser necessariamente atribuído ao diabo, “el reino de lo oculto situado más allá del ámbito de la física aristotélica”⁸⁰ diz este historiador ao definir o sentido de preternatural. Esta afirmação estava dentro do questionamento em voga no

⁷⁸ MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico. Demonología e colonização. Séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.27.

⁷⁹ MELLO E SOUZA, Idem, p.29.

⁸⁰ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Católicos y Puritanos en la colonización de América.** Madrid: Ambos Mundos, 2008, p.168.

século XVI, de um real controle do demônio sobre a Natureza americana. Acosta diferenciava o elemento natural do social americano; por uma parte, para ele, as crenças indígenas estavam invertidas (eram uma mera cópia ofensiva à tradição cristã) pela influência do demônio, pois assim esta criatura agia na tentativa de ofender ao Criador e enganar os homens; enquanto que a natureza também apresentava esta inversão, mas esta era assim, na sua especificidade, na sua perfeição natural.

Acosta, de fato, tratava de separar o incompreensível da natureza americana do diabólico, algo muito difícil, posto que “la gente asumía con facilidad que um continente tan plagado de maravillas preternaturales como era América estaba también lleno de fenomenos naturales inducidos por el demonio”⁸¹. Se desprende do estudo deste historiador equatoriano, que existe uma tradição que dá crédito, frente a fatos prejudiciais que a natureza pode ocasionar, à mão do diabo⁸². É frente a esta tradição que os filósofos naturalistas se enfrentam desdobrando-se em estudar o preternatural⁸³, mas a tarefa é árdua, pois, é tão forte e arraigada a crença do diabo na natureza que, até eruditos (cientistas, botânicos, religiosos, políticos, geógrafos, cartógrafos etc.) acreditam firmemente nisto. Alguns exemplos da natureza diabólica estão nas plantas venenosas e alucinógenas, sombras assassinas, vapores infecciosos, avistamento de dragões na América, humores pestilentos etc.⁸⁴

Assim, cumpre-se de novo, o paradigma de que o estranho, o raro, o desconhecido é demoníaco. Desde animais demoníacos, plantas demoníacas até o clima controlado pelo demônio.

⁸¹ CAÑIZARES-ESGUERRA, Idem, p. 168.

⁸² Vimos isto com Jacob Burckhardt.

⁸³ Cañizares-Esguerra coloca a Acosta dentro deste grupo, como filósofo naturalista.

⁸⁴ Podemos citar o caso do Tabaco. Planta endêmica da América que na visão de distinguidas figuras europeias – cientistas e religiosos – estudadas por Cañizares-Esguerra, podia provocar a influência do demônio nas pessoas. Segundo o médico castelhano Juan de Cárdenas (1563-1609) “Todo lo que las hierbas podían hacer [...], era crear las condiciones naturales de la confusión en los sentidos internos para que así el diablo estableciera comunicación a través de sueños y visiones”. Continuando, Cañizares-Esguerra diz que “la recepción del tabaco ejemplifica la tendencia de los europeos a vincular las plantas americanas con las actividades del diablo. Ya en 1535 el naturalista castellano Gonzalo Fernández de Oviedo hizo explícita la conexión entre el uso del tabaco en el Caribe y la comunicación chamánica con Satanás”. CAÑIZARES-ESGUERRA, Ibidem, p. 178. Em ambos os casos, nada muito diferente do atuar das bruxas para realizarem suas viagens ao sabá, se lembrarmos a obra de Ginzburg onde retrata estas atividades europeias.

Esta forma de ver o Novo Mundo se estendeu ao longo do século XVI, mas à medida que o século avançou foi se enfraquecendo (em nenhum caso desapareceu, é mais, de tempos em tempos ganhava força) e cedeu espaço a uma nova forma de enfrentar o problema, agora tratava-se do reconhecimento de uma carência linguística e não mais a fatores necessariamente demonológicos. Era a limitação de descrever desde a familiaridade. Desta maneira, vemos que o *maravilhoso*, o monstruoso convivem na América durante este século, a pesar de estar em franco retrocesso na Europa (o maravilhoso).

Existe um revigoramento do maravilhoso no século XVI americano, isto aconteceu pelo choque que produz o encontro do novo continente. Se o empírico, o científico era o crível, o aparecimento de uma terra desconhecida, com gentes estranhas, uma flora e fauna exuberante, provocou que a compreensão fosse superada, tanto para os que testemunhavam e logo relatavam, como para os que ouviram e logo escreviam estes relatos.

Podiam admitir o maravilhoso, e admitiram-no até de bom grado, mas só enquanto se achasse além da órbita de seu saber empírico. [...] Já às primeiras notícias de Colombo sobre as suas Índias tinham começado a desvanecer-se naquele Novo Mundo os limites do possível. E se todas as coisas ali surgiam magnificadas para quem as viu com os olhos da cara, apalpou com as mãos, calcou os pés, não seria estranhável que elas se tornassem ainda mais portentosas para os que sem maior trabalho e só com o ouvir e o sonhar se tinham por satisfeitos.⁸⁵

Os espanhóis acreditam em Deus e no Papa, mas também acreditam em seres surgidos das profundezas do imaginário popular, não só o demônio, mas também em figuras maravilhosas, ainda que este tipo de pensamento esta cada vez mais submerso no mar de certezas que é o pensamento científico que, por meio da experiência se esta impondo no Velho Mundo, mas que quando chegam a América, eles acreditam encontrarem ou virem tais seres.

Um exemplo disto é o caso descrito por Colombo – um homem tão comprovadamente religioso – no seu diário onde ele vê sereias ou homens com focinho de

⁸⁵ BUARQUE DE HOLANDA, idem, p.6.

cachorro. Ele sai da Espanha acreditando nestas maravilhas e chega a América “*entendendo*” a língua dos locais que ele interpreta e encontra o que quer encontrar: a existência destes seres⁸⁶.

Mas, o empírico (o científico) teve sua revanche, pois à medida que se ampliaram as expedições, também se transformaram⁸⁷ as ideias fabulosas e maravilhosas que tão facilmente se propagavam. Ainda que em defesa do maravilhoso possamos afirmar que esta revanche, na América, foi lenta, dada à diversidade do maravilhoso e sua penetração no olhar dos europeus.

Esta situação de enfrentamento entre o maravilhoso e o empírico, a podemos observar ao constatar as informações que o clérigo Johann Faber possui, e que ao mesmo tempo em que da fé da existência de dragões na América, diz que “los animales del Nuevo Mundo [...] eran creaciones perfectas de Dios. Su transformación en monstruos se debía solo a la miope mirada del observador europeo”⁸⁸.

Esta miopia (um tipo de engano, de embuste) que atribui Faber aos observadores europeus, é a obra do diabo, logo América é perfeita na sua natureza, com características e condições próprias, diferentes, mas não diabólicas. Então, a presença do diabólico e até do mesmo diabo, foram exportados desde a Europa até América, por meio desta miopia, segundo este religioso. E ele agrega que:

Pero si es una cuestión de murmullos y palabrería, esas cosas se vuelven entonces sospechosas como resultado de los manejos, la ayuda y la sugestión del diablo. De hecho, yo sé que la mayoría de los hombres no se contenta con facilidad con cosas que son comunes y que se encuentran todos los días en cualquier parte, sino que con mucha facilidad creen, buscan y admiten [cosas fuera de lo común]. Historias fantásticas, supercherías de viejas y ritos supersticiosos urdidos por la sagacidad del diablo se diseminan con tanta facilidad por todo el mundo que finalmente llegan también hasta nuestros americanos y antípodas”⁸⁹.

⁸⁶ COLÓN, Cristóbal. **Diario de a bordo**. Madrid: Ed. Dastin, 1998, p.131. [Primer viaje, 04 de noviembre de 1492]

⁸⁷ São explicadas pelo empírico, mas, também o influenciam.

⁸⁸ CAÑIZARES-ESGUERRA, Ibidem, p. 185.

⁸⁹ FABER apud CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008, p. 187.

Mesmo afirmando a questão da miopia que transforma a natureza em algo diabólico, o próprio Faber acredita que sim existem alguns animais do diabo como a serpente, baseando esta afirmação sob o argumento bíblico da serpente encontrada no Pentateuco. São as contradições que levaram o paraíso na terra para o inferno.

Paradoxalmente, outras interpretações pressupunham que a América era um prêmio gestado por Deus ao mundo católico – protegido e comandado pelo Império espanhol – pela perda de fiéis na Europa e ao mesmo tempo uma obrigação manada diretamente por Deus, assim nos dá a entender Cieza de León em *La Crónica del Perú*, onde diz: “Y así, los eligió Dios para una cosa tan grande [aos espanhóis] más que a otra nación alguna”⁹⁰. Mas, este prêmio tinha um transfundo político, a corrida por um Império, pela universal predominância, vaga, desde os tempos de Roma, segundo Patrícia Seed e Anthony Pagden.

Este último autor coloca o sonho *universalizante* da antiguidade, sendo “conquistado” pelos imperadores cristãos por meio da prática das conversões em massa desde finais da Idade Média até o início da Idade Moderna. Desta forma, os imperadores cristãos do século XV e XVI, têm a convicção de ampliar a cristandade aos bárbaros ignorantes – conceito recuperado do ideal romano – que sofreram a denegação histórica a uma “congregação de fé”, entenda-se esta última como a lealdade à comunidade, baseada na estrita observância das leis religiosas.

Ampliando ao âmbito da religião, esta, também, era protegida com a integração dos bárbaros à comunidade, mas, segundo Pagden, este processo foi de uma dificuldade enorme, pois, esta conversão é antes de qualquer coisa, um processo cognitivo, um ato de instrução livre e de espontânea vontade, embora, esta condição possa ser ao início, forçada (para entrar na civilidade romana) como aconteceu na América⁹¹. Estes autores concluem que o apelo a uma recuperação do simbolismo imperial, por parte da Espanha, esta dentro

⁹⁰ LEÓN, Pedro de Cieza de. **La Crónica del Perú**. 3. Ed. Madrid: Editora Espasa Calpe, 1962, p.28. (colección Austral). Glifo nosso.

⁹¹ PAGDEN, Anthony. **Lords of the all world. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800**. New Haven: Yale University Press, 1995, p.31. Tradução livre.

de uma estratégia metafórica, sustentada quase que exclusivamente no seu aspecto religioso.

É a partir da religião que se legitima o projeto imperial espanhol e seu poder real, assim, no cerimonial de posse “os *conquistadores* recebiam ordens de intimar os nativos a se submeterem a uma nova religião, porque as elites políticas e religiosas pertinentes, incluindo a Coroa, acreditavam que essa intimação legitimava seu poder”⁹², logo a ideia de vincular a conquista em torno de um inimigo, parece estratégica. Esta “Roma” visualizada pela política hispânica foi seletiva, concentrando-se na sua história cristã, ou seja, no derradeiro momento dos césares. Então, recuperar Roma para se, era associar ao catolicismo, outro elemento *universalizante*⁹³, que em pleno século XVI, ganhava força pela revolução geográfica do achado americano.

Os oficiais espanhóis também acreditavam ser herdeiros da tradição romana, mas não a entendiam nem como uma língua nem como um conjunto de práticas, mas como uma tradição religiosa. Como a submissão à superioridade do cristianismo funcionava como a fonte da legitimidade espanhola, as autoridades espanholas criaram a ideia de que eram herdeiras do Império Romano, mas apenas durante a era católica. Quando Carlos V da Espanha⁹⁴ herdou o manto dinástico do Santo Imperador Romano, essa convicção da continuidade da Espanha com a Roma católica foi ainda mais reforçada. [...] os espanhóis consideravam-se os únicos herdeiros legítimos do Império Romano Católico e também da visão de uma cristandade universal.⁹⁵

Esta convicção de continuidade, com a ascensão de Carlos V, também foi argumentada desde as sagradas escrituras, interpretando a coroação do soberano espanhol do Sacro Império por meio livro de Daniel. Segundo Pagden:

To many in the religiously unstable world of the sixteenth century, Spain seemed to be bent upon fulfilling the final prophetic *translatio imperii* of the Book of Daniel. Daniel’s vision of four world empires had ended in one which was ‘partly iron and partly clay, so the kingdom shall be partly strong and partly brittle’. As this time God ‘will set up a kingdom which shall never be destroyed, nor shall its

⁹² SEED, Patricia. **Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Editora Unesp, Cambridge University Press, 1999, p.251.

⁹³ O cristianismo católico como ideal universal é um paradoxo, pois, na Europa não tinha conseguido promover a união que pregoava. A própria diversidade religiosa europeia do século XVI, impede este ideal, sendo assim, os olhares políticos (católicos) dirigiram-se ao Novo Continente para estabelecer o Império.

⁹⁴ Acreditamos importante esclarecer que Carlos I da Espanha é o Carlos V do Sacro Império.

⁹⁵ SEED, Idem, p.254.

sovereignty be left to other people. It shall break in pieces all these kingdoms and bring them to an end, and it shall stand forever' (Daniel, 2:44).⁹⁶

A proximidade entre política e religião nos interesses europeus (destacamos os espanhóis), se pode explicar, através, da relação estabelecida entre o Império Cristiano (instituição secular) e a Igreja durante a Idade Média. Esta relação foi ao mesmo tempo independente, porém entrelaçada, pois a Igreja da ao Império a identidade que a este lhe faz falta, e este último protege e projeta ao futuro à primeira (revitalizando e valorizando-a), o que não significa que foi isenta de controvérsias e desconfianças. Espanha, no final do século XV, deixou constatada esta relação, segundo Pagden, na necessidade da coroa em dar-lhe importância às bulas papais que lhe tinham concedido o domínio sobre o que se transformou em América⁹⁷.

É o sustento ideológico que a coroa precisa, e que, unindo suas forças (com a Igreja), desenvolveram, lentamente as identidades culturais e suas aspirações políticas neste novo continente; transformam a ideia europeia (romana) de Império de *civitas*, para uma ideia de *missão*, na qual o domínio de Cristo (conversão) se sobrepõe à guerra – exclusivamente – civilizatória. Que outra leitura pode ser feita, entre linhas, na valorização das bulas? Não somente a importância da religião e sua utilidade imperial, que acreditamos deixar constatada, mas também o valor do novo continente para as pretensões hispânicas. América não é uma possessão marginal, representa a própria possibilidade de Império, sob a ideia universal romana: A conquista do *Orbis terrarum*, com uma lei, uma religião, uma língua, um inimigo.

Novamente reconhecemos fortes interesses políticos envolvidos, sobretudo pensando em fortalecer a posição do catolicismo e dos espanhóis – como povo escolhido – perante o assustador incremento dos protestantes. Prien afirma:

[...] la formación de un Imperio cristiano, es decir de una estructura religiosa, social y políticamente unitaria, que estuviera inspirada hasta los menores detalles por la doctrina católica romana. Este sueño que no había podido realizarse en

⁹⁶ PAGDEN, Idem, p.42.

⁹⁷ PAGDEN, Ibidem, p.32-33.

Europa, ahora debía convertirse en realidad en América. De arriba abajo había que crear una cristiandad ejemplar.⁹⁸

Neste contexto de enfrentamentos políticos e religiosos é que o mundo católico espanhol promoveu ativamente Lúcifer como elemento concentrador dos esforços religiosos e imperialistas na *universalização*.

Mas quem é e como chegou este diabo, útil inimigo das posições cristãs às novas terras descobertas, especificamente à região dos Andes peruanos? Diferentes formas podem ser utilizadas para realizar uma descrição de este ser e de sua chegada. Nós escolheremos descrevê-lo ou aproximá-lo, inicialmente a uma ideia que foi desenvolvida e desejada pelas autoridades clericais – na qual também, as autoridades civis e os eruditos tinham ampla participação – de variadas formas e sempre com a solapada intenção de reunir o rebanho em torno da Igreja. Assim a religião e o mundo da erudição, fundiram-se num mesmo assunto: O diabo que transpõe a fronteira eminentemente religiosa e é lançado através de uma hipérbole, ao mundo Moderno impregnado pelas percepções carnavalescas das quais o príncipe do mal fazia parte⁹⁹.

Talvez, desde esta perspectiva possamos aproximar-nos do ato de imaginação como ato mágico, segundo como Ricoeur – no seu estudo da Memória – aborda Sartre e seu “*O Imaginário*”: imaginar irremediavelmente faz aparecer o objeto em que pensamos; desta forma podemos apropriar-nos do mesmo¹⁰⁰. Assim, o diabo é dominado pelos grupos de letrados da Igreja e da intelectualidade, mas a população imersa neste discurso transforma a partir do imaginário esta figura de maldade em ser físico e real, assim sendo transportado no interior do pensamento até as novas terras, neste trabalho, o Peru.

É o diabo uma figura atraída, mas também trazida para a América. A figura do maligno, certamente, não fora *formalmente* convidada para fazer parte desta empresa transoceânica. Ela simplesmente embarca junto aos conquistadores leigos e espirituais; é

⁹⁸ PRIEN, Hans-Jürgen. **La Historia del Cristianismo en América Latina**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985, p.137.

⁹⁹ BAKHTIN, op. cit., p.10.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p.69.

mais um da tripulação. Enquanto uns viajam apetrechados com espadas, outros o fazem com bíblias e Lúcifer.

Pierre Duviols numa conhecida análise das religiões andinas propõe também a vinda do diabo junto com os conquistadores: “Y este diablo europeo, ya completamente definido [...] será el que había de venir a América en las carabelas de los españoles, y junto con ellos desembarcará en tierra americana”.¹⁰¹, Duviols diz que ele já está completamente definido, isto é, desde nossa apreciação na sua função na vida dos homens mas, talvez, não necessariamente uma definição física, pois, por mais que esta exista na Europa como vimos, nos Andes peruanos outras formas vestiram ao mesmo diabo: *Huacas*¹⁰², *malqui*¹⁰³, *pacarina*¹⁰⁴, animais, xamãs etc. Na mesma linha, José Luis González, afirma sem preâmbulos que os missionários não se surpreendem com a presença do demônio na América, pois eles já saem da Espanha a buscá-lo¹⁰⁵.

Com isto se reafirma uma linha de intencionalidade na política missioneira: achar o diabo a todo custo para confirmar um discurso de dominação e aculturação que possibilite a desmoralização dos naturais e signifique um reconhecimento por parte dos conterrâneos hispânicos neste árduo labor (aos padres). É a lógica que encontramos nas crônicas de algumas ordens mendicantes, como nossa crônica agostiniana, emoldurada neste jogo político e “feitas para enaltecer suas ações e preservar sua memória”¹⁰⁶.

¹⁰¹ DUVIOLS, Pierre. **La Destrucción de las Religiones Andinas**. 1. ed. México: UNAM, 1977, p.25.

¹⁰² *huaca*: “La palabra es un término genérico para designar a cualquier persona, lugar o cosa con connotaciones sagradas o sobrenaturales, e implica cierto sentido de santidad personificada”. CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A. **Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e Inca**. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p.131.

¹⁰³ Malqui: “Que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles [momias]”. CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A. *Ibidem*, p.131.

¹⁰⁴ Pacarina, lugar mitológico de onde surgiram os primeiros Incas: “y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes”. Pacaritambu ou Pacaritambo: “Casa de producción”. GAMBOA, Pedro Sarmiento de. **Historia de los Incas**. Madrid: Miraguano Ediciones, 2007, p.44 e p. 51.

¹⁰⁵ GONZÁLEZ, José Luis. **La Crónica y su concepto de la cosmovisión andina: Indios, dioses y demonios**. In SAN PEDRO, Fray Juan. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú**. Málaga: Algazara, 2007.

¹⁰⁶ ROBERTI DOS REIS, Anderson; OLIVEIRA FERNANDES, Luiz Estevam de. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Idéias**, Campinas, ano 13, v.2, 2006, p.29.

Nas *Relaciones e Crónicas a onipresença* do demônio nos atos sociais e religiosos dos nativos é uma constante, a idolatria é referenciada e discutida ardentemente, não para colocá-la em dúvida, mas para definir que tipo de idolatria é: ou natural ou fabricada¹⁰⁷. Não podemos ignorar aqui que a idolatria tem uma especificidade na América, ela se apresenta mais como um problema político, segundo propõem Bernand e Gruzinski. Eles dizem que a acusação de idolatria proporciona o pretexto de conquista, e que esta acusação

[...] contribuía a arraigar la imagen de unas sociedades complejas, ricas y demoníacas, despertando la codicia y justificando todas las agresiones, sociedades que “vivían civilmente obedeciendo leyes y tenían palacios, templos magníficamente de piedra, plazas y calles arregladas con buen orden donde negociaban...” La idolatría es aquí un sinónimo de cultura y civilización, sin importar cuál sea el oprobio que se añada a este concepto.¹⁰⁸

Procurar respostas por meio da idolatria foi, segundo estes historiadores, para os europeus uma forma de aproximar-se do desconhecido mediante o conhecido no velho continente. Por que eles afirmaram que o mundo americano era idolatra? Porque frente à paralisação que provocou a riqueza e complexidade social do que viam, associaram isto aos seus idolatras, mouros e judeus. Daí os relatos sobre mesquitas, pratica de entrar nos templos sem calçar sapatos à moda maometana, sacerdotes, identificação de ritos etc. Outra consequência que teve a instalação de um discurso idolátrico na América, foi a recuperação do mal presente no Antigo Testamento que serve para reconfigurar este mal neste novo continente como mecanismo de posse e dar aval à conquista, reelaborando uma visão demoníaca. Segundo Anderson dos Reis e Luiz Estevam de Oliveira Fernandes “Toda a tradição medieval foi, na América, reinventada, uma vez que teve que lidar com um elemento novo em relação à tradição do velho continente: os indígenas”¹⁰⁹. Este elemento natural reconfigura o velho cânone católico da idolatria que volta a ser levantado como insígnia de dominação, colocando em lugar neurálgico a nova terra descoberta nos interesses europeus.

¹⁰⁷ ACOSTA, op. Cit., Libro V, capítulo II.

¹⁰⁸ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la Idolatria. Una arqueología de las ciencias religiosas.** México D.F.: FCE, 1992, p.15.

¹⁰⁹ DOS REIS, Anderson Roberti; OLIVEIRA FERNANDES, Luiz Estevam de. Idem, p.28.

Esta reconfiguração foi tão desbordante que foi levada a Europa nas diferentes acusações que se proferiam católicos e protestantes (de idolatras) e também num discurso renovado contra as populações interioranas do velho continente, os “índios de Europa” para referir-se aos camponeses ou no caso espanhol, a bascos e galegos.

Sobre a presença do Anjo caído como figura de referência e para ampliar a ideia proposta, da vinda do diabo nas caravelas, descartando desta forma que a América fosse seu refúgio até ser alcançado pelo poder de Deus, observaremos um fragmento da “*Crónica del Perú*” de Cieza de León, que diz:

Y si habían preso a algunos de sus comarcanos con quien tuviesen guerra o alguna enemistad, juntábanse (según también cuentan), y después de haberse embriagado con su *vino*¹¹⁰ y haber hecho lo mismo del preso, con sus navajas de pedernal o de cobre el sacerdote mayor dellos lo mataba, y cortándole la cabeza la ofrecían con el cuerpo al maldito demonio, enemigo de natura humana.¹¹¹

Neste pequeno trecho que – primeiramente – nos serve para confirmar a presença do diabo na pluma dos cronistas, mas que também nos abre uma porta (ou uma janela como costuma aparecer no ditado popular) para uma nova abordagem da presença do maligno neste continente; gostaríamos de chamar a atenção para o “vino” de Cieza de León.

A *chicha* que é a bebida alcoólica desta região dos Andes (e de outras regiões americanas) e que também cumpre funções cerimoniais, ritualísticas, não é propriamente vinho. A *chicha* é uma bebida fermentada a partir de plantas ou raízes como o milho, a mandioca, a mashua (um tipo de tubérculo) ou também de frutas; um dos processos para a fermentação desta bebida corre por parte das mulheres mais velhas que além de coletar a matéria prima, devem mastigar a farinha, que resulta da moenda destes produtos e cuspir o resultado desta trituração, e assim o procedimento é repetido muitas vezes até conseguir o ponto ideal.

¹¹⁰ Destaque nosso.

¹¹¹ LEÓN, op. cit., 155.

Acosta também contribuiu para uma definição pragmática dos elementos da vida indígena, para ele o pão dos índios é o milho e, se bem é certo que, ele nomeia e descreve corretamente a *chicha* – o que pode significar uma preocupação maior em entender o *outro*¹¹², por outro lado a apresentou como vinho, da mesma forma que Cieza o fez.

No les sirve a los indios el maíz sólo de pan, sino también de vino, porque de él hacen sus bebidas, con que se embriagan harto más presto que con vino de uvas. El vino de maíz, que llaman en el Perú azúa, y por vocablo de Indias común *chicha*, se hace en diversos modos. El más fuerte, al modo de cerveza, humedeciendo primero el grano de maíz, hasta que comienza a brotar, y después cociéndolo con cierto orden, sale tan recio que, a pocos lances derriba [...]¹¹³

Demais está indicar que o vinho que Cieza e Acosta conheceram nos seus lares europeus, seu processo de produção e a própria matéria prima deste, é bem diferente do que eles estavam relatando. Mentalmente, estes produtos também simbolizavam algo além do econômico, o pão foi dado pelo próprio Deus, mas com uma hierarquização implícita. Tanto assim pensa Acosta que diz: “En fin, repartió el Criador a todas partes su gobierno; a este orbe dió el trigo, que es el principal sustento de los hombres; a aquel de Indias dio el maíz, que, tras el trigo, tiene el segundo lugar, para sustento de hombres y animales”¹¹⁴. Aproveitando de colocar o novo continente no lugar que lhe corresponde, não um secundário necessariamente, aproveitamos de esclarecer, mas um lugar de submissão frente ao Império.

O valor do simbólico que permeia estes homens está na leitura bíblica sobre o pão dado aos homens, o pão da vida, o próprio Jesus que, de quem ele se alimenta, abraça a verdadeira religião. Então, como não se encontra àquele pão de trigo, principal alimento de homens, se transmite seu valor nutritivo e espiritual ao que, segundo eles, é o pão das índias, repartido pelo Criador a este mundo, como indicou Acosta.

É a visão que se tem num mundo conhecedor da eucaristia e dos sacramentos, neste caso o que apresenta eficazmente o compromisso de Jesus com os homens por meio

¹¹² José de Acosta não é um desconhecedor do continente Americano, ele conhece o México, a América central e o Peru e ele insiste em que para catequizar estes povos “inumeráveis” é necessária a experiência de conhecê-los.

¹¹³ ACOSTA, op. cit., Libro IV; Capítulo XVI; Del pan de Indias y del maíz.

¹¹⁴ ACOSTA, José de. **História Natural y Moral de las Indias**, libro IV, capítulo XVI. Alicante: Edición Digital Alicante de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponible en: <<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/sibid/12471630833470495210657/index.htm>> Acesso em: 22 de julho. 2014.

da representação da carne e o sangue de cristo, carne que é o pão da vida. Este pão é a adesão da comunidade a Jesus. Em definitiva a procura pelo pão, pelo que encontramos em João 6, 27, significa encontrar a Deus, e Ele está presente na América. O vinho, assim como o pão, também pode estar associado no sentido literal ao que propõe a eucaristia, mas também, pode ser relacionado à procura de um artigo de primeira necessidade alimentícia.

Não podemos deixar passar que também a procura por estes dois elementos da mesa espanhola tem um cariz econômico, é a procura pela prosperidade que falta durante o século XVI da principal fonte de alimento espanhola – principalmente para os mais necessitados –, sabendo que o trigo, junto à vide e à oliveira são os três pilares econômicos da região mediterrânea (Acosta reconhece que tanto o pão, o vinho e o azeite, o milho proporciona).

Mas, voltando à necessidade de procurar uma familiaridade nestas terras, Anscombe nos joga uma luz para ampliar as possibilidades de inteligibilidade em mãos dos cronistas e conquistadores, segundo a interpretação que ela faz do pensamento de Wittgenstein: “Eu só posso dizer como as coisas são no mundo de acordo à minha linguagem. Mas essa é uma manifestação de uma lógica que compreende o mundo de forma espelhada.”¹¹⁵.

Os espanhóis, principalmente os cronistas e os religiosos, observam este lugar misterioso como se estivessem olhando o reflexo do próprio conhecido, ele é semelhante, é parecido, mas não é igual, em que o “*limite do dizível*”¹¹⁶, neste caso, deve ser transposto mesmo que se valendo de recursos linguísticos conhecidos, é a “simetria [...] que permite [...] pensar as relações [...] segundo as modalidades do próprio e da inversão”¹¹⁷. Segundo Miguel Rivera Dorado “La mirada en el espejo pone constantemente en juego, sin poderlas disociar, percepción e imaginación, invitando al observador a pasar de lo que ve a lo que no ve”¹¹⁸. Ante isto, estes homens criam (inventam) sentenças que aproximam o pensamento a um mundo conhecido e familiar, ou como De Certeau diz ao analisar os textos da Europa

¹¹⁵ ANSCOMBE, G.E.M. **An introduction to Wittgenstein's Tractatus**. 2. ed. New York: Harper & Row, 1963, p.167 [tradução livre de: I can only say how things are in the world corresponding to my language. But this manifests the 'all-comprehending world-mirroring logic']

¹¹⁶ HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p.54.

¹¹⁷ HARTOG. *Ibidem*, p.57.

¹¹⁸ RIVERA DORADO, Miguel. **Espejos de Poder Un aspecto de la civilización Maya**. Madrid: Miraguano Ediciones, 2004, p.18.

moderna logo no momento da descoberta do Novo Mundo, se cria uma “ciência dos sonhos”¹¹⁹ para criar discursos do outro e do que acontece neste lugar.

Nesta trilha da utilização linguística, podemos ampliar a discussão levando a mesma até a apropriação do que se vê e à impossibilidade de, realmente dizer o que se vê¹²⁰, situação que é rompida pela utilização da escrita que é uma nova forma de usar a palavra. Novamente, segundo De Certeau, a escrita e a palavra se transformam em seu funcionamento junto com as transformações europeias do século XVI (transformações religiosas, sociais, econômicas, geográficas), principalmente alavancada pela descoberta do Novo Mundo. Em que deve estabelecer uma relação com o homem “selvagem” e com a tradição religiosa o que provoca que estas novas sociedades americanas sejam transformadas de acordo com a “representação científica da época”¹²¹.

Esta escrita que é, ao mesmo tempo, superioridade cultural, moral, segundo os conquistadores, principalmente quando estes atingem regiões onde a escrita não existe, como no Peru (e quando existe, esta está fora dos padrões europeus, como deu a entender Acosta na sua ‘Historia Natural y Moral...’ no livro VI, capítulo IV ‘*Que ninguna nación de indios se há descubierto que use de letras*’); tem também sua função missionária, conquistadora. É o caso que reconhecemos com as línguas gerais do Peru, onde se unifica a língua, mas também o fonético se registra alfabeticamente: “[...] A palavra contém o costume que transforma “a verdade em mentira”¹²², ela só pode falar do presente, portanto, quando fala do passado é fábula, é “desvio e divertimento, heresia e poesia do presente com relação à “pureza” da lei primitiva”, por que? Porque a palavra não registra, a escrita sim.

Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el filósofo, son señales inmediatamente de los conceptos y pensamientos de los hombres; y lo uno y lo otro (digo las letras y las voces) se ordenaron para dar a entender las cosas; las voces a los presentes: las letras a los ausentes y futuros. Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras, sino cosas, no se llaman, ni son

¹¹⁹ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3. ed. Rio de Janeiro: GEN Forense Universitária, 2011, p.224.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.12.

¹²¹ Certeau, Michel de. Idem, p.224.

¹²² Certeau, Michel de. Ibidem, p.234.

en realidad de verdad letras, aunque estén escritas; así como una imagen del sol pintada no se puede decir que es escritura o letras del sol, sino pintura.¹²³

Então, o que os europeus reconhecem na América como elemento de registro, não são letras, são ‘pintura’, e as pinturas estavam destinadas para quem, segundo os eruditos europeus que se depararam com esta característica local? Acosta esclarece isto à continuação.

De aquí se sacan dos cosas bien notables, la una es, que la memoria de historias y antigüedad puede permanecer en los hombres por una de tres maneras; o por letras y escritura, como lo usan los latinos, y griegos y hebreos, y otras muchas naciones; o por pintura, como cuasi en todo el mundo se ha usado, pues como se dice en el Concilio Niceno segundo, la pintura es libro para los *idiotas* que no saben leer [...]¹²⁴

Logo, se voltarmos à afirmação de De Certeau, podemos corroborar o papel que tem a escrita alfabética na dominação do novo continente. É uma dádiva de Deus, ela promove a ciência e o conhecimento, ela, também, toma posse por meio do livro sagrado e o “*Requerimiento*”.

Em nome de Sua Majestade, ... eu ... seu servidor, mensageiro ... notifico e faço saber da melhor forma possível que Deus nosso Senhor único e eterno criou o céu e a terra ... Deus nosso Senhor confiou [todos os povos] a um único homem chamado São Pedro, de modo que ele era o senhor, superior a todos os homens do mundo ... e deu-lhe todo o mundo para seu domínio e jurisdição [*señorío y jurisdicción*] ... Um desses Pontífices fez a doação destas terras e deste continente do Mar Oceano aos reis católicos da Espanha ... Quase todos os que foram notificados [disto] receberam Sua Majestade e o serviram e lhe obedeceram, e o servem como súditos ... tornando-se cristãos sem nenhuma recompensa ou estipulação ... e Sua Majestade recebeu-os ... como ... súditos e vassalos ... Portanto, imploro-lhes e exijo, da melhor forma possível ... [que] reconheçam a Igreja como senhora suprema do universo, e o altíssimo Papa ... em seu nome, e Sua Majestade em sua posição de senhor superior e rei ... e consistam que esses padres religiosos declarem e preguem ...e Sua Majestade e eu em seu nome os receberemos ... e deixaremos livres suas mulheres e filhos, sem servidão, de modo que com eles e consigo mesmos vocês poderão fazer livremente o que desejarem ... e nós não os forçaremos a se tornarem cristãos. Mas se não o fizerem ... com a ajuda de Deus, invadirei suas terras à força, e farei guerra onde e como puder, e submetê-los-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Sua Majestade, e tomarei suas mulheres e seus filhos, tornando-os escravos ... e tomarei seus pertences, fazendo-lhes todo o mal e causando-lhes todos os danos que um senhor pode causar aos vassalos que não o recebem nem lhe obedecem. E declaro solenemente que a culpa pelas mortes e danos sofridos por essa ação será

¹²³ ACOSTA, José de. **Historia Natural y Moral de las Indias**. Libro VI, capítulo IV. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em: < http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-natural-y-moral-de-las-indias--0/html/fee5c626-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_153 > Acesso em: 07 jul 2014.

¹²⁴ ACOSTA, idem, Libro VI, cap. IV. Glifo nosso.

sua, e não de Sua Majestade, nem minha, nem dos cavalheiros que comigo vieram.¹²⁵

Assim, a tendência dos conquistadores ao protocolo religioso e político gerava uma tendência ao absurdo¹²⁶, sobretudo quando descobertas as tradições locais (para nossa dissertação, as andinas), eram o resultado obvio e lógico do pensamento espanhol inserido nesta nova época moderna.

Foi o que aconteceu com os cronistas e religiosos que – parafraseando Foucault – para demonstrar o que o sagrado livro dizia, leem o mundo peruano e americano desde o signo, não precisam mais provas do que o espelhamento. Para este intelectual francês

Seu caminho [neste estudo, o caminho dos religiosos e cronistas] todo é uma busca das similitudes: as menores analogias são solicitadas como signos adormecidos que cumprisse despertar para que se pusessem de novo a falar. Os rebanhos, as criadas, as estalagens tornam a ser a linguagem dos livros, na medida imperceptível em que se assemelham aos castelos, às damas e aos exércitos.¹²⁷

Na necessidade de relatar dos europeus, como se fazer compreender? Como explicar o novo se não através do conhecido? Neste momento se estabelece e se difunde um discurso em que se propagam as concepções culturais europeias com o intuito de dominar.

Santo Agostinho, por exemplo, reconhece a dificuldade da catequização quando existe o problema na comunicação oral¹²⁸; como poder apresentar, ensinar algo quando não se é compreendido? Como falar de ira (exemplo que dá S. Agostinho) quando não se conhece ou compreende esta palavra? S. Agostinho passa a dar valor ao discurso – mais visual; mais teatral – que envolve a catequização mais que necessariamente às palavras ditas, utilizadas; este discurso é o exemplificador, o edificante são os atos, é falar de ira sem

¹²⁵ SEED, *ibidem*, p.101-102.

¹²⁶ Pedro Sarmiento de Gamboa é um exemplo do exposto. Na sua “História dos Incas” ele relata prolixamente o que vê, o que escuta, o que descobre sobre as crenças desta cultura; mas também, cai constantemente na limitação do “absurdo”, ou do ‘ridículo’. Segundo Patricia Seed, “O que parece ridículo é, na maioria das vezes, o que é desconhecido”. SEED, *ibidem*, p.104.

¹²⁷ FOUCAULT, *Ibidem*. P.65. Parênteses nosso.

¹²⁸ AGOSTINHO, S. *De Catechizandis Rudibus*, Sección diocesana de evangelización y catequesis de la arquidiócesis de Guadalajara, Disponível em: <<http://sedecgdl.blogspot.com.br>> Acesso em: 15 jan. 2013.

dizer esta palavra, mas apresentando-a no gesto¹²⁹. É significativo este ensinamento, pois vai ao encontro de nossa abordagem da dificuldade em entender e em fazer-se entender nesta terra americana; reafirma S. Agostinho no seu “O Mestre” esta ideia do valor do ensinamento por sobre as palavras, pois “conhecidas as coisas alcança-se também o conhecimento das palavras; mas ouvidas as palavras, nem as palavras se aprendem”¹³⁰.

Nesta mesma trilha de discussão, Todorov contribui com a ideia de que as comparações que os espanhóis realizam com a/da cultura indígena resultaria da vontade de “apreender o desconhecido com o auxílio do conhecido”¹³¹. Neste âmbito, não era exclusividade de Cieza de León ou de Acosta aproximar o conhecido para o desconhecido com o afã de inteligibilidade, aparentemente era uma prática comum aos descobridores e conquistadores. O primeiro destes, Colombo, constantemente valeu-se deste tipo de tática de conhecimento.

Mas voltemos à questão do vinho que neste trabalho é só uma estratégia para mostrar que o conhecido, o doméstico permitia o *cognoscível espelhado*, e assim como este elixir, outras coisas familiares aos espanhóis foram utilizadas para a compreensão deste novo lugar através de interpretações carregadas de pragmatismo: rios “*como*” o Guadalquivir, montanhas “*como*” a Sierra de Guadarrama, e os deuses locais “*como*” o diabo; assim também, a chicha “*como*” o vinho de Cieza¹³².

Neste panorama de religiosidade, da linguagem e de um mundo espelhado, a confrontação das cosmovisões indígena americana e hispano-europeia surgiu inevitável ao abordar o assunto da demonologia no processo de catequização do Mundo Andino. Como dilucidar o método utilizado pelos *invasores* do paraíso na terra – e/ou ao mesmo tempo o

¹²⁹ Para ver mais sobre os métodos de representação religiosa em outras regiões americanas diferentes da do Peru, mas semelhantes na estratégia: KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

¹³⁰ AGOSTINHO, S. **O Mestre**. Porto: Porto Editora, 1995, p.91.

¹³¹ TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América. A questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 185.

¹³² Outros exemplos deste pragmatismo no momento de entender o novo mundo, podem ser observados no “Diário de a bordo” de Colombo nos dias: Sexta-feira 7 de dezembro, Domingo 9 de dezembro, Segunda-feira 10 de dezembro, Terça-feira 11 de dezembro, Sábado 15 de dezembro, Terça-feira 18 de dezembro.

reino do diabo¹³³ – para inserir-se numa realidade totalmente nova e desconhecida até então? O primeiro foi através, da violência conquistadora, da chamada *guerra justa* contra os índios, aonde ideais aristotélicos e tomistas, somados à influência de Santo Agostinho serviram como alicerce para o conflito e para o submetimento dos locais estabelecendo o princípio das “*encomiendas*”¹³⁴. O segundo pela presença cristianizadora – tão desejada por Colombo e a rainha Isabel la Católica – que não a inibe de certo grau de violência relacionada à aculturação, à imposição de “una nueva ideologia en lugar de las viejas creencias y comportamientos”¹³⁵; e entre as duas um método linguístico, gramatical e semântico, no qual o *pensar* o novo mundo e a tradução do mesmo era intencionada de acordo às necessidades dos europeus. Noutras palavras, a apropriação deu-se, também, pela tradução como propõe Chartier e pelo descontínuo de Foucault¹³⁶ que vai ao encontro da quebra produzido nos primeiros anos de contato na América pela luta cultural que se desencadeia neste lugar entre índios e espanhóis.

Sobre os ideais de Colombo, de Isabel e a violência, citamos:

Tengo por dicho, serenísimos Príncipes, dice el Almirante, que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán, así como han destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo.¹³⁷

No caso do cronista Cieza de León, militar; e de José de Acosta, religioso, mas que no seu livro “Historia Natural...” apresentou também uma faceta de etnólogo, eles interpretaram o “vinho”; no caso de religiosos apegados a desenvolver um trabalho mais

¹³³ Sobre esta ambiguidade presente constantemente nos conquistadores espanhóis ver na obra de Bernard e Gruzinski, “História do Novo Mundo” no capítulo: As Portas da América, o apartado “Os Europeus: Inferno e Paraíso”, na página 281.

¹³⁴ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.175.

¹³⁵ CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e historia**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p.169.

¹³⁶ “O descontínuo – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem”. FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 9ª edição, 2007. P.69.

¹³⁷ COLÓN. Op.Cit., p.136.

evangelizador – exemplo que podemos observar no caso do sacerdote dominicano Fernando de Avendaño e sua obra “Sermones” (1648) – eles não traduzem para a língua local (quíchua, por exemplo) “Cristo”, “cristãos”, “Rey”, “amém”, “Fé”, mas sim interpretam “diabo” e “inferno”, associando-o sempre a uma deidade ou espiritualidade indígena. O otimismo de Acosta explicou o porquê desta não tradução da palavra Deus:

Y así, al mismo modo, los que hoy día predicán el evangelio a los indios, no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos y el verdadero Dios. Aunque es cosa que mucho me ha maravillado que, con tener esta noticia que digo, no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios. Porque si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responda a éste, Dios, como en latín responde *Deus*, y en griego, *Theos*, y en hebreo, *El*, y al arábigo, *Alá*; no se halla en lengua del Cuzco, ni en lengua de Méjico; por donde los que predicán o escriben para indios usan el mismo nuestro español, Dios, acomodándose en la pronunciación y declaración a la propiedad de las lenguas índicas, que son muy diversas.¹³⁸

A nosso entender, resulta clara a afirmação de Acosta sobre a intencionalidade da falta de uma palavra que defina Deus, nestas latitudes. Os europeus não queriam uma definição fora da supremacia cultural que eles estavam impondo, manter a diferença é essencial para a missão evangelizadora, uma resistência à fusão total. Não tolerariam associar o Deus cristão a uma divindade indígena, mas pelo contrário, a associação do Diabo a um *Viracocha Pachayachachi*, ou a um *Zupay* era totalmente possível, permitida e recomendada. Este processo de integração do Diabo à vida indígena era fundamental para ser entendido (apropriado) e temido. Desta forma, Deus surgia como remédio e fortaleza contra tão mortal inimigo.

Agrega Acosta:

De donde se ve cuán corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aun nombrarle no saben sino por nuestro vocablo. Pero, en efecto, no dejaban de tener alguna tal cual; y así le hicieron un templo riquísimo en el Perú; que llamaban el Pachacamac, que era el principal santuario de aquel reino. Y, como está dicho, es lo mismo Pachacamac, que el Criador; aunque también en este templo ejercitaban sus idolatrías adorando al demonio y figuras suyas.¹³⁹

Esta postura dos espanhóis, sendo cronistas ou evangelizadores, foi de extrema utilidade, segundo o estudioso dos problemas da tradução, o pesquisador Roberto Viereck

¹³⁸ ACOSTA, op. cit., Libro V, capítulo III.

¹³⁹ ACOSTA, op. cit., libro V, capítulo III.

Salinas em sua tese de doutorado “La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI”. O autor se debruça na análise da questão da imposição cultural e apropriação por meio da utilização linguística. Para ele a tradução como penetração ideológica, foi anterior a um processo de tradução para a evangelização do índio. Isto porque as necessidades imediatas eram a de controlar as regiões conquistadas pelos espanhóis viabilizando e estabelecendo a superioridade do europeu por sobre o indígena; é a vinculação do *conhecer* com o *poder*. Desta forma, alguns traduziam para conhecer e controlar como já indicado, outros traduziam – como no Peru o jesuíta Acosta e o dominicano Domingo de Santo Tomé¹⁴⁰ – para impor sua cosmovisão e ideologia que permitisse a evangelização e a conversão. Esta articulação europeia da tradução da região andina no Peru foi assessorada – sobretudo no III Concílio Limense (1582-1583) – por teólogos, juristas e peritos das línguas quéchua e aimara¹⁴¹.

Este processo deu-se através da tradução de cantos, cerimônias, rituais, narrações etc. para o espanhol e do espanhol para as línguas “gerais”¹⁴² andinas com os mesmos fins de evangelização e penetração – haja vista que no saber principalmente dos religiosos europeus, a Torre de Babel estava assentada nos territórios andinos, mas que, à

¹⁴⁰ O dominicano Domingo de Santo Tomé é uma das mais importantes figuras religiosas neste processo de tradução. A “Monografía de la diócesis de Trujillo por el centro de estudios de historia Eclesiástica del Perú. Tomo Primero” de 1930 o descreve como sendo o “primer quechuísta”. P.5. Esta mesma monografía destaca o labor da ordem Dominicana e seus freis no âmbito cultural como também no âmbito político dentro do Peru, onde conseguiram estabelecer um grau de influências e poder de respeito.

¹⁴¹ Curioso é que a estratégia do Anchieta no Brasil foi a da tradução de Deus por Tupã. É preciso considerar, isso sim, que os contextos no qual se encontram Anchieta e os religiosos no Peru, são diferentes.

¹⁴² As línguas gerais foram a solução encontrada pelos espanhóis para propagar a evangelização. Era o registro escrito das duas línguas principais desta região andina: Quéchua e Aimara. Desta forma “se pasó de la fase mnemónica mediante el uso de los “quipos” a la escritura alfabética. En este sentido constituyen los primeros ejemplares impresos (de catecismos y dogmas) que patentizan los resultados de la gran victoria lingüística conseguida por los misioneros”. PEREÑA, Luciano (coord.) **Clave de la Evangelización de América In Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios**. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, p. 15. Parêntesis nosso. Ao mesmo tempo, estas línguas agora escritas alfabeticamente, transformaram-se num idioma *perfeito, artificial*. Para ver mais sobre estas línguas *artificiais*: RICOEUR, Paul. Sobre a tradução. A estratégia utilizada pelos espanhóis não foi nova para a população local, segundo Nathan Wachtel, a administração Inca, para ampliar seu controle sobre os diversos grupos regionais, promoveu a difusão do quéchua em detrimento das outras línguas, ele diz: “La masse indigène à parler les langues autochtones: principalement le quéchua et l’aymara. Les Incas, dans le but d’assurer l’unité de l’Empire, avaient favorisé la diffusion Du quéchua au détriment des langues de moindre importance; les missionnaires espagnols, pour faciliter l’évangélisation, suivirent la même politique”. WACHTEL, Nathan. **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570**. Paris: NRF Éditions Gallimard, 1971, p.227.

diferença da Babel bíblica, esta babel andina é o resultado dos enganos do diabo que se interpõe no trabalho e obra dos religiosos, isto é claro para os espanhóis. O filósofo francês de origem argelino, Jacques Derrida, nos fala num tratado linguístico-filosófico de uma torre de Babel¹⁴³, que no nosso trabalho impossibilita uma estruturação homogênea, uma totalização de uma ordem sistematizadora.

Esta multiplicidade de línguas limita não só a tradução do “verdadeiro” religioso, mas a estrutura mesma da evangelização. Esta fragmentação linguística no Peru, associada com uma certa desconstrução estrutural da cultura andina, com a incoerência do *constructum* generalizado, era um retorno anterior à punição divina, uma fantasmagoria luciferina.

Para conseguir esta penetração cultural-religiosa, sobretudo o de levar do espanhol para as línguas gerais as ferramentas evangelizadoras, Viereck Salinas descreve a solução na utilização de “empréstimos” para equiparar as línguas, com a conseguinte imposição cultural:

En cuanto a los “**préstamos**” como solución, hay que decir que, tratándose de un problema de peligrosidad por equivalencia, la explicación de su viabilidad radica justamente en que la palabra extranjera (incomprensible) aparece entonces como una manera de impedir que se establezca el paralelo. Tales son los casos de nombres como *Dios, virgen, gracia, ángel, persona, espíritu, sacramento, misa, diezmo, primicia, padrino / madrina, ahijado*, etc.; o de verbos del tipo *bautizar, confesar, comulgar*, e incluso *ayunar*¹⁴⁴

Ricoeur analisa este assunto da tradução, para ele uma das principais dificuldades entre línguas é ter e dar um sentido entre elas, é a confrontação entre “dizer o real e dizer outra coisa diferente do real”¹⁴⁵. Isto provoca o enfrentamento com o que não se compreende, como analisamos entre as línguas castelhana e andinas (quéchua e aimara), com o indizível, com o incomunicável, para Kappler: “Gracias al lenguaje, lo imaginário se encarna”¹⁴⁶.

¹⁴³ DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p.12.

¹⁴⁴ VIERECK SALINAS, Roberto. Tesis UCM: La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI, 2003, Madrid. p.132

¹⁴⁵ RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**, 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p.63.

¹⁴⁶ KAPPLER, op.cit., p.216.

José de Acosta manifestou tal temor no “De Procuranda Indorum Salute”, insistindo na importância no conhecimento do(s) idioma(s) local(ocais), pois para Acosta, o desconhecimento destas línguas provoca que em vez de construir a evangelização, se construa uma Torre de Babel¹⁴⁷, o *indizível* de Ricoeur. O filósofo francês contribui para ampliar esta análise da questão da imposição de valores, costumes e crenças introduzidos na região andina.

Ele propõe a substituição do tandem “*traduzível versus intraduzível* pelo de *fidelidade versus traição*”¹⁴⁸ o que reconhece a tradução como um risco, sobretudo quando não existe a *equivalência* entre as línguas, mas uma equivalência que mantenha uma identidade do que se quer dizer¹⁴⁹, e ao não existirem estas *equivalências* no Peru acontece o que Foucault chamou de *confusões da linguagem*, as que aparecem quando “um só e mesmo nome se aplica indiferentemente a coisas que não são da mesma natureza”.¹⁵⁰

Não podemos deixar à margem a afirmação de De Certeau que também toca o assunto tradução e de uma forma semelhante à proposta de Ricoeur, ao perigo da não existência de uma equivalência, ele diz que “a tradução *faz passar* a realidade selvagem para o discurso ocidental. Para isso, basta poder “converter” uma linguagem em outra”¹⁵¹...Faz passar, converter, é a concessão da linguagem para aquele que a impõe. Ele converte, transforma sem se preocupar com o equivalente, levando um diabo onde não há.

É pertinente reconhecer a intenção e o poder do discurso ibérico, seja laico ou religioso, no qual podemos observar que seus autores, de tão variada procedência social, carregavam o mesmo tom em suas palavras e o mesmo conhecimento para relatar idolatrias. O discurso expressado devia ser poderoso, intimidador e assimilável pelas populações e o mesmo foi sustentado pelo sagrado livro¹⁵².

¹⁴⁷ ACOSTA, José de. **De Procuranda Indorum Salute**. Madrid: CSIC, 1987, p.431.

¹⁴⁸ RICOEUR, op.cit., p.64.

¹⁴⁹ Sobre este assunto: Traduttore, traditore é um provérbio italiano que literalmente quer dizer tradutor traidor, mas deve observar-se mais como uma crítica à falta de lealdade com o texto ou com o que se diz, da tradução em si.

¹⁵⁰ FOUCAULT, op.cit., p.71.

¹⁵¹ CERTEAU, Michel de. Ibidem, p.242.

¹⁵² Dt 12, 1-3; Dt 18, 9-12; Dt 27, 15.

Foucault, referindo-se ao discurso material ou escrito, reconhecia a inquietação que o mesmo produzia: “Inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades”¹⁵³. É este discurso que é só um, escrito de diversas formas, que será utilizado principalmente pelos religiosos e popularizado entre todos os espanhóis, com o demônio em primeira posição. Não importava o que se queria procurar na vida ou na história dos indígenas andinos, sempre se chegava até o Maligno.

Sabine MacCormack estudou a religião andina e ao descrever os primeiros contatos de espanhóis com a cultura local no Peru, ela relata a utilização da “linguagem conhecida”, neste momento, através da observação que os europeus realizam dos costumes locais. Cita como exemplo o fato de chamar às múmias de “reliquias”, mostrando o processo associativo e seu conseguinte desconhecimento da religião desta parte do mundo. Da mesma forma, o que não muda é a utilização dos conceitos “*ídolos*” e “*demônio*” para descrever consensualmente e amplamente as figuras ativas e representativas desta religião¹⁵⁴.

That the Spanish newcomers should interpret such phenomena in the light of apparent biblical antecedents and parallels from classical antiquity and even from Christians Europe was to be expected. But this European and Christian perspective closed the door on any detailed understanding of the network of reciprocal favor and obligation that in the Andes linked the gods with men, and to which human beings speaking on behalf of the gods gave a voice [...] Most of the invaders, however, were not interested in tracing these networks of reciprocal obligation between Andean people and their gods. Rather, they juxtaposed Andean religion with Christianity in order to pinpoint error in the once and truth in the order.¹⁵⁵

Outro cronista que carregou na ponta da sua pluma um discurso de dominação em associação, também, à figura do demônio (dominação e demônio de mãos dadas) foi Pedro Sarmiento de Gamboa. Na sua “Historia de los Incas”, escrita já no período de colonização, teve como tarefa justificar as razões da conquista do Império incaico

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 21. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.8.

¹⁵⁴ Múmias, huacas, deuses, ritos, pacarinas etc.

¹⁵⁵ MACCORMACK, Sabine. **Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru**. 1. ed. New Jersey: Editora Princeton University, 1991, p. 59.

utilizando uma estratégia de acusação de tirania e usurpação por parte dos Incas no/do vale do Cuzco e logo, sobre os pecados contra a lei natural que estes cometeram. No capítulo VI desta obra, logo no título deste apartado podemos ver o poder do discurso: “Fabula del origen de estos barbaros indios del Peru según sus opiniones ciegas” e já no relato da origem dos Incas vemos como o Diabo é figura principal para este cronista.

Y como el demonio, que siempre procura el daño del linaje humano, viese a estos desventurados fáciles en el creer y tímidos para obedecer, introdújoles muchas ilusiones, mentiras y fraudes, haciéndoles entender que él los había creado al principio, y que después por sus maldades y pecados los había destruido con diluvio y los había tornado a crear, y dándoles comidas y modos de conservarse. Y como por ventura antes tenían alguna noticia, que de boca en boca hasta ellos había llegado, de sus primogenitores, de la verdad de lo pasado, y mezclándola con los cuentos del demonio y con otras cosas que ellos mudarían, compondrían y añadirían, como suele hacerse en todas naciones, hicieron una ensalada graciosa, aunque notable¹⁵⁶ en algunas cosas para los curiosos que saben considerar y discurrir por las cosas humanas.¹⁵⁷

Percebe-se novamente que a utilização da figura do demônio era uma estratégia para perpetuar a categoria ou essencialmente a condição de “índio”, pois, uma vez converso, dar-se-ia um duro golpe na colonização. Segundo Ricard na sua análise do México “los franciscanos trataron a los indios *casi* como españoles”¹⁵⁸, quase. Interpretando Hall, em sua concepção de identidade cultural, o índio reivindica sua nova identidade cristã para beneficiar-se e usufruir dos direitos que os cristãos europeus gozavam e ao fazê-lo ele transforma seu passado¹⁵⁹, mas assim como um cristão-novo ou um *morisco* não eram confiáveis aos olhos cristãos, da mesma forma, um índio catecúmeno ou batizado tampouco o era¹⁶⁰. Vê-se estabelecida a identidade cristã e índia, em que a identidade e a

¹⁵⁶ Pelo menos nem tudo era desprezível e diabólico nos Incas. Para Sarmiento, eram engraçados e criativos.

¹⁵⁷ GAMBOA, Pedro Sarmiento de. **Historia de los Incas**. Madrid: Ediciones Miraguano, 2007, p.39.

¹⁵⁸ RICARD, Robert. **La conquista espiritual de México**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.181.

¹⁵⁹ HALL apud WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual** In: HALL, S.; WOODWARD, K.; SILVA, T. (org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.28.

¹⁶⁰ Patricia Seed também realiza uma leitura semelhante no seu análise sobre as cerimônias de posse. Ela, ao analisar o ‘Requerimento’ espanhol diz que: “O texto do Requerimento anunciava aos nativos que eles seriam recebidos pela Coroa “alegre e graciosamente, e tratados respeitosamente, como se fossem nossos súditos e vassalos”. Mas os povos do Novo Mundo não seriam tratados como espanhóis; em vez disso, foram tratados como os outros súditos do rei que haviam capitulado à força militar espanhola”. SEED, Patricia. **Cerimônias de Posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p.116. O estudo de Patricia Seed, amplia esta questão do reconhecimento da Coroa das diferentes comunidades e

diferença “são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva [...] em estreita conexão com relações de poder”¹⁶¹. Assim, há Deus, diabo, catequização e Igreja de um lado. E há índios, ídolos e ritos de outro.

Já sabemos que o novo neste mundo americano gerou, nos europeus, desconcerto, estranheza, desconfiança; e esta novidade também exigiu deles uma inteligibilidade (como visto na abordagem das traduções e na utilização de um vocabulário mais pragmático que apegado ao real). E justamente esta necessidade de entender o que se passa em torno deste *mundo raro, heterogêneo, anômalo e paralelo*¹⁶² possibilitará que os religiosos em seu conservadorismo imanente lancem mão de um universalismo europeu em que o diabo será novamente um dos elementos unificadores das respostas esperadas.

Estamos frente a um processo que desencadeou uma diabolização da América, trazendo e instalando ideias sobre *hereges, infiéis, neófitos, idólatras*¹⁶³ ou *bruxas e feiticeiros* que ecoará profundamente no esforço por compreender o “outro”, implicando, inevitavelmente sua redução ao “mesmo” – de acordo com uma reconhecida análise de Bernard e Gruzinski, que propõe que as experiências histórico-culturais europeias da luta contra o paganismo e a idolatria foram transportadas totalmente para a América “*siempre en busca de analogias y semejanzas, nuestros cronistas se empeñan en multiplicar los paralelos y mitologías de los dos mundos*”¹⁶⁴.

O padre José de Acosta relacionou este mundo andino idolatra com as idolatrias reconhecidas por São João Damasceno¹⁶⁵. Vai ainda mais longe quando afirma uma relação

culturas que viviam em seus domínios, associando este assunto à influência jurídica (e econômica) que o governo espanhol teria tido da política muçulmana durante a existência dos reinos mouros na península. Então, o que se vive na América com o reconhecimento ou a falta deste sobre os índios como cristãos (ou mesmo como espanhóis) provem de séculos de influência islâmica.

¹⁶¹ SILVA, Tomaz Tadeu da. **A Produção social da identidade e da diferença** in: HALL, S.; WOODWARD, K.; SILVA, T. (org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.81.

¹⁶² Na “História do Novo Mundo” de Bernard e Gruzinski, “o continente americano era povoado por milhares de sociedades que diferiam quanto à aparência física, à língua e aos costumes”p.21.

¹⁶³ Dt 29, 25-26

¹⁶⁴ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De La Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p.71.

¹⁶⁵ São João Damasceno, segundo o Papa emérito Bento XVI, foi ¹⁶⁵ “un personaje destacado en la historia de la teología bizantina, un gran doctor en la historia de la Iglesia universal. Es, sobre todo, un testigo ocular del paso de la cultura griega y siriaca, compartida por la parte oriental del Imperio bizantino, a la cultura del

direta entre a terceira classe idolátrica descrita pelo santo, a idolatria dos egípcios, com as que ele presenciou no Peru. Ele sem deixar lugar a dúvidas afirma que estas idolatrias e superstições egípcias¹⁶⁶ estão “tan extendidas”¹⁶⁷ entre os índios que se apreciam ao longo de todo o território peruano.

É uma visão eurocêntrica a de Acosta? Mais bem parece ser uma relativização do eurocentrismo, pois, ao comparar as idolatrias reconhecidas por São João Damasceno esta equiparando o mundo andino ao mundo antigo e clássico, desta forma podemos concluir que se estas idolatrias foram superadas, também a região peruana o pode fazer ao abrir-se à evangelização.

As diferentes línguas e manifestações religiosas desta América foram observadas desde um prisma muito particular. Se bem é correto concluir que este novo continente em relação a sua variedade cultural e linguística não difere muito da realidade europeia, ideia encontrada também em Agnolin e que instrumentalizou de alguma forma, a interpretação das populações americanas. Também neste continente as manifestações religiosas que chocaram os catequizadores, fizeram que toda esta abundância cultural se explicasse desde o ponto de vista da demonologia, que no século XVI é talvez, a ciência teológica mais importante, e em que a Idolatria era a via de acesso para encontrar o demônio.

islam, que se abrió espacio con sus conquistas militares en el territorio reconocido habitualmente como Oriente Medio o Próximo. Juan, nacido en una familia cristiana rica, aún joven asumió el cargo —quizá ocupado también por su padre— de responsable económico del califato. Sin embargo, muy pronto, insatisfecho de la vida de la corte, escogió la vocación monástica, entrando en el monasterio de San Sabas, situado cerca de Jerusalén. Era alrededor del año 700. Sin alejarse nunca del monasterio, se dedicó con todas sus fuerzas a la ascesis y a la actividad literaria, aunque no desdeñó la actividad pastoral, de la que dan testimonio sobre todo sus numerosas *Homilias*. Su memoria litúrgica se celebra el 4 de diciembre. El Papa León XIII lo proclamó doctor de la Iglesia universal en 1890.” Benedicto XVI, Audiencia general do dia 06 de maio de 2009. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090506_sp.html Acesso em 26 agosto 2014.

¹⁶⁶ Semelhante à idolatria dos Caldeus e Gregos, a diferença para São João Damasceno está em que os egípcios agregaram os animais para render culto.

¹⁶⁷ ACOSTA, op. Cit., p.257.

Para Bernard e Gruzinski : “El concepto de idolatría permite pensar a la vez lo universal y la diversidad de las culturas, incluso explicarlo aduciendo tanto la proliferación de las lenguas como las astucias perversas del demonio”¹⁶⁸.

Já para Laura de Mello e Souza:

A demonologia surge, assim, como muito mais do que um conjunto de tratados referentes à perseguição de bruxas, e se espraia por outras obras além dos manuais de feitiçaria, sendo possível destacar uma demonologia em sermões católicos, nos textos de pregação protestante, enfim, em toda a produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza do continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes.¹⁶⁹

Como pode ser concluído de acordo com a citação de Souza, a ameaça diabólica não tem como berço a América ou seus povos nativos, esta historiadora dialoga com o que expõe Duviols, Gonzalez, Bernard e Gruzinski.

¹⁶⁸ BERNAND, C.; GRUZINSKI, S.; op. cit. P.46.

¹⁶⁹ MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico. Demonologia e colonização século XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.25.

Capítulo 2. Agostinianos, Jesuítas e o diabo.

2.1 O diabo peninsular.

Até aqui observamos que o diabo é imposto neste continente e não resulta ser um refugiado (como se acredita) que surpreendeu com sua presença aos ibéricos. Noutras palavras, esta diabolização da terra recentemente descoberta é introduzida pelos conquistadores no intuito de torná-la cognoscível e susceptível às leis espanholas, de caráter eclesiástico ou monárquico.

O demônio cristão é um ser desconhecido para os índios, assim como é também o Cristo, a Bíblia, o Gênesis e os sacramentos. Então, quem é este demônio introduzido pelos evangelizadores espanhóis e pelas ordens religiosas? Ele é o resultado dos novos tempos que a Europa vivenciou, ele surgiu como uma necessidade de aglutinar em torno da Igreja, um rebanho ameaçado pela insurreição de religiosos descontentes ou críticos da política vaticana, também, seu (re)aparecimento provém de um processo de fratura cultural do mundo europeu, passando de tradições medievais para novas, humanísticas renascentistas.

[...] O novo contexto renascentista e seu peculiar percurso histórico se ressentiam ainda, inicialmente, de uma recente e importante ruptura: o fato é que com o ocaso do geocentrismo e, posteriormente, com o delinear-se das descobertas geográficas americanas e da Reforma protestante, realizou-se uma profunda (e insanável) fratura em relação ao mundo herdado da Idade Média. A troca de símbolos que se realiza nessa época torna-se emblemática dessa ruptura: em contraposição à “missão” de libertar o Santo Sepulcro (a centralidade simbólica do cristianismo medieval representada por Jerusalém), impõe-se (gradativamente, lembrando os objetivos iniciais das navegações de Colombo) a necessidade de contrastar, em toda a superfície terrestre, um multiforme e imprevisível inimigo: o Demônio¹⁷⁰.

A “missão” na citação de Agnolin se enquadra dentro do espírito das cruzadas, que se manteve viva e presente na mentalidade dos religiosos europeus não necessariamente pela esperança numa reconquista da Terra Santa, mas pela conquista do Novo Mundo. Este espírito de cruzada não surge espontâneo pela potência das culturas e

¹⁷⁰ AGNOLIN, Adone. **Catequese e Tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII**, In: MONTERO, P. (org.). **Deus na Aldeia missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p.144.

divindades que habitam a América, mas sim pela transposição do inimigo supremo, aquele que utilizava as vestes mouras ou judias, o multiforme demônio¹⁷¹. Sobre isto, Ricardo García-Villoslada, S.J., autor do livro biográfico “Santo Inácio de Loyola”¹⁷², afirma que o espírito de cruzada se manteve vivo entre os espanhóis graças à conquista de Granada no mesmo ano do descobrimento das novas terras ultramarinas. Este fato impulsionou e estendeu este pensamento às novas conquistas, como dito anteriormente, transportando o inimigo a estas terras num ímpeto *religioso-militarista* combinado entre os setores clericais e laicos, em que o catolicismo é o “único cimento da unidade espanhola”¹⁷³.

Os missionários que para esta terra peruana se aventuraram, não conseguiram visualizar um perigo diferente que o do Maligno. Não precisaram chegar ao novo continente para conhecê-lo, pois o contendor é amplamente e desde tempos imemoriais, conhecido¹⁷⁴.

...Tened siempre mis amados padres delante de v.ros ojos la obra de tan gran / servicio de dios a que bays a comencar y aquel demonio [[v]] n.ro adversario se a de Esforçar a pertubaros mirad q. no le quierais dar lugar resistadle y si alg.o no lo resistiere vos q. sp.uales estis instruite illum in sp.u lenitatis¹⁷⁵

Analisando a religiosidade espanhola e baseando esta tese numa região de colonização castelhana (Peru), a visão do diabo que descrevemos é particularmente espanhola, e está diretamente relacionada ao sentir religioso do povo hispânico. É por isto que resulta importante entender assim, como o diabo chegou ao Peru pelos espanhóis, como os espanhóis se “*encontraram*” com ele e conviveram com ele.

Este sentimento religioso na Espanha tem origem comum ao próprio surgimento do projeto-nação espanhol, aos primórdios de um controle diferente daquele imposto pelos romanos e sua relação com a Igreja; e conseqüentemente com o diabo.

¹⁷¹ Sobre a transposição do mouro e do judeu ver “**A Conquista da América. A questão do outro**” de Tzvetan Todorov, no capítulo “Cortés e os signos”, especificamente na página 156.

¹⁷² GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p.40.

¹⁷³ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1997, p.87. Uma leitura que pode ser observada é que o *não-católico*, seja na Europa ou na América, era indesejável.

¹⁷⁴ Logo, o demônio pode representar uma ponte epistemológica para fazer o exercício de alteridade.

¹⁷⁵ SAN PEDRO, Fray Juan de. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú**. (Manuscrito del Archivo de Indias). Málaga: Editorial Algazara, 2007, pp. 152-153.

Segundo Francisco J. Flores Arroyuelo, o reino visigodo ao reviver as tradições romanas de cultivar deuses pagãos, participar do teatro e de cerimônias do tipo maniqueístas, propicia um discurso religioso (cristão) da presença do diabo nestes atos de comportamento.

El maniqueísmo, muchas de las corrientes gnósticas, el arrianismo, el priscilianismo...las artes mágicas y supersticiosas, unidas a las costumbres decadentes heredadas de los romanos, habrían de presentar un duro frente común a la auténtica doctrina cristiana. En efecto, constantemente encontramos unidas de una manera íntima la idolatría, la herejía y la magia.¹⁷⁶

Para Francisco J. Flores Arroyuelo, os habitantes ibéricos tem uma relação mais próxima com os santos e com a Virgem Maria, relegando ao próprio Deus e Jesus a um plano secundário. Esta observação é compartilhada por Oscar Calavia Sáez em seu “Deus e o Diabo em terras católicas. Brasil-Espanha” em que o caráter popular das crenças se manifesta nas figuras dos santos e do diabo e não assim necessariamente na de Deus ou Jesus. Para exemplificar o papel secundário do *Pai* e do *Filho*, se relatam situações de possessos que ao aproximar-se ao túmulo de um Santo curavam-se após estrebucharem e babarem, interpretando desta forma a fuga do demônio (ou espírito maléfico) derrotado pelo santo em questão¹⁷⁷.

Tanto na visão de Flores Arroyuelo como na de Calavia Sáez, podemos observar o triunfo dos Santos, herança pagã assimilada pelos Visigodos e logo depois pelos espanhóis, por sobre um cristianismo mais teológico e doutrinário da Igreja Católica.

Calavia Sáez indica que o cristianismo, nestes primeiros momentos na península, se expande para os campos, diabolizando o paganismo que é obrigado a refugiar-se nas florestas, nos sertões, onde estes dois últimos lugares são o reduto de fugitivos das fazendas, de bandidos, de antissociais¹⁷⁸. É nesta situação de diabolização e desde dentro destas paragens que servem de lar para os bandoleiros, salteadores, que aparece um santo,

¹⁷⁶ FLORES ARROYUELO, Francisco J. **El Diablo en España**. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p.14.

¹⁷⁷ Esta importância dos santos também será observada (importada ao) no Peru em detrimento da própria figura de Deus e Jesus.

¹⁷⁸ Jacques Le Goff trata deste assunto das florestas como recônditos misteriosos, moradia de foras da lei tanto no plano terreno como do celestial, num capítulo chamado “Estruturas espaciais e temporais (séculos 10º - 13º)” apartado “Clareiras e Florestas” da sua obra **A civilização do ocidente medieval**.

São Millán, um eremita surgido do *interior* do mundo diabólico; uma figura e uma conjuntura carregada de alegorias próprias da península.

Para Calavia Sáez, a criação do Santo (São Millán particularmente) e do Diabo “amplia [...] o domínio simbólico da Igreja. A possessão diabólica, nessa situação de contato religioso, significa paradoxalmente uma conversão. A pessoa é controlada por uma entidade sobre a qual a Igreja e seus santos têm por sua vez controle”¹⁷⁹. Ele afirma que é uma relação de cooptação e deixa de manifesto a utilidade para a Igreja desta relação.

Deste grau utilitarista, também faz eco Flores Arroyuelo, ao referir-se à familiaridade que os mesmos religiosos – independente do clero – davam ao diabo na vida da sociedade espanhola: “Realizada la configuración dogmática del diablo, solo quedaba evidenciar su presencia en todos los actos del hombre y propagar los máximos avisos y los máximos socorros que estaban al alcance de los fieles cristianos”¹⁸⁰.

Esta familiaridade foi transmitida com tanta intensidade inclusive ocupando grande parte da vida religiosa dos frades, chegando ao ponto de que a própria surpresa num ser tão poderoso se perdesse ou assimilasse. Isto reforça a colocação do encontro com o Diabo na América e a falta de surpresa dos religiosos ao encontrá-lo.

Contrário a esta última argumentação, Robert Muchembled afirma que “o medo do demônio se intensifica, levado pelo agressivo realismo dos sermões e das descrições artísticas”¹⁸¹. Cabe fazer a ressalva que, enquanto Flores Arroyuelo e Calavia Sáez descrevem uma situação eminentemente espanhola e emoldurada a partir do século V, Muchembled traz –nesta afirmação– uma visão demonológica dos países baixos, protestante e do século XV¹⁸². Porém, em ambos os casos, os autores apresentam uma

¹⁷⁹ CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Deus e o diabo em terras católicas. Brasil – Espanha**. Taubaté: GEIC, 1999, p.22.

¹⁸⁰ FLORES ARROYUELO, op. cit., p. 26.

¹⁸¹ MUCHEMBLED, op. Cit., p.44.

¹⁸² Sobre isto, Jean Delumeau indica que nos séculos XVI e XVII (finais e começo respectivamente), o anticristo e o império do seu terror, foram amplamente difundidos pelos protestantes e não por toda a cristandade como nos séculos anteriores. Ele realizou um levantamento sobre as obras escatológicas (em alemão) da época chegando à conclusão que de 89 obras deste tipo, só uma foi redigida por um católico. DELUMEAU, op.cit., p.349.

postura da Igreja (cristianismo e protestantismo) muito rígida na abordagem do diabo, quase um interesse estratégico na proliferação do inimigo.

Nesta postura, a Igreja, através de alguns dos seus representantes ou aliados como o grupo relacionado à intelectualidade, utilizou a literatura para contar histórias dos demônios, aproximá-los dos cidadãos, chegando ao cúmulo de ridicularizá-los, apresentando-os como seres desbaratados, estabados, desajeitados pela competência dos santos.

Por exemplo, ao tentar botar fogo em São Bráulio quando este dormia, as chamas viraram e queimaram os demônios chamuscando-lhes a pele, os cabelos e os pelos e numa reação bizarra se acusaram mutuamente de que um deles teria feito o mal com o resto. Neste instante o Santo acorda e dá risada da situação. É a própria familiaridade de Satanás que provocou que as pessoas não sentissem terror frente a sua presença. Até resultava ser uma ajuda ao próprio homem como elemento (quase) terapêutico, pois o homem sempre o derrotava, situação que denota também um erro na estratégia de apresentar um demônio maléfico.

Toda a angústia relacionada ao demônio da modernidade foi criada pela Igreja com a modelação definitiva do inimigo de Deus, que como tal devia estar um patamar abaixo do Criador, mas muito acima dos homens. Estes devem sofrer, devem apavorar-se, devem cair na tentação e confessar que foi a obra do diabo quem os manejou à sua vontade, pois a partir desta confissão é que a Igreja iria atuar com todo o rigor no salvamento da alma e na punição da frágil carne. Caso contrário, tanto a alma como a carne sofreriam pela eternidade os martírios no fogo do inferno. É o ato da confissão do pecado que possibilitará o perdão de Deus libertando-os pelo fogo purificador e assegurando a vida eterna.

A violência como elemento de poder é teatralizada e apresentada àqueles que não têm o poder. Como vemos, a Igreja corrigiu com enfática força sua indecisão de enfrentar as tradições pagãs europeias. Agora o diabo é multiforme, é um animal que se representa nas fronteiras da religião cristã e do paganismo europeu: serpente para os

primeiros, dragão para os segundos; bode para uns e Pã para os outros; animais diurnos e animais noturnos.

Os primeiros demônios espanhóis são maléficos e ardilosos, é sua natureza. Mas resta a ideia de que não são capazes de superar a inteligência e a astúcia dos homens, bons cristãos, criaturas de Deus. Segundo o estudo de Jose Ramón Busto Saiz ¹⁸³, apesar da figura do demônio estar imersa num processo sincrético que vai dando forma a sua essência, ele não pode obviar que o demônio (no singular ou plural) também possui uma carga semântica.

O levantamento que realiza da palavra grega “*daimon*” ou “*daimonion*” (no diminutivo) o leva a compreender que o termo faz referência a uma potência sobre-humana, sem chegar a uma conclusão se se trata de uma “boa” ou “má” potência. No âmbito religioso grego, segundo este autor, se lhe atribui uma das características que o precede quando pensamos nele: “*un mal espíritu*”¹⁸⁴, mas ainda não necessariamente o inimigo de Deus. É o espírito ruim de um homem morto violentamente e que resiste a abandonar a terra, e na perturbação que o move provoca danos aos vivos.

Assim também, na realidade peruana nós encontramos com o *Zupay* (ou *Supay*), que segundo cita Duviols, o *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomé de 1560, este *Zupay* era também um “*ángel, bueno o malo*”; um “demônio o trasgo de casa”.

Noutras palavras, não é possível observar unicamente as características que definiriam ao demônio cristão. Isto só foi estabelecido quando a ideologia dos catequizadores instalou-se nas terras novas e iniciou uma mestiçagem cultural com os povos locais¹⁸⁵.

¹⁸³ BUSTO SAIZ, José Ramón. **El demonio cristiano: Invariantes** In: PINO DÍAZ, Fermín del. (coord.) **Demonio, religión y sociedad entre España y América**. 2002.

¹⁸⁴ BUSTO SAIZ, op. cit., p.24.

¹⁸⁵ Acreditamos importante destacar o conceito de mestiçagem utilizado nesta dissertação em detrimento de hibridização, por exemplo. Entendemos e utilizamos a mestiçagem desde a perspectiva proposta por Gruzinski em “O Pensamento Mestiço”, onde o autor estabelece a diferença entre os conceitos anteriores. Para ele, mestiçagem designa “as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes [...]. Quanto ao termo “hibridação”,

Esta utilização do *Zupay* é o efeito do entendimento e apropriação dos signos religiosos andinos, para logo utilizá-los e dominarem, como Todorov¹⁸⁶ descreve o sucedido na conquista do México por parte de Cortés e a relação com Montezuma e os signos astecas. Stuart Clark também amplia o olhar para este processo, chamando a atenção para uma possibilidade de mestiçagem, através da associação de inversos, em que se aprecia uma luta constante neste mundo em desequilíbrio. Ele escrutina o mundo moderno e os discursos que são sugeridos pelos clérigos, pelos políticos e que se replicam na arte.

São discursos que afirmaram que o mundo era mantido em contrapeso com seu contrário: Bem/Mal; luz/sombra; justiça/injustiça; Deus/diabo, este último imitando a obra divina, e de alguma forma também, apropriando-se de um lugar, de uma posição que não lhe corresponde. Era o macaco de Deus para os religiosos, atuando livremente por meio das idolatrias e rituais encontrados na América.

Estas alocações procuraram seus argumentos desde a questão bíblica do casal primogênito, as relações homem/mulher, pai/filho, até questões eminentemente políticas como reforma e contrarreforma. Ele aprofunda este assunto que desemboca na apropriação cultural, por via dos enfrentamentos políticos e religiosos na Europa moderna, “a

aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico [...] e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos”. GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p.62. Outro autor que contribui com um conceito pertinente a esta dissertação é Roger Chartier, que tomando as ideias de Nathan Wachtel sobre aculturação, a explica desde a perspectiva americana da conquista na sua forma política e religiosa e também amplia o conceito. Ele diz: “La aculturación se define en primer término como la imposición de un nuevo sistema de representaciones que debe anular y hacer desaparecer creencias y conductas antiguas. Pero hay que agregar que el concepto de aculturación no fue entendido sólo en este sentido de imposición (en el caso de Wachtel, en el de Gruzinski y en el de la religión popular), sino también como aculturaciones recíprocas, si bien este último caso no implica una igualdad en el proceso pues persiste un poder económico, político, militar y eclesiástico frente a los vencidos. [...] Así pues, aculturación recíproca no significa igualdad, sino que el vencedor debe aceptar y negociar con lo que sobrevive de la cultura derrotada, anulada, pero que no lo es nunca de manera absoluta. [...] Es una negociación que puede ser más o menos abierta, que puede generar equilibrios o rechazos, pero que funciona siempre en las relaciones culturales. CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e historia**. 2.ed.México D.F.: FCE, 2000, p.160-161.

¹⁸⁶ Para ver mais sobre esta apropriação do signo em Todorov. Livro A conquista da América em seu capítulo chamado Conquistar.

linguagem dos contrários”¹⁸⁷, em que novamente o pragmatismo é chave mestra, ferramenta principal para a compreensão do outro.

Dentro do plano ilustrado ou erudito peninsular, do qual os clérigos –também– são parte, a demonologia espanhola e os demonólogos deste lugar acreditaram na existência de uma sociedade paralela e de uma Igreja demoníaca também paralela e submersa. O folclore local conta histórias do próprio demônio dando cátedras nas cavernas ou florestas para ensinar magia e atos de necromancia. É deste lugar e desde as profundezas da sua Igreja que brota o conhecimento do diabo e é injetado na alma e no corpo dos hereges, mouriscos e de até filósofos.

No caso destes últimos, por suas opiniões e pensamentos racionais serem heréticos, só a magia podia dar-lhes forma. Os clérigos *intelectuais* têm dificuldades para lidar com questões que fogem a sua compreensão, um mouro, um gentil que saiba assuntos relativos aos cuidados da saúde e que não saiba ler fluidamente (ou não saiba de fato), de onde teria tirado seus conhecimentos? A resposta era imediata, através do diabo e o que ele praticava era bruxaria. Este hábito de atribuir o incompreensível ao demônio será confirmado pelo dominicano Diego Durán quando evidenciou sua decepção¹⁸⁸ na dificuldade de compreender o nahuatl. Neste sentido e sobre os enganos do diabo.

[...] a “multiformidade” assumida por este inimigo do gênero humano nas vestes dos antagonistas tradicionais, heréticos e “mouros”, juntavam-se agora as novas ameaçadoras aparências sob as quais ele se manifestava através das numerosas espécies de protestantes e do multiplicar-se, vertiginoso, das diversidades (só progressivamente e muito gradualmente reconhecidas como culturais) que, aos poucos, entram a compartilhar o espaço do consórcio humano.¹⁸⁹

Nesta citação, uma referência clara, também, às novas descobertas geográficas e ao encontro de novas gentes interpretadas como ameaça, logo, como o próprio demônio ou seus aliados.

¹⁸⁷ CLARK, Stuart. **Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna.** São Paulo: EDUSP, 2006, p. 88.

¹⁸⁸ RICOEUR, op. cit., p.64. Ricoeur utiliza o conceito *paralísia* para definir este sentimento de decepção que Durán sofre. Esta paralísia é criada pela relação entre o traduzível e o intraduzível.

¹⁸⁹ AGNOLIN, op. cit., p.144.

É a experiência do jesuíta Martín Del Rio, homem do século XVI, espanhol e demonólogo, quem atribuía o (re)surgimento da magia ao “aluvión sarraceno”¹⁹⁰ e que esta *arte* se massificava devido à debandada de heréticos uma vez derrotado o paganismo pela obra do Senhor e sua Igreja. Satanás utiliza sua principal arma: o conhecimento, a sabedoria; ela transgride, é subversiva e perigosa; a ciência é diabólica. Para Luis Díaz G. Viana “Satán contraatacaba con todas sus armas y la sabiduría resultaba tan poco de fiar como la ignorancia, si no iba acompañada de la fe”¹⁹¹.

Continuando com o diabo na Espanha, o assunto *magia* dentro da demonologia tem sido amplamente estudado para discernir a lógica da bruxaria e da perseguição às bruxas e bruxos. Também tem contribuído enormemente ao imaginário local e ao desenvolvimento artístico.

Reuniões de bruxas chamadas *Aquelarre* na língua basca (uma região da Espanha rica em folclore e histórias do diabo), um tipo de Sabbath, foi imortalizada pela literatura e pelas artes. Este é um ritual em que se mostra como um elemento central o *cabrón*, figura que é uma das tantas representações do demônio, rodeado sempre por mulheres oferecendo-lhe, segundo o que as tradições folclóricas contam, crianças para alimentar-se.

Outro tipo de reunião é aquele que acontece na região de Salamanca, onde o diabo ministra aulas magistrais de feitiçaria, bruxaria ou ensina algum tipo de arte, principalmente musical, dentro de uma caverna¹⁹². Esta presença do demônio era tão real e ameaçadora que o próprio acontecimento era conhecido, divulgado e perseguido pelas autoridades, ao ponto de clausurarem a entrada a uma caverna onde se acreditava que estas reuniões aconteciam.

¹⁹⁰ VIANA, Luis Dias G. **El diablo en la universidad: La tradición erudita de la magia**. In: PINO DÍAZ, Fermín del. (coord.) **Demonio, religión y sociedad entre España y América**, 2002, p.44

¹⁹¹ VIANA, op. cit., p.48.

¹⁹² Tradição que se exportou até a América, onde o diabo substituiu as cavernas pela proteção de frondosas árvores – como, por exemplo, no Chile é o caso da figueira – e da escuridão da noite e onde seu aparecimento se deva em datas mágicas como na noite de São João.

Ginzburg é um estudioso das manifestações folclóricas dos séculos XVI e XVII, especialmente na península itálica, mas que por uma forma de confluências culturais na Europa moderna podemos observar também na Espanha. Ele relata em “Os Andarilhos do Bem” que o culto, o douto europeu (nesta dissertação “o espanhol”), o clerical, como observado até aqui, interpretaram a partir dos seus códigos e unicamente pelos seus códigos, somando-se a este entrave, as características linguísticas¹⁹³ do restante da população.

Assim, aqueles que praticam sua cultura e respeitam suas crenças, são observados como uma “*excrescência irracional*”¹⁹⁴ que devem adaptar-se ao modelo dominador ou desaparecer por completo pela violência da ordem, o modelo ou ordem que Bakhtin chama de cultura oficial¹⁹⁵.

É a mesma lógica que Michel de Certeau expõe quando indica que estes grupos sociais doutos e economicamente poderosos, construtores da história instauram verdadeiras “*cruzadas para os desertos do mundo rural*”¹⁹⁶, um lugar natural e selvagem, controlado pelo poder proveniente do inferno. É o caso das interpretações teológicas dos atos, atividades e costumes populares que provém do campo (e se instalam na cidade), resultando num enfrentamento constante da tradição cristã culta e do folclore popular (a questão da inversão de Clark ou a circularidade de Bakhtin).

É esta lógica que se exportará ao novo continente, onde o camponês, como figura de crenças esdrúxulas e fantasiosas criadas pelo Maligno, foi substituídos pelo indígena, onde seus deuses, *huacas* ou malquis serão o sinônimo do demônio e sua obra. A tal ponto chegou a transferência europeia a terras americanas, que as reuniões demoníacas tratadas como o *Aquelarre* também foram observadas nestas latitudes, assim como o

¹⁹³ GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.148.

¹⁹⁴ Ibidem, p.118

¹⁹⁵ BAKHTIN, op.cit. p.83.

¹⁹⁶ CERTEAU, op. cit., p.187. Neste ponto, o autor se aproxima de sobremaneira à ideia sobre a evangelização do campo espanhol, lar do demônio e de seus bruxos, e lugar onde nascem os santos, que foi descrito nas páginas 25 e 26 desta dissertação.

costume espanhol da utilização dos santos na luta contra Lúcifer, e o aparecimento de bruxas.

2.2 Os contextos históricos do nascimento de Agostinianos e Jesuítas.

A presença de religiosos de diferente procedência, seja social ou monacal, foi parte dos processos de conquista da América andina. Predicadores e franciscanos, os primeiros a chegar junto com os conquistadores, abriram o caminho para que outras ordens religiosas também se deslocassem até as terras do *Tahuantinsuyo*. A escassez de mão de obra clerical e a laboriosa tarefa fizeram imprescindível a presença destes religiosos para dar ao cristianismo – e ao Papa e ao Rei – novos fiéis e súditos, tal como foi parte do plano original de Colombo na sua travessia ultramarina.

Agostinianos e Jesuítas também chegaram para evangelizar, converter, cristianizar e dogmatizar uma população extensamente distribuída num território mais amplo que o europeu e totalmente desconhecido. Os métodos utilizados por estas ordens foram diferentes, pois estes se desenvolveram ao longo de uma história diferente que se manifestou a partir das fundações das duas Ordens, em que o traço em comum na evangelização peruana foi a utilização de um discurso demoníaco para conseguir seus objetivos.

2.2.2 Agostinianos.

Os agostinianos formalmente surgiram no século XIII, numa Europa onde se renovavam as crenças milenaristas e messiânicas defendidas por grupos que de alguma maneira estavam à margem da postura católica sobre estes assuntos.

Nasceram para fortalecer a Igreja entre a população carente e mais exposta a estas ideias de justiça social e prazer mundano e em que, segundo Delumeau “A hierarquia

[...] passou a suspeitar dos anúncios escatológicos dificilmente controláveis que só podiam desestabilizar os fiéis e debilitar a autoridade do magistério”¹⁹⁷.

Um exemplo disto aconteceu com a cruzada dos pastorinhos, que percorrendo a França cometeram excessos contra a propriedade privada e eclesiástica, sempre apoiados nestas ideias milenaristas. Assim sendo, esta ordem agostiniana atuou sob três aspectos indistintos:

-A pregação¹⁹⁸;

-A direção espiritual das massas;

-A piedade.

A prédica nas igrejas, nas praças públicas, a organização de sermões para melhorar a educação religiosa dos fiéis, tanto de pobres como daqueles de situação econômica acomodada, o que significava também um melhor nível cultural. Sobre os sermões, acreditamos que se atingiu plenamente o sentido da sua existência em contra dos pensamentos que incomodavam à Igreja (milenaristas e messiânicos).

Para Marcel Pacaut, esta ordem com estas estratégias obteve resultados bastante limitados em relação às conversões, mas não assim sobre as heresias que somadas a outras ferramentas (violência) deixaram de se estender¹⁹⁹.

Os ermitões de Santo Agostinho, como ordem mendicante secundária que nasce no esteio de Franciscanos e Dominicanos, surgiu de um grupo de 4 congregações de anacoretas²⁰⁰, somadas a outras pequenas congregações de eremitas da região Toscana (que

¹⁹⁷ DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.31.

¹⁹⁸ Pregação dentro do aspecto contemplativo eremítico. A ordem se funda como a dos irmãos ermitões de Santo Agostinho. Este tipo de pregação inicial transformou-se pela obrigação em sociabilizar o empenho evangelizador nas cidades.

¹⁹⁹ PACAUT, Marcel. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Paris: Armand Colin, 2009, p. 187.

²⁰⁰ Eremitas do Beato João Bueno (Regra de Santo Agostinho de 1225), Eremitas de Santo Guilherme (Regra de São Bento), Ermitas de Brettino (Regra de Santo Agostinho de 1228), Ermitas do Monte Favale (Regra de São Bento).

entre todas estas somaram onze congregações) distribuídos em 4 províncias e sob um geral único, por petição de Alexandre IV (1256).

Esta “grande união”²⁰¹ promovida e formalizada pelo papa Alexandre IV, através da bula *Licet Ecclesiae catholicae* de 1256, teve uma forte influência dos dominicanos²⁰² e do movimento mendicante em geral. Sua organização pastoral e religiosa foi estipulada sob a *Regra de Santo Agostinho*. No plano político, esta união foi necessária dentro de uma reforma na vida religiosa da Igreja, para concentrar estes pequenos grupos que surgiam dentro do movimento mendicante.

O crescimento dos agostinianos observou-se com o aumento das suas responsabilidades, posses e frades que a finais do século XIII chegaram a 42 províncias, 2 mil conventos e 30 mil religiosos, segundo os números e informações encontradas no estudo de Henry Marc-Bonnet.

Para finais do século XV e início do século XVI em plena atmosfera de Reforma e com o continente americano sendo conquistado e evangelizado, a ordem sofreu o forte impacto reformista ao perder espaço (espiritual e material) nos principados alemães, lugar onde tão rápido tinha-se espalhado logo no início da sua fundação. Também a reforma ao interior da OSA²⁰³ na segunda metade do século XVI com o surgimento dos Recoletos (1588), contribuiu para enfraquecer a presença da OSA nos âmbitos de poder²⁰⁴.

²⁰¹ Acreditamos que é importante esclarecer que a “Grande União” é a formalização da Ordem por meio da unificação de várias obediências a uma grande e única obediência. Mas, segundo o site dos agostinianos no Brasil, este processo foi iniciado poucos anos antes, com a petição de unificação por parte de quatro irmãos representantes de pequenos grupos mendicantes. O site diz: “Ouvidos os quatro irmãos, a Santa Sé, na pessoa do Papa Inocêncio IV, decretou, com a bula *Incumbit nobis*, aos 16/12/1243 a fundação da Ordem e, com a bula *Praesentium vobis*, emitida juntamente com a precedente, definiu a modalidade da união dos mosteiros. Assim, conforme estabelecido, em março de 1244, realizou-se o capítulo fundacional da Ordem sob a presidência de Ricardo degli Annibaldi, cardeal diácono de Sant’Angelo, assistido por dois abades cistercienses, espertos em Capítulos monásticos, para garantir a legitimidade do referido Capítulo.” Disponível em: < http://www.osabrazil.org/raiz_heremitica.htm > Acesso em: 24, dezembro, 2013.

²⁰² MARC-BONNET, Henry. **Histoire des ordres religieux**. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. Henry Marc- Bonnet afirma: “Les Constitutions adoptées à la fin du siècle trahissent une forte influence dominicaine” [...] “surtout pour l’organisation”, p.48-49.

²⁰³ Ordem de Santo Agostinho.

²⁰⁴ A crise da Reforma nas fileiras Agostinianas sentiu-se de maneira diferente se comparada às outras ordens religiosas. Não podemos desconhecer que o próprio “*diabo*” tinha saído dos ermitões agostinianos para romper com a Igreja.

2.2.3 Jesuítas.

Os jesuítas, por sua vez, nasceram no século XVI, especificamente no dia 27 de setembro de 1540, através da bula *Regimini militantis ecclesiae* do Papa Paulo III. Também num momento de crise na Igreja, em que as ideias escatológicas, ou como diz Delumeau, o “milénarismo revolucionário”²⁰⁵, misturou-se com crenças apocalípticas, tomando uma renovada força que obrigou à Igreja, através do quinto Concílio de Latrão de 1513 a decretar o banimento “da pregação de que a vinda do Anticristo era iminente”²⁰⁶ e em que a Reforma protestante tinha assestado um duro golpe à hierarquia da Igreja Católica.

O Sumo Pontífice, um dos principais objetivos deste ataque protestante, segundo o descrito por Clark, foi acusado de ser o Anticristo, inclusive que as pessoas que supostamente tinham sido acometidas por uma desgraça, estavam “afetadas papalmente”, ou que as bruxas “eram as supersticiosas e idólatras, como são todas as papistas” e assim por diante com este tipo de acusações²⁰⁷. Isto possibilitou, na figura dos irmãos da Companhia e na política da chamada Contrarreforma, uma resposta contundente ao cisma religioso.

Em números, os jesuítas até a morte do seu fundador, em 1556, contavam com mil padres distribuídos em doze províncias e cem casas paroquiais. Passaram para quatro mil membros em 1574, distribuídos em dezessete províncias.

Foi um aumento vertiginoso em poucos anos de existência, o que podemos associar também a sua importância meteórica nestes tempos de crise; importância na medida em que é essencialmente uma ordem de missionários que se colocaram como objetivo a expansão do cristianismo e da Igreja em terras distantes para dar ao catolicismo o que ele tinha perdido na Europa.

²⁰⁵ Delumeau, op. cit., p.40.

²⁰⁶ CLARK, Stuart. **Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna.** São Paulo: EDUSP, 2006, p. 438.

²⁰⁷ Ibidem, pp. 668 - 669.

Os padres professores da Companhia realizam um juramento de respeito a três votos que procuram guiar seu comportamento: pobreza, castidade e obediência. Mas também temos o chamado 4º Voto²⁰⁸ que é de obediência ao Papa.

Este último com grande relevância num momento em que a figura do Santo Padre, seu significado e valor, estavam sob o ataque dos reformadores e que ao mesmo tempo – este voto – associou a ordem da Companhia como o “exército” do Papa ou pelo menos lhe deu uma caracterização militar, termo amplamente contestado por Ricardo García-Villoslada²⁰⁹, mas que a própria Bula, mediante a Fórmula do Instituto desta ordem, reforça uma ideia militarista da Companhia²¹⁰.

²⁰⁸ ACOSTA, José de. **De Procuranda Indorum Salute**. Madrid: CSIC, 1987, p.311 (Colección: Corpus Hispanorum de Pace).

²⁰⁹ “Mas o nome de *Companhia* que impôs ao Instituto religioso por ele fundado não estaria dizendo que pretendeu dar-lhe um significado militar? Verdade é que este nome figura nos dicionários modernos com uma grande abundância de significados, entre os quais também o de "unidade orgânica de soldados às ordens de um capitão". Este é um dos seus múltiplos sentidos, não o principal. Pouco importava a Santo Inácio que o Instituto por ele fundado se chamasse Companhia, Associação, Congregação, Sociedade ou de qualquer outra maneira. O que trazia no mais fundo do coração, o que amava, o irrenunciável para ele era o nome de Jesus.[...] Na Paris que Santo Inácio conheceu, *Compagnie* significava o mesmo que Colégio. Na Itália do Renascimento, a palavra *Compagnia* era sinônimo de *Associação, Congregação, Confraternidade*. Ser-me-ia fácil apontar agora 20 irmandades e associações piedosas que levavam o nome de *Compagnia* no tempo de Santo Inácio, a começar pela *Compagnia del Divino Amore*, fundada pelo notário Hector Vernazza para fomentar as obras de piedade, principalmente eucarística, e a assistência hospitalar, estendida rapidamente a outras cidades da Itália; *Compagnia di S. Girolamo della Carità; Compagnia di Gesù* (sodalício leigo de Módena); *Compagnia dei Santi XII Apostoli*, iniciada por Santo Inácio com o fim de colher esmolas para os pobres; *Compagnia della Grazia*, fundada pelo mesmo Inácio para recolher mulheres arrependidas (e ninguém vá pensar que elas recebiam uma educação militar).[...] Não há dúvida de que, naquele ambiente italiano, mal podia ocorrer-lhe outra palavra para designar uma associação religiosa, do que *Companhia*.[...] Quando Santo Inácio e os primeiros jesuítas traduziram oficialmente para o latim os documentos fundamentais da Ordem, não traduziram a palavra Companhia por seus equivalentes militares, v.gr. *Militia, Cohors, Legio, Manipulus*, e sim por *Societas*. De igual forma os ingleses traduzem: *Society of Jesus* e os alemães *Gesellschaft Jesu*, eliminando qualquer sentido militarista”. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola. Uma nova biografia**. São Paulo: Edições Loyola, 1991, pp. 425-426.

²¹⁰ I. Cualquiera que en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz, y servir al solo Señor y al Romano Pontífice su Vicario en la tierra.

II. Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios, bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el Papa, y de los otros romanos pontífices sus sucesores. [...] Y después que, inspirados por el Señor, se hayan alistado en esta milicia de Jesucristo, deben estar preparados, día y noche, ceñida la cintura, para pagar esta deuda tan grande.

V. [...] nos ha parecido oportuno establecer que nadie sea admitido en esta Compañía, si no ha sido probado larga y diligentísimamente. Y cuando se muestre prudente en Cristo, y señalado en doctrina y pureza de vida cristiana, entonces finalmente sea admitido en la milicia de Jesucristo.

2.3 O Humanismo erasmista, os Agostinianos e Jesuítas no Peru: A instalação do discurso demonológico na região andina no século XVI.

2.3.1 A influência de Erasmo.

As influências de Santo Agostinho e de Erasmo²¹¹ na instalação de um discurso do demônio nos Andes são maciçamente utilizadas no século XVI. A ideia agostiniana de uma cidade de Deus se torna real na Idade Media espanhola, principalmente em Castela, nome de uma região que para enfrentar-se aos inimigos do cristianismo se fortifica e se fortalece.

Castela levantou os muros de pedra, que na retórica religiosa serão os muros de uma civilização cristã, de uma urbanidade que é sustentada pelos ensinamentos religiosos contra a barbárie externa a estes muros que constantemente os sitiam e os ameaçam, representada pelos campos (ruralidade) e pelos inimigos de cristo, desenvolvendo, ao mesmo tempo, um espírito de reconquista, de cruzada.

Sendo assim, esta cidade Santa se constrói tanto no plano espiritual como materialmente. Igualmente, com a chegada dos religiosos ao *Tahuantinsuyo* não se reconhece uma realidade diferente em sua totalidade, os mouros são substituídos pelos índios e o diabo é associado aos deuses locais.

A ideia de cidade Santa continua, mas agora se fortalece na figura dos próprios religiosos. Estando inseridos no ideal da civilização cristã e vivendo segundo as obrigações, deveres e direitos de Cristo, os religiosos tinham a missão de expandir a polícia cristã até os

As palavras utilizadas na *Formula* fazem referência constante a uma inspiração, função e funcionamento militar da Companhia: Soldado, militan, alistarse en esta milícia, milícia de Jesucristo. O documento da **Formula do Instituto**, de 1540, está publicado pelos Jesuitas de Aragón, através do seu site oficial. Disponível em: <<http://www.jesuitasaron.es/documentos/formula1540.pdf>> Acesso em: 22 de maio de 2013.

²¹¹ Erasmo que utiliza palavras muito semelhantes às utilizadas por Santo Inácio: militar, armadura, Jesus nosso general, exército etc.

domínios de tudo o que fora, na perspectiva erasmista, abominável²¹² e que se encontrasse além dos muros sagrados.

Porém, a missão nunca foi simples, pois “in many cases, it was equally difficult to distinguish between the physical and the spiritual, and to separate the geographical spaces in which it was easier to live a life of vice from the places that demons inhabited.”²¹³

Assim, a geografia andina entrou no discurso do demônio como domínio da barbárie graças a uma realidade conceitual criada por Erasmo. Utilizando uma linguagem militarista ao modo de Santo Inácio, se interpretou como uma guerra física e não como necessariamente ele propôs, uma guerra espiritual contra os vícios (não assim contra os que estão fora de Deus), contra a traição ao batismo que é descrita por Erasmo como um juramento de fidelidade militar dos homens para com Deus²¹⁴.

As such, spiritual illustrations of the type Erasmus had created could be easily mapped onto conceptual reality. In the Peruvian context, isolated geographical spaces in which indigenous religious customs could and did continue were seen

²¹² É importante referirmo-nos àqueles que utilizaram as ideias de Erasmo para o desenvolvimento do discurso demonológico, pois eles utilizam o que é “abominável” fora da perspectiva de Erasmo para impor suas ideias amedrontadoras. Redden descreve que o abominável na obra de Erasmo são os vícios como: ambição, amor pelo dinheiro, lascívia, raiva, vingança etc. Noutras palavras, pelo que vemos, a luta contra o mal é essencialmente do espírito e no espírito contra vícios (podemos reconhecer uma influência de São Paulo nas cartas aos Coríntios) e o que se traz para a América é a luta contra o diabo, seus enganos e seus servos, neste último caso, os índios e suas crenças, o que leva ao enfrentamento para o militarismo físico. Distancia-se dos cuidados de Erasmo que eram especificamente espirituais, inclusive as armas para estes males foram a oração e o conhecimento para fortalecer o pensamento saudável. Mas a diferenciação entre o espiritual e a influência diabólica nunca foi muito clara e fácil neste momento de tantas ameaças.

Sobre este militarismo, no plano arquitetônico religioso também foi possível apreciá-lo, como um remédio da construção de uma cidade santa que se enfrentava e, ao mesmo tempo, se protegia das hordas malignas. Gruzinski, no âmbito da conquista do México, diz: “A proliferação de conventos-fortalezas, com muralhas de ameias, deu um aspecto francamente militar a essa presença, sem que hoje se saiba ao certo contra qual inimigo –índios ou espanhóis? – os franciscanos procuravam se proteger”. GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.99.

²¹³ REDDEN, Andrew. **Diabolism in colonial Peru, 1560-1750**. London: Pickering & Chatto, 2008, p.17.

²¹⁴ ERASMO. **Enchiridion Militis Christiani**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p.91. Quelle honte, quelle execration quasi universelle du genre humain quand un homme abandonne le roi son chef! Esta traição ao batismo se interpretou também como um confronto real e militar contra os índios, justificado pela apostasia que observavam os europeus por parte dos índios. Quando a proposta de Erasmo foi a de uma luta espiritual contra os vícios tendo como armas principais a oração e a ciência, onde a primeira fortaleceria nossa alma como cidade santa inexpugnável aos vícios e tentações e a segunda fortaleceria nossas opiniões e argumentos “Paul nous ordonne de prier sans relâche (1 Thess. 5, 7) parce qu'il veut que nous soyons toujours armés. La prière pure élève notre désir vers le ciel, une citadelle inaccessible à l'ennemi, la science fortifie notre intelligence par des opinions salutaires, si bien qu'aucune ne doit manquer à l'autre” . Era uma luta individual contra os pecados abomináveis.

as places inhabited by demons, living far beyond the borders of Christianity and relatively unmolested by the waves caused by the Gospel message radiating out from the urban centres.²¹⁵

Marcel Bataillon, através dos seus estudos, reforça e confirma a presença do pensamento erasmista na América. A necessidade reconhecida de oferecer uma forma diferente de evangelização que não confundisse²¹⁶ nem atemorizasse os índios levou a que eminentes figuras religiosas pusessem em prática as propostas de Erasmo.

É o caso de Zumárraga que em cartas enviadas já no final da sua vida aos franciscanos do México, afirma o valor na utilização dos livros de Erasmo na conversão das almas. Reforçando isto com um gesto, um ato muito importante para livrar de toda dúvida seu apreço pelo humanista de Rotterdam, a doação dos seus livros para o trabalho dos padres no México.

O erasmismo evidente na América não foi fruto ou resultado de um ato de vontade súbita ou infundada dos religiosos, foi pelo contrário, a extensão de uma mudança que já vinha acontecendo na Espanha desde a publicação dos livros de Erasmo pelos anos de 1524-1525. Os padres franciscanos, principalmente, se abriram à observação destas propostas de como ser católico. Os dominicanos, pelo contrário, foram críticos ferrenhos desta potencial heresia e os jesuítas, na própria figura do seu fundador se mostraram abalados por estas propostas revolucionárias na religião.

O próprio Bataillon não afirma plenamente que Santo Inácio abraçasse o cristianismo paulino como proposto por Erasmo, mas parcialmente ele atribui a influência do humanista na companhia de Jesus. Muitas coincidências, muitos fatores levam a pensar que os jesuítas foram marcados profundamente pelo Enquiridion.

²¹⁵ RIDDEN, op. cit., p.17.

²¹⁶ “Puede sospecharse para los intrépidos “evangelistas” que emprenden la cristianización de los indios, todo lo que sea fomentar la devoción de la Virgen y de los santos tal como corre entre “cristianos viejos” encierra un peligro de confusión con la anterior idolatría, y de ofuscación de lo fundamental, que es obediencia a la ley de Dios, conocimiento del pecado y fe en la redención por la sangre de Cristo”. BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España**. 2.ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1966, p.826.

Bataillon resgata um fato da vida de Santo Inácio, “[...] Íñigo era estudante en Alcalá de Henares en el momento en que el Enquiridion estaba haciendo furor, y muchísimas personas, entre ellas su propio confesor, un sacerdote portugués llamado Miona, le aconsejaban que lo adoptase como manual”²¹⁷. Frente à negativa de Inácio a esta proposta, pois “no faltaban libros de autores indiscutidos, y que él quería atenerse a ellos”²¹⁸, o biógrafo do fundador da Companhia citado por Bataillon, Pedro de Ribadeneira, S.J., afirma que:

Pero la tradición de los jesuitas es un poco turbia a este respecto [pues se] admite que el fundador de la Compañía trató de leer el Enquiridion obedeciendo el consejo de su confesor, pero que abandonó su lectura al darse cuenta de que “se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriarse la devoción”.²¹⁹

Erasmus propunha uma forma de ser cristão que colidia com o ser católico, a heresia transparecia e atormentava ao fundador da Companhia lendo esta obra, ele próprio e seu grupo tão próximo do poder eclesiástico, não poderiam aceitar – explicitamente – tal proposta.

Existiu uma influência erasmista nos irmãos eremitões de santo Agostinho, na América? Difícil afirmar plenamente isto, mas ao pensarmos sobre o Erasmo de passado agostiniano, e ao sabermos da integração da OSA ao trabalho evangelizador sob a guia dos franciscanos no México, gera-nos uma dúvida sobre esta possibilidade.

É possível que isto possa ter acontecido? É plausível, sobretudo ao pensarmos sobre a influencia do humanista de Rotterdam – de forma “prudente”²²⁰ – na ordem de Zumárraga. Segundo o fr. Santiago Alcalde de Arriba, OSA.

Para los agustinos otra dificultad, fue la falta de experiencia misionera. La Orden de San Agustín, no tenía tradición misionera evangelizando “pueblos paganos”, como la tenían los franciscanos y dominicos. La evangelización de América fue por lo tanto para ellos primicia misionera.²²¹

²¹⁷ BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España**. 2. ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1966, p.212.

²¹⁸ BATAILLON, Ibidem, p. 212.

²¹⁹ BATAILLON, Ibidem, p. 212-213.

²²⁰ GRUZINSKI, Serge. **La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)**. México D.F.: FCE, 1994, p.74.

²²¹ DE ARRIBA, Santiago Alcalde. **Los catecismos de los agustinos en la primera evangelización de América**. Disponível em <

Esta influência foi principalmente no relacionado às imagens e à lógica indígena sobre as mesmas. Como substituir, perseguir e destruir imagens, com imagens?

Segundo o fr. Santiago Alcalde de Arriba, OSA, “Hay diferencias entre la forma de catequizar de los agustinos de Nueva España y de los del Perú, pero no son sustanciales”²²². Segundo o mesmo religioso, estas diferenças não substanciais foram a da utilização do culto à virgem, que no Peru foi muito mais promovido e usado com fins evangelizadores (entendendo com isto, a própria imagem da virgem). Já no México, as imagens não foram aliadas no processo catequizador inicial. Por uma parte existiu uma moderação erasmista na visão sobre as imagens e a estratégia mexicana, na qual, os agostinianos inexperientes na missão estiveram sob certa influência franciscana; no Peru, e mais autônomos graças aos trabalhos realizados na Nova Espanha, as imagens voltaram a ser utilizadas amplamente nos trabalhos andinos.

2.3.2 O pensamento agostiniano.

A influência de Santo Agostinho nesta realidade americana do século XVI nasce com os dois princípios que guiaram este Santo em sua vida espiritual, os mesmos que segundo o fr. Hans van der Berg, OSA, séculos depois seriam adotados pela Ordem: “Servir a la Iglesia donde ella lo necesitara, y la convivencia entre hermanos”²²³. Agostinho se chamava a si mesmo, segundo o padre van den Berg “servidor de los servidores de Cristo” e hizo del servicio a la Iglesia y de la atención de sus necesidades el centro de sus pensamientos y de sus actividades”²²⁴. Este foi o espírito que trouxeram os agostinianos quando chegaram ao novo continente em 1533, no México, guiados por um forte sentimento de servir à Igreja, de missão e de educação, o que os levou imediatamente a

http://www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/SA_catecismosagustinianos.doc > Acesso em: 19 agosto 2014, p. 8.

²²² DE ARRIBA, Idem, p.9.

²²³ VAN DEN BERG, Hans. **La Orden de San Agustín en Bolivia**. In GARCÍA, Joaquín (compilador). **Los Agustinos en América Latina. Pasado y Presente**. Trujillo: Secretaria General de la Organización de Agustinos de Latino América, 1995, p.57.

²²⁴ VAN DEN BERG. Ibidem, p.57.

procurar pelas almas dos índios nas regiões mais remotas e de mais difícil acesso do lugar, e assim *encontrar aquele que se tinha perdido*²²⁵.

Também porque o ser agostiniano significava estabelecer uma relação com o meio-ambiente desafiador que eram os sertões, eles eram ermitões, contemplavam a vida espiritual e ofereciam em sacrifício esta forma de relacionar-se com um mundo cheio de tentações.

A procura por novos cristãos longe dos centros urbanos era uma prova a ser enfrentada e vencida pelos irmãos da ordem. No caso mexicano “la anacoresis individual se mencionó constantemente al hablar de los misioneros que se lanzaban a la evangelización de los indios de las sierras”²²⁶, da mesma forma como aconteceu poucos anos depois no Peru. De igual maneira, eles como outros evangelizadores do período acreditavam que

los verdaderos civilizados se encuentran en las ciudades; alrededor de las ciudades están los campesinos, que tienen menos cultura que los ciudadanos. Los que viven más allá de los campesinos (en bosques, montañas u otros lugares inhóspitos) no tienen cultura: son bárbaros o salvajes.²²⁷

Os irmãos agostinianos enfrentaram-se desta forma a penúrias pelo estabelecimento da cidade de Deus nas terras americanas, uma cidade que necessitou resguardar-se levantando os muros da Religião contra as idolatrias e enganos do maior inimigo de todos, o diabo, que se escondia e protegia-se nos ermos²²⁸ destas desconhecidas terras.

²²⁵ É constante a referência sobre o encontro daquele que se tinha extraviado na obra *Confesiones de San Agustín*. Nesta referência, relacionado aos índios, essencialmente bons, mas que as tentações do demônio os tinham perdido. AGUSTÍN, Santo. **Confesiones**. Madrid: BAC, 1986, p.244.

²²⁶ RUBIAL GARCÍA, Antonio. Hortus eremitarum. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos. **Anales del instituto de investigaciones estéticas**. México, número 92, 2008, p.86.

²²⁷ RUBIAL GARCÍA, Ibidem, p.58. Não deixa de ser uma visão encaixilhada na mentalidade europeia que reconhece uma diferença entre urbano e rural. Afirmamos anteriormente que na América andina não se tem a noção de uma ruralidade. A vida acontece nas cidades ou fora destas, mas não por isto se determina como “rural” o que esta fora das primeiras (próximo do entendimento que se conhece no Velho Mundo).

²²⁸ Lugares essencialmente fora do âmbito institucional.

Ao Peru, eles são enviados por petição de Carlos V, que solicita ao Padre Geral Jerónimo Seripando (OSA), missionários que se estabelecessem nas terras incaicas²²⁹. Desde o México, o padre Agustín de la Santísima Trinidad, empreendeu a viagem para preparar a chegada massiva da ordem.

Ele chegou ao Peru em 1548, mas não conseguiu ver os primeiros doze agostinianos que se instalaram neste país. Desta forma, a fundação da cidade Santa agostiniana iniciou-se, como bem se poderia esperar de uma ordem de eremitãos, nas distantes terras de Huamachuco²³⁰ e não nas facilidades outorgadas pela cidade de Lima ou Cuzco, segundo o relatado na “Crónica Agustina de Huamachuco”, de 1560.

Nesta obra se descreve pormenorizadamente um processo sistemático de extirpação das idolatrias e ao mesmo tempo uma detalhada análise das diferentes *huacas* e seus serviços, que estes padres trouxeram a tona no relato. Mas ao mesmo tempo em que se inquiria sobre estas populações e suas crenças, também se instalava profundamente o discurso demonológico que era o fundamento para a penetração da cidade de Deus na terra dos Andes, e o argumento utilizado pelos religiosos da ordem de Santo Agostinho e outras. Segundo o padre van der Berg, “curioso y simplista” era que Lúcifer tinha fugido de uma Europa já totalmente cristianizada e procurando terras instalou-se na América.

Noutras palavras, toda a conceição de domínio e dogmatização religiosa nascem no velho continente, logo a ideia, conceito e figura do demônio também provêm desse lugar.

Esta sede de trabalhar para a Igreja e de enfrentar-se com Belzebu, provocou que em muitas ocasiões se cometessem erros e abusos como declarou fray Roberto

²²⁹ Gruzinski, indica: “A integração política dos povos indígenas exigia sua cristianização, pois a fé era o único denominador comum dos súditos de Carlos V”. GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.98.

²³⁰ A primeira tentativa de instalação foi na província de Huarochiri, nas serranias de Lima, mas estes esforços foram frustrados pelas brigas entre os conquistadores. É então que escolhem duas províncias ao norte, distante de Lima: Huamachuco e Laymebamba, das quais só trataremos da primeira. Os territórios de Huamachuco onde os agostinianos desenvolveram seu labor espiritual pertenciam numa grande maioria, à *Encomienda* de Juan de Sandoval, um território vasto de 200 léguas aproximadamente de visitas segundo o expressado na *Relación Agustina de 1560*. p. 160.

Jaramillo Escutia, OSA, na introdução de “Los Agustinos em América Latina, pasado y presente”, ele diz:

También sin embargo, cargamos con el pesado fardo de sus errores. [...] No formaron parte del sistema y se aprovecharon de sus estructuras que tenían poco de cristiano y mucho de explotación al débil? No crearon en el indígena una dependencia tal que impidió promocionarlos para que creciera y madurara como persona? No usaron dos medidas, una para los blancos, otra para los indios?²³¹

Estes “erros” aproximaram-se perigosamente de uma violência impositiva da nova religião e a uma constante perseguição, metódica, das tradições e crenças dos indígenas desta região do Peru.

Resulta inevitável uma comparação entre as propostas da Companhia e dos irmãos ermitões²³², especialmente do método evangelizador praticado na América andina.

Entendemos que este trabalho apostólico se emoldurou no medular da proposta que oferecemos: A instalação de um discurso do demônio. Isto se deve à argumentação espanhola de conquista e posse, seja de territórios ou de almas, que passava necessariamente pelo estabelecimento da ameaça superior, o próprio amo das trevas.

Aliás, o terror foi uma proposta pedagógica e disciplinadora neste proceder. Os agostinianos viviam muito próximos a este recurso do medo, pois a própria *Regla* da ordem o recomendava quando necessário²³³, mas era um medo (ou terror) a Deus para assim conseguir humildade, obediência e sacrifício, não necessariamente era terror ao diabo ou a atos carregados de malignidade. Era uma norma que se vivia fielmente, e que às vezes poderia provocar alguns exageros devido ao zelo.

²³¹ JARAMILLO ESCUTIA, Fray Roberto. Las primeras letras. In GARCIA, Joaquín (compilador). **Los Agustinos en América Latina**. Trujillo: OALA, 1995, p.8.

²³² A Companhia evangelizando o índio, os agostinianos lutando contra o demônio.

²³³ SAN AGUSTÍN. Regla de San Agustín. Disponível em: < <http://www.agustinos-es.org/FVR/legislacion/docs/TRADUCCION%20REGLA.pdf>> Acesso em: 15, maio, 2013. “Capítulo Séptimo de la Regla: Ejercicio de la obediencia y de la autoridad. [El prior] Lleve con agrado mantener la disciplina, infunda temor. Pero, aunque una y otra cosa sean necesarias, desee más ser amado por vosotros que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta a Dios de vosotros”.

Interessante nos parece esta ideia do medo a Deus. No *libro III* das *Confesiones*, o santo de Hipona aborda a complexidade dos atos humanos, onde a violência e obras que poderiam ser consideradas pecaminosas – como a avareza – não o são desde que não ofendam a Deus, e, aliás, muitas vezes são do agrado de Deus, pois ajudam a emendar os caminhos propostos pelo Criador. Aqui notamos como Santo Agostinho, e posteriormente a Ordem, ao entender que as ações de violência que eles realizam contra outras pessoas estão emoldurados dentro de um ato de correção, são positivos, permitidos e recomendados; pois o temor amansa²³⁴. Assim, a abordagem do atuar dos agostinianos no Peru, deve ser pensada dentro do elemento desenvolvido pelo Santo e não interpretá-la fora dele.

Acreditamos importante resgatar a lógica de comunidade que há na Regra de santo Agostinho e que firmemente difundida pelos priores, era uma das características desta ordem, indo além de aspectos meramente positivos segundo o modo como poderíamos entendê-lo hoje, mas no momento que estudamos resultava fundamental para o trabalho religioso e cuidadoso da vida monástica. Noutras palavras, precisamos destacar o sentido de comunidade trazido pelos agostinianos às terras peruanas. O que é esta comunidade? Como ela se desenvolve? Esta ideia de comunidade está condicionada a uma lógica de vigilância, de observação, de perdão público e de constrangimento.

Na crônica transparece isto ao revelar a importância da doutrina em desmedro da missão (como propunham os jesuítas), isto porque estabelecia a ideia de comunidade vigilante (e constantemente presente), de observância às normas cristãs. Na crônica que estudamos, diz sobre o trabalho doutrinal: “En esto [sobre cerimônias que foram interpretadas como diabólicas pelos agostinianos] an menester los sazerdotes y q. estan en las doctrinas tener aviso por q. piensan q. lo hacen por limpieza y asi engañan”²³⁵. O controle da comunidade é fundamental, a vigilância se manifesta constantemente nestes trechos, pois para os agostinianos é importante inserir-se na vida local. Estes cuidados sociais continuam sendo indicados no decorrer da crônica: “En tiempo de granar del maíz el

²³⁴ AGUSTÍN, Santo. Libro X. **Confesiones**. Madrid: BAC, 1986, p.363.

²³⁵ San Pedro, *ibídem*, p.164.

sacerdote tenga diligencia porq. en este sacrificio se hazen grandes ydolatrías”²³⁶, novamente a presença dos religiosos ajuda a inibir, e se não inibem, ajuda a vigiar e constringer.

Outra característica que observamos ao lermos a crônica é a crítica à tentação da riqueza com que o demônio atrairia os escolhidos para serem seus sacerdotes entre os nativos. Aqui lembramos na regra de Santo Agostinho o capítulo terceiro – saúde e austeridade – onde se promove, novamente no espírito de comunidade, uma relação equitativa em quanto às posses materiais, tudo que fosse símbolo de riqueza material devia ser deixado fora desta vida proposta pela Ordem. Um exemplo desta austeridade promovida pelos padres, é sobre o vestiário, todos devem ser iguais e não querer ter, ser ou aparentar mais do que é permitido; o que eles observam entre os chamados sacerdotes indígenas é seu diferencial nas roupagens que vestem nas cerimônias, ricas e ostentosas. Diz a crônica: “Como El demonyo padre de mentiras y fabulas syempre desde el prin.o [principio] pretendio engañar com vanydades a los q. vee ciegos asi a esta gente para traella [traerla] a su falsedad”²³⁷. Mas, ainda mais firmemente exposta fica a regra e o compromisso amoroso dos agostinianos com sua obra, já ao finalizar a crônica, aparecem as recomendações finais do prior da ordem. Ele diz e recomenda aos padres, neste caso, sobre a seriedade que devem ter, o compromisso e o virtuosismo espiritual

q. nyngun religioso juege a nyngun juego em n.ra [nuestra] orden y q. las recreaciones Sean muy miradas porq. los yndios nos estan muy mirando y en todo se de gran exenplo delante de dios y de los hombres. Q. em nyngun convento ni vicaria ni doctrina nyngun religioso tenga yndia de servicio ni pueda entrar en casa sino los muchachos sirvan la casa y q. las indias q. tuvieren para lavar la ropa o cocer el pan sean viejas y casadas y bivan [vivan] lexos [lejos] de casa a lo menos un tiro de piedra a cuyas casas no vayan los religioisos ni se atreban a llevar servicio a las visitas si lo contrario hizieron sean con graves penas castigados. Q. nyngun religioso tenga ni se sirva con serbicio [servicio] de planta ny oro ny lo haya en ninguna casa sino fuere en la sacristía para el culto divino y encomendamos mucho a el p.e prov.al [padre provincial] haga gran pesquisa sobre ello y al prior o vicario q. lo tuviere consintiere sea castigado.²³⁸

Fica bastante clara a ideia de comunidade vigilante, de observância e de constringimento. A ideia de castigar ao padre que não respeite a regra e as censuras em

²³⁶ San Pedro, ibídem, p.165.

²³⁷ San Pedro, ibídem, p.172.

²³⁸ San Pedro, ibídem, p.225.

relação a quem visita ou entra na casa paroquial, mas continuemos com a crônica nesta parte derradeira e cheia de recomendações:

[...] y ten [te] mandamos estrechamente q. nyngun religioso queste [que este] entre yndios ni en otra parte no venda ni trueq. alguna cosa porq. demas de las penas q. ponen n.ras [nuestras] constituciones de propietario será castigado com otras graves penas q. nyngun religioso particular cobre El signodo ni le dan para su vestuario syno q. los priores y o vicários y los procuradores y den a los religiosos ló q. ovieren [hubieren] menester y todo se ponga en el arca del deposito conforme a n.ra [nuestra] religión y en todas las casas se tenga su libro del gasto y reçibo y los priores de los conventos tengan cuydado de visitar sus vicarias [vicarías] y los libros y el padre provinçial los conventos y lo demás de manera q. se quite toda ocassion de propiedad y guardemos en estas partes mas la pobreza y demos exemplo q. venimos por solo dios y las aias [animas] destos indios. Y ten [te] mandamos q. si pudiere ser no salgan a visitar y doctrinar los yndios menos q. dos y si fuere uno por la gran falta q. al presente ay [hay] de religiosos vayan con el los caciques y principales de aq.l [aque]l pueblo o provincia q. fuere a visitar y siempre estén con el y los alguaziles y lenguas [tradutores] duerman delante su aposento.²³⁹

Finalmente e de forma muito enfática, realiza-se o esclarecimento que tudo isto é para evitar escândalos e se estes acontecerem que sejam castigados exemplarmente. Novamente, observamos a regra de santo Agostinho nesta vida comunitária que visa proteger o atuar dos padres frente às tentações existentes e o apoio entre eles para superarem as mesmas. Finalizando

[...] y encomendamos y encargamos mucho [mucho] a los priores y vicarios q. pues todo esto es para el servi.o [servicio] de n.ro [nuestro] señor y bien de n.ra [nuestra] religión y para quitar ocasiones y escándalos lo hagan mucho guardar y a n.ro p.e [nuestro padre] provinçial lo encargamos mucho y los q. lo contrario hizieren [hicieren] sean castigados son graves penas la manera del doctrinar se pondra [pondrá] adelante.²⁴⁰

Também, os padres agostinianos reafirmam seu compromisso espiritual, e afirmam que somente estão no Peru por Deus e pelas almas dos índios, estas últimas que deviam ser salvas da influência do demônio que dominava amplamente esta região. Era uma luta mortal para colocar a Deus nos corações dos nativos propiciando sua salvação.

O enfrentamento com o maligno baseou-se na extirpação das idolatrias dos índios e na cristianização dos mesmos como seguinte passo para a libertação das suas falsas crenças impostas pelo maior enganador de todos: o demônio. É assim que entendemos a evangelização praticada de forma tão variada e com estratégias bastante particulares por

²³⁹ San Pedro, ibídem, p.226.

²⁴⁰ San Pedro, ibídem, p.227.

estas duas ordens religiosas no Peru da segunda metade do século XVI, primeiro com a instalação do mal, segundo estabelecendo uma estratégia de luta e finalmente a perseguição contra o próprio Belzebu.

Sobre a cristianização lavrada pelos agostinianos, sobre suas formas e desde o mosteiro agostiniano do El Escorial, na Espanha, o doutor frei Javier Campos y Fernández de Sevilla diz que:

El sistema pastoral de evangelizar que tuvieron los agustinos fue enseñar la doctrina cristiana adaptándola a la cultura, costumbres y lenguas de los pueblos donde se establecían, y viviendo con sobriedad, pobreza, integridad de costumbres y celo apostólico, como se hacía en el convento bajo la mirada del superior; que los viesen los nativos distantes de todo apego a bienes materiales e intereses que no fuesen los de enseñarles la doctrina cristiana ayudándose de cuantos medios pudiesen facilitar la catequesis y lograr los resultados que buscaban, como fue los catecismos, la música y el canto.²⁴¹

Desde logo, as colocações deste pesquisador são corretas, mas a forma de evangelização a que faz referência (catecismo, música e canto), resulta de uma política um pouco posterior a este primeiro encontro. Esclarecemos isto, pois ele fala no âmbito diacrônico, o que desde a nossa perspectiva não condiz com a pesquisa desenvolvida, principalmente porque no século XVI, desde meados ao fim, a política agostiniana de evangelização é o resultado de uma política europeia de luta contra os reformistas, os protestantes e logo contra o demônio, em que os sentidos deviam estar alertas e esta terra, para muitos, era o reino do maligno, um lugar de batalhas.

Também quando se fala sobre a adaptação à língua, já vimos a política das *línguas gerais** em que se *inventou* uma nova forma de escrever e que – seu fim último era que – o castelhano aos poucos tomasse o controle da comunicação²⁴².

²⁴¹ FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier Campos y; GUTIERREZ ARBULÚ, Laura. **La orden de San Agustín en el archivo del arzobispado de Lima**. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2011, p.18.

* Ver capítulo I deste trabalho.

²⁴² O programa que estabelece o padre jesuíta José de Acosta para a educação e formação dos índios (principalmente apontando às crianças), passa pelo amplo conhecimento da língua local por parte dos padres e que as crianças “hablen ordinariamente español”. BACIERO, Carlos. **La Promoción y Evangelización del Indio**. In **Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios**. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: CSIC, 1986, p.140.

Da mesma forma quando se toca no assunto da adaptação cultural e dos costumes deixando uma ideia que para relacionada ao respeito por esta cultura, não foi o que podemos analisar nestes primeiros contatos²⁴³, em que a motivação é a do enfrentamento contra o demônio, ser que controla e engana os índios, ou como colocava Santo Agostinho:

Aquel mediador engañoso, por quien merece, según tus juicios secretos, verse engañado el orgullo, tiene una cosa en común con los hombres: el pecado. Y trata de hacer creer que tiene otra cosa en común con Dios: como no está cubierto del envoltorio de la carne mortal, hace ostentación de su inmortalidad. Pero como la paga del pecado es la muerte, esto es lo que tiene en común con los hombres: lo que le condena a muerte a él y a ellos a la vez.²⁴⁴

²⁴³ Sim antes de 1551 existe certa admiração pela cultura local, segundo Juan Carlos Estensoro.

²⁴⁴ AGUSTÍN, *ibídem*, p.372.

Capítulo 3. O método evangelizador de agostinianos e jesuítas.

A luta contra estes enganos passou necessariamente por uma estratégia mais voltada à inflexibilidade religiosa e à obrigação de aceitar este novo poder que os agostinianos e os cristãos em geral traziam consigo.

Talvez a adaptação que podemos ver e que relataremos no momento oportuno, é a que sucede quando se propõe uma suposta pré-cristianização, isto graças à adaptação de alguns mitos e lendas ao trabalho dos evangelizadores.

Ainda assim, os primeiros agostinianos chegados com a missão de *plantar la regla* não tem a permissão de inovar no sistema de evangelização. Noutras palavras, eles não podem adaptar o método ao novo rebanho, pelo menos neste instante.

[...] quiero p.es mios advertirlos y juntam.e mandarselo q. huyais de hazer novedades sino q. procuréis de plantar la regla y manera de vivir de n.ra orden por q. si otra cosa quisieredes hazer luego cayra y no os rigais por alg.os hervocillos o devociones q. suelen alg.os tener mas mirad v.ras leyes y con mucha prudencia y tened siempre respecto a los t.pos venideros q. se mudan lo qual podeis manifestamente ver qu.o los apostoles començaron a predicar como en breves t.pos se mudaron munchas cosas de las q. ellos instituyeron y en sus mesmos t.pos y asi os abed ni mas ni menos como en esta prov.a [...] ²⁴⁵

Podemos concluir a partir deste trecho da *Crónica Agustina* que as novidades, as adaptações não são bem-vindas pelo padre frei Juan de San Pedro ²⁴⁶ e o manifesta claramente. Mas sobre o futuro ele se mostra mais aberto às mudanças e às adaptações à nova comunidade cristã que está nascendo. Isto corrobora nossa observação anterior sobre o afirmado pelo pesquisador frei Javier Campos y Fernández de Sevilla que é mais uma apresentação ideal da finalização de um processo, mas que foi bem mais diferente no seu preâmbulo.

²⁴⁵ SAN PEDRO, Fray Juan de. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú.** (Manuscrito del Archivo de Indias). Málaga: Editorial Algazara, 2007, p.152.

²⁴⁶ GONZÁLEZ, José Luis. **La Crónica y su concepto de la cosmovisión andina: Indios, dioses y demonios.** In SAN PEDRO, Fray Juan. **La Persecución Del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú.** Málaga: Algazara, 2007, p.10. Segundo José Luis González, a crônica agostiniana de Huamachuco de 1560 não possui uma assinatura que possa comprovar quem é seu autor, mas pelas pesquisas realizadas principalmente por Eric E. Deeds, a figura mais verossímil para haver escrito esta crônica foi frei Juan de San Pedro.

Ainda que próximos na cronologia²⁴⁷, as situações que os agostinianos e jesuítas vivenciam no primeiro instante de contato com a região do Peru são diferentes desde o ponto de vista político e religioso.

Sobre isto, os agostinianos ajudaram a descobrir a religião andina através do processo de extirpação, eles impuseram uma política férrea de procura e destruição²⁴⁸ de ídolos e à medida que ampliavam as descobertas, conseqüentemente também aumentavam seus conhecimentos sobre as tradições, festas e o dia-a-dia dos índios. Até a chegada dos jesuítas, já se tinha recopilado um bom conhecimento da religião andina.

No aspecto político, os da Ordem de Santo Agostinho ao chegarem ao Peru se deparam com lutas intestinais entre os conquistadores espanhóis, que impossibilitam por um lado, e definem por outro, a região que foi escolhida finalmente para iniciar os trabalhos de evangelização. Também estes irmãos *ermitãos* se viram envolvidos nestas lutas ficando do lado dos vencedores que eram os que defendiam o poder da coroa espanhola nesta região²⁴⁹. Não por acaso os dois religiosos que acompanharam ao novo vice-rei do Peru,

²⁴⁷ A Ordem de Santo Agostinho chegou ao Peru no ano de 1548 da mão do Padre Agustín de la Santísima Trinidad enviado para preparar a chegada massiva da Ordem em 1551, enquanto a Companhia de Jesus (S.J.) chegou em 1568.

²⁴⁸ “En las regiones de Huamachuco, Cajamarca y Cajatambo, evangelizadores españoles y extirpadores de idolatrías destruyeron y despedazaron las piedras que representaban a los dioses andinos, creyendo que de esta manera acabarían con la adoración de estas deidades [...] Pero a la inversa de lo que esperaban los misioneros, los sacerdotes indígenas iniciaron cultos para “hijos” de estos dioses aniquilados y prosiguieron con su adoración. Es decir, la destrucción de las representaciones de deidades andinas no dio los resultados anhelados por los extirpadores, sino, al contrario, en algunos casos condujo incluso a la proliferación de cultos locales”. GAREIS, Iris. *La metamorfosis de los dioses: Cambio cultural en las sociedades andinas. Anthropologica*. Lima, número 9, 1991, p.248. Outra observação que podemos realizar sobre a política de destruição impulsionada pelos agostinianos no Peru faz referência à jurisdição do homem espiritual que santo Agostinho explica nas *Confesiones* no *Libro XIII*, “que juzga y aprueba lo que considera recto, y reprueba lo que encuentra vicioso [...] en lo que encuentra vicioso en la actuación y en las costumbres de los creyentes.” E agrega que “el hombre espiritual juzga de aquellas cosas en que tiene también poder de corrección.” (pp.489-490). Concluimos que a Ordem de Santo Agostinho está realizando um bem para a comunidade ao corrigir os erros cometidos pela ignorância e pelo engano a que foram submetidos os índios destas terras, não é uma política gratuita de violência.

²⁴⁹ Gruzinski aborda brevemente as lutas fratricidas entre espanhóis no Peru para reforçar sua argumentação sobre a experiência mexicana e a crise existencial que se abateu na região logo após a conquista: “No Peru, a desordem foi mais profunda, espetacular e duradoura. Como em outras partes, a irrupção dos conquistadores nos Andes provocou um choque social, político e religioso. Mas dois assassinatos acentuaram a instabilidade política e a incerteza sobre o futuro do país: Diego de Almagro morreu decapitado em 1538 e, três anos depois, Francisco Pizarro foi assassinado. Levantes em série alimentaram um clima de guerra civil atizado pela participação das facções incas divididas entre partidários e adversários dos espanhóis. Esses

proveniente da Nova-Espanha, Antonio de Mendoza y Pacheco, foram da ordem agostiniana que somados a outros religiosos da OSA, chegaram em 1551 no litoral peruano.

Já os jesuítas se encontram com um panorama também determinado pela política, isto é, da política – colonizadora. O poder escoa das mãos da Igreja nas campanhas de evangelização e passa a ser controlado pelo vice-rei do Peru, Francisco de Toledo. Ele acreditou que “la conversión de los indios y la liquidación de la religión peruana es asunto de Estado”²⁵⁰.

Entre estas políticas estiveram a da visita geral, as reduções para índios e a perseguição de feiticeiros e dogmatizadores²⁵¹. A OSA, em sua obrigação evangelizadora, foi a terceira ordem religiosa em recalar ao Peru. Representada por um único *irmão*²⁵², mas que posteriormente a ele chegaram 12 religiosos, uma sorte de número mágico para as diferentes ordens na América, se *funda* em Lima e imediatamente envia dois agostinianos a labores evangelizadores, o padre Juan de San Pedro e o padre Juan del Canto.

A ordem escolhe uma região serrana ao norte da *Ciudad de los Reyes*, distante pouco mais de 600 quilômetros da atual Lima²⁵³, de difícil acesso e com a população dispersa, obrigando aos religiosos a percorrer longas distâncias para achá-los. Somado a isto, temos a própria dificuldade da geografia, com rios e montanhas intransponíveis, enfrentados pela fome e doenças, por animais e pelo malquerer dos índios. Este cenário completo foi sempre * explicado pela interposição do demônio, desesperado para impedir os esforços missionários que se sucediam no Peru.

acontecimentos contribuíram para atrasar a instalação de um poder colonial forte e respeitado. [...] Foi preciso esperar até meados do século XVI para que a situação começasse a se estabilizar e, mais ainda, esperar a chegada do vice-rei Toledo para que a Coroa impusesse definitivamente sua regra a todos os partidos”. GRUZINSKI, *ibidem*, p.80.

²⁵⁰ DUVIOLS, Pierre. **La Destrucción de las Religiones Andinas**. 1. ed. México: UNAM, 1977, p.145.

²⁵¹ DUVIOLS, *Ibidem*, p.145.

²⁵² Como já visto, o Padre Agustín de la Santísima Trinidad, proveniente do México.

²⁵³ Huamachuco, ver mapa no anexo.

* Esta asseveração se sustenta no fato da crônica registrar os momentos de evangelização agostiniana desde o ano de 1552 até 1560, neste período, a luta é contra o demônio e todas as adversidades são obras dele. Este panorama mudará quase um século depois quando alguns religiosos, como de La Calancha, se abriram fortemente à possibilidade da teoria da evangelização pré-colombina.

Era o ano de 1551, o mesmo em que o Arcebispado do Peru abre o primeiro Concílio Provincial Limenho, com a preocupação de estabelecer o modo de evangelizar os índios e como os doutrinadores deviam realizar esta ação.

Preocupava-se também com a língua utilizada para a evangelização, permitindo a tradução de algumas orações, do catecismo e do confessionário em quéchua e aimará, as línguas gerais como descritas no capítulo primeiro deste trabalho.

Este concílio, também dedicou uma parte importante do seu processo de discussão a normatizar a atuação dos religiosos. A criação e imposição de leis para a moral e costumes destes, manifestando de forma taxativa uma preocupação sobre a forma de catequizar e deixando suficientemente claro para as interpretações os problemas morais que os religiosos estavam apresentando em suas tarefas, situação fortemente criticada pelo jesuíta José de Acosta, em que seus principais alvos são os párocos de índios. Ele diz:

Finalmente, que los religiosos que en gran número hemos pasado a estas partes por la liberalidad y religiosidad del rey, no vengamos al azar por capricho o incluso por codicia de algo, sino movidos por vocación del cielo. Apenas puede encarecerse la importancia que esto tiene. Nada daña tanto a esta Iglesia como la turba de mercenarios y de los que buscan su propio interés. Cuando para extender e iluminar el Evangelio de Cristo debería venir la flor de la Iglesia, vemos que con frecuencia se envían las heces: más que escogidos para estos ministerios parecen excluidos por los de allá. Y qué van a hacer en la causa de Dios hombres animales que apenas tienen espíritu? Pocos en número y sobresalientes en virtud son más bien los que promueven la obra del Señor. Por tanto, mientras los religiosos que vienen ayudar en estas partes, no traigan vocación divina, no podrán predicar no ser oídos con mucho fruto, si hemos de creer al Apóstol.²⁵⁴

Na opinião de Xavier Albó, S.J., esta decepção de Acosta sobre a qualidade dos religiosos no país andino se explicaria – de forma dúbia e pouco apegada a fatores históricos desde nossa apreciação – se compararmos, cronologicamente, o processo evangelizador mexicano e seu símil no Peru.

O processo mexicano aconteceu algumas décadas antes, concentrou os envios dos melhores e mais dedicados religiosos das diferentes ordens europeias. Mas, o que

²⁵⁴ ACOSTA, op.cit., p.491.

significa isto numa sociedade religiosa em que, por exemplo, não todos dominam a escrita nem a leitura? São estes os melhores elementos que ressalta Albó para diferenciar o processo mexicano do peruano? Segundo este sacerdote jesuíta, assim se explicaria a falta de idoneidade dos enviados pelas diferentes ordens que estiveram mais interessados em lucrar numa terra que, aos ouvidos dos peninsulares, se conhecia por suas míticas riquezas e pelo imperador que conseguiu encher uma sala completa de ouro para salvar sua vida. Deduz-se que só os enviados ao Peru estavam ávidos de fortuna e que só no Peru se encontraram grandes riquezas. Um erro a todas luzes.

Desta forma, continuando com a proposta de Albó e desembocando numa segunda preocupação de Acosta, a questão linguística transformou-se em assunto principal se a intenção era a evangelização. Padres despreparados, ambiciosos, rufiões, desmotivados: com este panorama a(s) língua(s) indígena(s) certamente nunca foram aprendidas. Logo, a observação desesperada deste missionário foi a de criticar as políticas eclesiásticas e principalmente as do vice-rei sobre as prioridades dos poucos padres capacitados para a evangelização, pois muitos destes foram destinados ao cuidado dos espanhóis e não como demandava Acosta, que viu como escasseavam os atendimentos ao índio²⁵⁵.

Qual foi a solução para o problema da falta de mão de obra evangelizadora que o representante da coroa arranjou? Alugar doutrinadores ou aventureiros, como diz Albó, simplesmente para assegurar o batismo. Muito pouco para a missão última dos jesuítas, a cristianização do índio²⁵⁶. Mas também podemos observar que novas coisas aparecem à medida que outras se vão dissolvendo. Numa carta do padre jesuíta Bartolomé Hernández escrita em 1572 ao presidente do conselho de índias dizia:

²⁵⁵ Sobre a pouca importância que se dá aos cuidados espirituais do índio, o padre López escreve ao padre visitador: “[...] no sé qué se quiere decir ni qué esperar para adelante, que de diez y ocho sujetos que vienen de España uno solo, y ése el más ruin claramente, se inbía para indios” Andrés López, desde Juli, 6 de agosto de 1578. En MP, II, 382, apud ALBÓ, 1966, p.262.

²⁵⁶ ALBÓ, Xavier. Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. Primera Parte. **América Indígena**. México, volumen XXVI, octubre de 1966, páginas 257; 261. Disponível em: <<http://www.ucb.edu.bo/bibliotecaaymara/docsonline/pdf/1754204711.pdf>> Acesso em: 02 Fev. 2013.

Primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente para hazerlos christianos [e que se reduzam a povoados en vez de viver en suas] rancherías muy angostas y muy suzias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos, y allí se emborrachaban y se envolvían los padres con las hijas...²⁵⁷

Acosta também não é a favor deste batismo em massa sem que exista compreensão por parte do “bárbaro” do que está acontecendo. Acosta antes da conversão quer civilização. Mas, num primeiro momento, os agostinianos por motivos relevantes, batizavam livre e amplamente às populações locais. Diz o fr. Santiago Alcalde de Arriba, OSA:

Para recibir algún sacramento, se realizaba una catequesis previa. En el caso del bautismo, en los primeros momentos, no les pareció prudente realizar un largo proceso catecumenal. Por una parte, por el número de los que se convertían que no les dejaba tiempo nada más que para bautizar. Por otra, las epidemias estaban diezmando a la población indígena y la administración del sacramento era lo más urgente.²⁵⁸

Mas este relato agostiniano foi no inicio do processo evangelizador. Com o assentamento da religião e a constante dominação europeia no continente e jesuíta nas decisões religiosas andinas, as doutrinas e missões se aproximam e suas formas evangelizadoras se mimetizam, mas o mais importante: estabelece-se a estrutura europeia de domínio sustentada na ideia de civilizar²⁵⁹.

Sobre as dificuldades naturais que poderiam encontrar no trabalho evangelizador os irmãos *ermitaños*, que no entanto foram glorificados como verdadeiras epopeias bíblicas na luta contra o mal de Belzebu, o frei agostiniano Antonio de la Calancha escreveu algumas décadas mais tarde: “[...] Andaban los religiosos de las Ordenes de familia en familia buscándolos en quebradas y los montes, predicando hoy en esta,

²⁵⁷ MONUMENTA PERUANA, 1, 19 de abril, 1572, p.467, apud ALBÓ, 1966. Segunda parte, p.407.

²⁵⁸ DE ARRIBA, Ibidem, p.10.

²⁵⁹ III. “Y en concreto, tengan encomendada la formación de los niños y de las personas de bajo nivel cultural en la doctrina cristiana de los diez mandamientos y de otros principios elementales semejantes que, según las circunstancias de personas, lugares y tiempos, les parecieren oportunos. Porque es absolutamente necesario que el Prepósito y el Consejo cuiden con especial vigilancia de este ministerio, pues en los prójimos no puede levantarse el edificio de la fe sin fundamento”. Fragmento da Fórmula do Instituto onde se estabelece a missão obrigatória de ensinar para dogmatizar. Documento publicado pelos Jesuitas de Aragón, através do seu site oficial. Disponível em: <<http://www.jesuitasaragon.es/documentos/formula1540.pdf>> Acesso em: 22 Maio. 2013.

mañana en aquella, pasando insoportables trabajos por no tener casa en que vivir, y que a veces les faltaba albergue en que descansar.”²⁶⁰

As provações que padeceram os religiosos agostinianos nestas latitudes, foram o resultado da procura pelo engrandecimento espiritual e de aproximar-se às tentações sofridas por Jesus no deserto, como relatado por Mateus (Mt 4,1-11)²⁶¹. O portador da luz, também tenta as posições dos missionários e doutrinadores na fragilidade em que se encontravam segundo o relato de De La Calancha, e os torna orgulhosos, ambiciosos, concubinos, o que é fortemente criticado por Acosta, no De Procuranda. Mas ao mesmo tempo, Acosta reconhece que os religiosos que cometem atos contra a fé são *heces** vindas desde a Espanha.

Assim, eram pessoas não idôneas para a evangelização e sim aproveitadores que correm para ganhar alguma coisa que ainda reste nos Andes peruanos, noutras palavras, não é o diabo que os transforma aqui, são eles que já chegaram malévolos, com o imaginário satânico no corpo e no espírito.

Acosta insiste com uma pergunta: “Por qué culpar a los indios?” E responde com a desilusão anterior: “Mas bien deberíamos avergonzarnos de nuestra vida, tener horror de tantas ofensas de Dios, detestar tan gran olvido de nuestros hermanos que pierden la vida.[...] Raro es el que no tiene manchada su conciencia con graves crímenes.”²⁶²

A ordem agostiniana e sua chegada à região de Huamachuco teve como intuito conquistar novos fiéis para o Senhor e, principalmente, lutar contra as idolatrias, desterrando a ameaça do Maligno e sua influência nos índios que viviam na idolatria e no engano.

²⁶⁰ Apud Monografía de la diócesis de Trujillo. **Orígenes de la Iglesia de Trujillo**, Tomo primero, Imprenta diocesana, 1930, p.51.

²⁶¹ A este respeito, ver Antonio Rubial García. Ele aborda brevemente a questão do assunto do deserto eremítico habitado pelo demônio e como os padres agostinianos, missionários itinerantes, se expunham a esta ameaça para logo apresentá-la como façanhas pessoais.

* fezes

²⁶² ACOSTA, op.cit., p.31.

Era diferente do objetivo da Companhia que como já visto foi o de cristianizar o índio e assim extirpar as idolatrias. Mas, nas duas formas de evangelizar, podemos observar a utilização do discurso demoníaco. Como o inimigo dos agostinianos era o maior de todos, as armas utilizadas e a forma de extirpação estiveram à altura do adversário. Somado a isto os agostinianos se fortaleceram com o zelo do missioneiro, o receio do inquisidor e o espírito de cruzada tão próprio dos espanhóis conquistadores, segundo José Luis González.

Mas também, a escolha deste lugar (Huamachuco) foi por dois motivos fundamentais de acordo ao nosso parecer. Huamachuco é um lugar que, desde o ponto de vista político, tem uma relativa importância. Isto porque segundo os estudos de Luis Millones, populacionalmente foi uma região de destaque tendo em seu espaço “seis huarancas e cinco pachacas”²⁶³. Além disto, a região era considerada suficientemente importante para o deslocamento até o local de *orejones*²⁶⁴ e *mitimaes*²⁶⁵ e assim sendo, controlar uma região influente religiosamente. Também porque os frades tinham uma informação previa que esta província era um importante centro religioso dos indígenas locais.

[...] y embiaron A otros dos A la provincia de guamachuco q. fueron El p.e fray Ju.o de sant p.o y fray ju.o del Canto por q. En esta provincia se tubo noticia q. havia gran cantidad de ydolos y ydolatrias y guacas q. llaman los indios oratorios donde Estan los ydolos y muchos hechizeros y q. hera quasi la fuente de donde avia manao las guacas [...]²⁶⁶

Com este conhecimento prévio e no processo de assentamento nesta região, nos olhos destes frades, tudo era motivo de ameaça e falsidade, nada era confiável nesta terra, nem suas beldades, nem seus animais, nem seu clima, nem sua geografia.

²⁶³ MILLONES, Luis. **La Crónica y su concepto de la cosmovisión andina: Indios, dioses y demonios**. In SAN PEDRO, Fray Juan. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú**. Málaga: Algazara, 2007, p.109. “En términos poblacionales, debió ser importante: seis huarancas y cinco pachacas, los conceptos equivalían a mil (Huaranca) o cien (pachaca) familias ideales.”

²⁶⁴ Nobreza Inca.

²⁶⁵ Colonos leais ao Inca.

²⁶⁶ SAN PEDRO, op. cit., p.157.

Em qualquer momento tudo poderia ser uma arma de Lúcifer para desafiar e acabar com a missão dos agostinianos. Mas paradoxalmente, há uma necessidade de conhecer estes enganos e falsidades para reconhecer as mesmas como tal. Noutras palavras, “é necessário conhecer profundamente o universo religioso dos indígenas para evitar que eles dissimulem e continuem manifestando suas crenças atávicas”²⁶⁷, é preciso conhecer para que o homem espiritual possa julgar.

Esta *realidade* reconhecida pelos religiosos impossibilitou um olhar mais expansivo e profundo no mundo que se deparava frente a eles. Estes não mostraram um interesse que poderíamos considerar mais antropológico ou etnográfico – como sim o fizeram outras ordens religiosas – sobre o lugar em que estavam, pois novamente o engano era uma arma poderosa nesta América.

Era melhor estar preparado e agir antes de serem atingidos e dominados pelo pecado desta terra e as tentações deste lugar tão distante dos centros religiosos já consagrados a Deus; o pragmatismo foi um veículo de conhecimento para este fim. O “agir antes” estava caracterizado por uma ação mais expressiva e ostensiva, o não perguntar, mas sim o impor foi sua estratégia que lindava entre o agressivo e o violento para enfrentar às ameaças do demônio nesta terra peruana.

Mas seria errado desmerecer o outro lado do trabalho doutrinal dos ermitões agostinianos, seria incorreto colocar este atuar sem a verdadeira noção de doação e amor dos agostinianos na empresa que realizaram. É possível entender que não é só a violência física a ferramenta em mãos dos evangelizadores, o amor é fundamental e, sobretudo a palavra amorosa de Deus que estes irmãos ermitões trouxeram.

Esta condição aparece fortemente relacionada à regra que guia os agostinianos, um exemplo o vemos na crônica em que após desbaratar um centro religioso local, as ricas roupas foram repartidas entre os mais pobres conseguindo com isto gratidão e reconhecimento por via destas boas obras que eram complementadas com um tratamento carinhoso, “y acariciandoles con palabras” aproximaram os nativos à doutrina da OSA.

²⁶⁷ KARNAL, Leandro. As crônicas ao sul do Equador. **Idéias**, Campinas, ano 13, v.2. p.17, 2006.

A repartição de roupas encontradas nos ricos santuários ou oratórios andinos são sempre destinadas à Igreja para logo serem distribuídas entre a população local mais carente, como afirmado no parágrafo anterior, isto condizia diretamente com a regra da ordem, que promovia estas boas obras em pró do bem comum e nunca, do próprio

De tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal, sino que todas vuestras obras las hagáis para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizase las tareas propias para sí mismo. Pues lo que dice la Escritura de la caridad, esto es, que no busca sus cosas (1Co 13,5), se entiende así: que antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes. A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto cuidéis mejor lo que es común que vuestras propias cosas. La consecuencia es que, en el uso de los bienes exigidos por las necesidades de esta vida pasajera, ha de prevalecer la caridad que no pasa (cf. 1Co 13, 8).

De donde se deduce que si alguien llevase algo –una prenda de vestir, o cualquier otra cosa que se juzgue necesaria–, incluso si es a sus hijos o a otras personas vinculadas a él por algún lazo íntimo residentes en el monasterio, estos no lo reciban a escondidas; antes bien, quede en poder del Prior para que, integrado en el fondo común, lo dé a quien tuviera necesidad de ello. Si alguien oculta algo que le han llevado, sea condenado como reo de hurto.²⁶⁸

Além destas boas obras que faziam parte essencial do ser agostiniano, também estes irmãos tinham e manifestavam compaixão ao referir-se aos índios como “esta pobre gente” e sobre a necessidade de “lumbre” que existia nesta terra²⁶⁹. Primeiro, e muito importante, eles reconhecem os índios como “gente” que se encontra sumida na escuridão do engano, manifestando-se com isto uma das características mais fortes da teologia agostiniana, a ideia de iluminação e queda do homem.

Os frades de santo Agostinho são iluminados por Deus ao perceberem esta ignorância promovida pelo demônio e reconhecem, ao mesmo tempo, o bem – traduzido em iluminação – que a doutrina pode propiciar. Se somamos às boas obras, as palavras carinhosas no tratamento do índio, e o fervor e a rigorosidade da prática cristã, logo, podemos compreender a figuração de índios colaboradores e daqueles nativos que resistem aos religiosos.

²⁶⁸ SAN AGUSTÍN. Regla de San Agustín. Disponível em: < <http://www.agustinos-es.org/FVR/legislacion/docs/TRADUCCION%20REGLA.pdf> > Acesso em: 12, agosto, 2014. “Capítulo Quinto de la Regla: Uso y administración de los bienes”.

²⁶⁹ SAN PEDRO, Idem, p.201

Por uma parte, os primeiros se mostram receptivos a estes europeus e suas formas. No campo meramente especulativo poderíamos concluir após saber que existe um grupo de pessoas que recebem as roupas resgatadas dos oratórios e templos, roupas suntuosas, feita de materiais caros (como a lã de alpaca), que são pessoas destinatárias das boas obras, das boas palavras e da caridade agostinianas. Podemos concluir que representavam o grupo econômico menos favorecido da sociedade; segundo, aqueles que se revoltaram contra esta prática dos ermitões ao verem o desmoronamento do sistema social que os tinha como força predominante e dominadora. São índios que resistem à violação dos seus templos e oratórios, ou seja, são a resistência de um modo e modelo de vida. Daí podemos concluir que nem todo o mundo andino reconheceu no exercício agostiniano uma violência gratuita como sim o fez Guamán Poma nos seus desenhos²⁷⁰.

Não podemos negar a atitude truculenta que existiu muitas vezes entre os religiosos, podemos matizar a mesma associando-a ao fanatismo religioso, rigor evangélico, ignorância frente a um mundo desbordante, cobiça, mas esta não foi exclusividade dos agostinianos.

Na luta contra a idolatria, todas as estratégias foram aceitas, incluídas as que se valeram da violência física contra os índios. Aqui a constatação de um cálculo político na obra de Guamán Poma em relação a sua postura com os missionários da Companhia, constantemente louvados na sua *Corónica* como homens misericordiosos e virtuosos catequizadores, não são denunciados pelos atos de violência que também cometeram²⁷¹. Podemos aduzir em favor dos missionários da Companhia e, também dos agostinianos que o grau de violência aplicada não procurou o benefício pessoal e sim é uma ferramenta evangelizadora não diferente da utilizada na Europa, como constatamos na obra do próprio Acosta no capítulo X, Remédios contra la idolatria, do *De Procuranda*. Tolerante a este tipo de violência, Acosta acredita que esta forma de luta contra as idolatrias é tão válida para um soldado da “*gentalha*” como do mais eminente religioso.

²⁷⁰ No anexo desta dissertação.

²⁷¹ Referência às *mascaras* que Guamán Poma utiliza para flertar com o poder como proposto por Lopez-Baralt em Guamán Poma. Autor y artista.

Exigir a entrega de ídolos ou em seu defeito torturar com azotes para que se delate a presença destes, é uma forma que o jesuíta não censura, sobretudo se a tortura tem como destinatário *nuestros indios*, ou seja, os índios evangelizados.

E que acontece com os índios idolatras não catecúmenos? Pois bem, Acosta se inclina por desterrar os ídolos do coração, utilizando os ensinamentos de Agostinho e não mais dos altares pela violência, pois esta, na visão de Acosta provocaria uma debandada generalizada dos locais da religião católica, fechando suas portas para sempre.

Entendemos que Acosta estabelece um trato paternalista com os índios através das missões, para ele são *niños e hijos*, que quando se lhes oferece muita liberdade são tentados (pela serpente) a abandonar o aprendido e voltam a suas crenças como levados pelo vento, pois como crianças, são ligeiros de espírito.

O jesuíta indica que sendo meninos, devem sempre ter os cuidados da *nodriza** para que os cuide, os ensine, os exorte e inclusive, leve-os no colo. E, quando necessário, também bata neles, pois é assim que se educa um filho no século XVI, algo muito normal e que cruza perigosamente uma fronteira entre o dever dos religiosos e o sentido de domínio tão próprio dos espanhóis desta centúria. Esta atitude gerava a preocupação de Acosta porque desde seu ponto de vista, os índios na sua covardia e submissão eram abusados pelos colonizadores.

Existe también otra fuerte tentación, a la que no se puede hacer resistencia sin una gran fortaleza de alma: la de ejercer el despotismo sobre los indios; la natural y acostumbrada sujeción de éstos y su nula valentía para la resistencia, engalla fácilmente al que los manda, hasta el punto de no vacilar en llevar a la práctica cuanto le viene en gana. 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.²⁷²

No pensamento demonológico, talvez fique evidente na obra de Acosta esta estratégia de manifestação satânica em pró da exaltação evangélica, pois a manifestação do diabo resulta essencial para estabelecer a lógica do pensamento cristão. O inimigo é poderoso e ele, irremediavelmente não pode ser invisível, deve aparecer ou deve ser

* Ama de leite.

²⁷² ACOSTA, op.cit., p.109.

encontrado. Nosso religioso jesuíta afirma que a vida das *huacas*, seus conselhos ou punições, são exclusivamente mentiras do demônio.

Com isto, ele resta validade às crenças locais reduzindo-as a meras superstições e fortalece o processo de imposição da nova religião europeia. Esta postura dos evangelizadores provocou o resultado contrário muitas vezes. Os índios continuaram a acreditar nas suas imagens, na sua religião o que leva a uma resposta violenta sobre os curacas e dirigentes, e ainda que exista resistência, Acosta se mostra otimista sobre a cura da idolatria.

É aqui que ele lança mão do diabo claramente, propondo como estratégia o medo e a coerção. Quando os índios se confessam aos padres “El sacerdote ha de interrogar al penitente sobre todas estas supersticiones una por una, cuando sea necesario; si las confiesa, hay que enseñarle y meterle miedo”²⁷³. O elemento do medo, do terror, é o Portador da Luz e o inferno, “y entonces se les enseñará quién es el diablo y los demonios que le ayudan, qué es lo que hacen, cómo odian y engañan y traicionan a los hombres.”²⁷⁴

Também nesta luta contra o Maligno, os elementos sagrados locais devem ser substituídos, haja vista que são elementos diabólicos, pois são o resultado dos enganos e feitiços do diabo. Sendo assim, o vazio deve ser preenchido por outro elemento de igual significação, porém pertencente à nova ordem. Diz Acosta.

Hay que tener gran cuidado para que en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello. 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 antigua. 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.²⁷⁵

²⁷³ ACOSTA, op.cit., p.271.

²⁷⁴ ACOSTA, op.cit., p.269.

²⁷⁵ ACOSTA, op.cit., p. 275, 277.

Pierre Duviols escreveu sobre o método dos agostinianos de Huamachuco: “El método inquisitivo empleado no despreciaba la persuasión, y los hermanos concluían ganándose la confianza de los indígenas con un buen trato y buenas palabras, aunque también a menudo recurrían a la amenaza y al castigo.”²⁷⁶

A própria crônica agostiniana nos conta sobre esta persuasão que, de fato foi pelas boas palavras e o bom trato que manifesta Duviols, mas também houve – como já visto – uma persuasão pelo medo que nossos agostinianos geraram na população local. A colaboração de Marcos, um *yanacona*²⁷⁷, é um exemplo desta persuasão associada à teologia agostiniana da *Iluminação* e *Queda* do homem, pois este índio colaborou na delação dos ídolos e por este ato, ganhou o epíteto de “bom cristão” por parte dos religiosos.

O porquê da sua colaboração? Bom, diversos motivos poderíamos aduzir, todos eles dentro dos domínios da conjectura: benefícios, bons tratos, simpatia, poder, medo, terror etc. Mas também, e talvez o mais importante perante o olhar da ordem, pela iluminação de Deus, na perspectiva agostiniana.

Falamos sobre a questão do mal, e entendemos que para os agostinianos, o Mal era a ausência do Bem, eles acreditaram encontrar na América andina esta condição. Logo o trabalho dos religiosos foi preencher este vazio com o Bem de Deus.

O trabalho dos agostinianos, em último fim, foi um trabalho de amor e doação que se relaciona também com a iluminação deste mundo dominado pelo vazio. É um mundo cego que não consegue enxergar a Deus, um mundo carente da iluminação, da Graça, assim como se declara Agostinho frente a sua incapacidade ao não poder imaginar a

²⁷⁶ DUVIOLS, op.cit., p.107.

²⁷⁷ A palavra *yanacona* (ou também: *yana*) segundo Pedro Sarmiento de Gamboa no seu “Historia de los Incas” significa criados. GAMBOA, Pedro Sarmiento de. **Historia de los Incas**. Madrid: Miraguano Ediciones, 2007, p.132. Para Conrad e Demarest, os *yana* “eran servidores permanentes. Para que pudieran consagrarse al servicio de la nobleza se les alejaba de sus comunidades étnicas tradicionales y se les eximia de los impuestos normales. Una de las tareas que recayó en los yanás durante los últimos decenios del imperio fue el cultivo de las propiedades reales [...]”. CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A. **Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e Inca**. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p.173.

Deus, pois ele só pode ver com olhos carnis²⁷⁸. Mas a Iluminação não recai sobre todos os índios, ela é uma busca constante que tem um escolhido, que é aquele que consegue derrotar as trevas da ignorância em que caiu ao ser corrompido²⁷⁹ pelas tentações do diabo. Noutras palavras, os índios na sua totalidade ao deparar-se com a malignidade neste “pseudo” paraíso americano, foram corrompidos pelos falsos deuses e para encontrar a Deus há que sobrepor-se à corrupção.

A OSA no Peru sabe destes enganamentos perfeitamente e tenta resgatar os índios desta condição de corrupção e cegueira, pois em palavras do próprio Agostinho sobre o poder de Deus em associação com a experiência dos eremitões no resgate destes índios: “Porque la realidad es ésta: Que él no sería omnipotente si no fuera capaz de crear algo bueno sin servirse de aquella matéria que él no había creado”²⁸⁰. Logo, os índios corruptos e, enfim, qualquer corrupção, qualquer mal pode ser transformado em algo bom e, ao estar neste estado, estão cegos da luz. Para estes existirem na graça devem estar plenamente unidos a Deus, reconhecendo o falso do verdadeiro “[...] en tu Verdad, lo tienes todo como en la mano. Todas ellas son verdaderas en cuanto que tienen existencia. La falsedad no es otra cosa que atribuir entidad a aquello que no la tiene”²⁸¹. E foi justamente esta realidade que a ordem agostiniana reconheceu na religião andina e em seus deuses, ou falsidades, de acordo à falta de graça que existia na região, provocando a queda do homem, desviando-o a realidades inferiores pela mentira. Porém, de certa forma, os índios ao estar sob o domínio e a cegueira do demônio, quando deparam-se com a verdadeira religião, se abrem para abraçar a Cristo; e isto foi bom, pois os evangelizadores puderam comparar o verdadeiro ao

²⁷⁸ AGUSTÍN, San. **Confesiones**. Madrid: BAC, 1996, p.199.

²⁷⁹ Lembremos que esta corrupção é da própria matéria da qual fomos feitos como criaturas de Deus: boas. Mas onde há bondade e materialidade, pode haver corrupção, pois só é corruptível o essencialmente bom. Ao discorrer sobre isto, entendemos que a OSA reconhecendo esta situação, novamente dá status aos índios como criaturas de Deus, corrompidos na sua materialidade (boa) pelo inimigo máximo, assim sendo, eles propagam a luz do Senhor em procura do trunfo da luz sobre a escuridão do diabo e a salvação definitiva. Entendemos isto como um ato de amor, pois esta guerra é de vida ou morte. “Y allá donde yo veía que lo incorruptible goza de prioridad ante lo corruptible, allí debía buscarte, deduciendo de este hecho dónde está el mal, es decir, dónde tiene su origen la corrupción misma, que en modo alguno puede violar tu esencia. La corrupción no puede violar nuestro Dios. No lo viola ni por voluntad, ni por necesidad, ni por accidente o imprevisto. No lo viola porque es Dios, y lo que Dios quiere para sí es el bien. Es más, Dios es el bien mismo, mientras que la corrupción no es ningún bien”. AGUSTÍN, Idem, p.205.

²⁸⁰ AGUSTÍN, Ibidem, p.208.

²⁸¹ AGUSTÍN, Ibidem, p.224.

falso, estabelecendo uma luta angélica com o Maligno que não depõe seus domínios. Mas a posição está estabelecida, diferente houvesse sido se desde a “*dulzura*” de Deus se tivesse enfrentado à corrupção da mentira. Nesta perspectiva, a queda do homem teria sido brutal e o combate cruento. Assim poderíamos interpretar o parágrafo final do capítulo XX do livro VII das *Confesiones*, que passa pelo (auto)reconhecimento de um ser débil, por parte do santo de Hipona, observando-se imperfeito.

Si hubiera comenzado por instruirme en tus sagradas letras, saboreando tus dulzuras, una vez familiarizado con ellas, y a continuación hubieran caído en mis manos aquellos libros, tal vez me habrían erradicado de las bases sólidas de la piedad. Incluso, en caso de persistir en los sentimientos saludables que había asimilado, pensaría en la posibilidad de que también en estos libros se puede uno agenciar tales sentimientos, siempre que uno se limite al estudio de estos libros nada más²⁸².

Mas a partir desta escuridão o homem se alça iluminado pela graça que alumbra àquele que abraça o Cristo.

¿Qué hará el hombre en medio de su miseria? ¿Quién le liberará de este cuerpo mortal sino tu gracia por medio de Jesucristo nuestro Señor, a quién tú engendraste coeterno contigo y creaste en el comienzo de tus caminos, y en quien el príncipe de este mundo nada halló digno de muerte y, sin embargo, le hizo morir, quedando de este modo cancelada la sentencia que nos era contraria?²⁸³

E para chegar a esta graça a OSA mostra o caminho aos índios nesta América andina e os conserva na trilha por meio de uma vida pautada pela doutrina e a regra.

Una cosa es contemplar desde una cima frondosa la patria de la paz, sin hallar el camino que conduce a ella, tras varias tentativas de ensayar atajos perdidos, expuestos a las asechanzas de los desertores guiados por su jefe, el león y el dragón, y otra cosa muy distinta es mantenerse en el camino que conduce a ella guarnecido bajo la supervisión del emperador del cielo, donde no hay asaltos de los desertores de las milicias celestes, que evitan esta camino como un suplicio.²⁸⁴

Acreditando termos esclarecido dois conceitos caros para a compreensão da evangelização agostiniana, voltamos ao *yanacona* Marcos para reafirmar a ideia da iluminação que resgata a este índio Marcos.

Ele abraça o caminho mostrado pelos irmãos agostinianos, reconhece o poder de Deus por meio dos métodos evangelizadores da OSA (Bons tratos e boas palavras, doações e principalmente combatendo o costume dos índios²⁸⁵) e ganhou com isto um

²⁸² AGUSTÍN, *Ibidem*, p.231.

²⁸³ AGUSTÍN, *Ibidem*, p.233.

²⁸⁴ AGUSTÍN, *Ibidem*, p.233-234.

²⁸⁵ No capítulo V do livro VIII das confissões, santo Agostinho diz que o diabo lança uma corrente para aprisionar às pessoas: o hábito, o costume não combatido. “Mi voluntad estaba en manos del enemigo. de ella

nome cristão. Pois, no momento em que a luz penetra nos olhos carnis dos homens ele se cristianiza em todo aspecto, incluindo a nova forma de dar-se a conhecer para o mundo. Existiu uma política de cristianização dos nomes na população local? Acreditamos que sim, sobretudo, que no caso dos agostinianos, santo Agostinho já tinha escrito sobre esta ideia de cristianizar nomes após a iluminação de Deus, como no caso de Saulo que tomou o nome de Paulo uma vez convertido²⁸⁶.

Então Marcos, que colabora com os religiosos, reafirma nossa ideia do processo de salvação pela iluminação, ganhando um nome cristão e virando automaticamente inimigo dos seus pares; principalmente daqueles que defendem o modelo social, político e religioso que os europeus estão alterando, ou seja, a manutenção do velho costume da vontade carnal e o novo costume trazido pelos padres que é a vontade de Deus.

Este velho costume é sinônimo também da queda, e a luta contra ele justifica o castigo para o pecador: “Sin embargo, la costumbre que se insolentaba contra mí había ido tomando alas por mi causa. Queriendo había llegado adonde no quería llegar. ¿Con qué derecho, pues, iba a protestar contra un castigo que es justa consecuencia que tiene que sufrir el que peca?”²⁸⁷ Este justo castigo foi justificado para propiciar a salvação pela graça de Deus, resgatando o homem andino do hábito do pecado.

A situação deste *yanacona* nos parece interessante, sobretudo porque teve seu destino selado por esta delação.

Tubimos em casa unos yanacunas [...] uno que se llamava marcos el qual parece q. n.ro señor le alumbro y fue buen x.ano y este secretamente aviso de algunas cosas y guacas y de alli se descubrio ló demas a este mataron los yndios com sus secretas bevidas q. quando entienden q. algún yndio descubre sus secretos luego lo matan.²⁸⁸

Que podemos desprender disto? Já havia passado 20 anos desde a chegada dos espanhóis ao território do Tahuantinsuyo²⁸⁹, a eliminação dos elementos sagrados do Inca não implicava necessariamente no desbaratamento religioso (local) das populações aglutinadas no Império, mas que não eram etnicamente incaicas. Significou sim o colapso

se había forjando una cadena con que me tenía bien atado. En efecto, de la voluntad pervertida nace la pasión, de servir a la pasión nace la costumbre, y de la costumbre no combatida surge la necesidad. Con estos a modo de eslabones pequeños, íntimamente trabados entre sí –por eso la he llamado de cadena –, me tenía bien cogido una dura esclavitud”. AGUSTÍN, *Ibidem*, p.247.

²⁸⁶ Ver livro VIII, capítulo IV das Confissões.

²⁸⁷ AGUSTÍN, *Ibidem*, p.248.

²⁸⁸ SAN PEDRO, *op.cit.*, p.160.

²⁸⁹ Palavra que define os territórios referentes ao Império Inca.

do estilo de vida *cuzqueño*, mas não do resto, pois em vez de desvanecer-se a religiosidade destes povos em pró da nova deidade que se instalava, surgiu uma espécie de resistência cultural contra os espanhóis que hostilizavam já não unicamente o Inca, senão todos os indígenas.

Esta resistência manifestou-se pela própria complexidade religiosa andina, muito diferente da encontrada nas outras grandes civilizações americanas: os *bultos*²⁹⁰ se multiplicam. Estes são diferentes aos ídolos esculpidos encontrados ao norte do continente e sob esta condição de multiplicação, dificultam a interpretação demoníaca dos ídolos peruanos, pois também são feitos – majoritariamente – de pedras sem intervenção humana.

São “*mojones*”²⁹¹ que marcam os caminhos, esta dificuldade frente a esta realidade se explica porque até aqui no processo de conquista do continente, o diabólico recaiu sempre no figurativo que era identificado com o significativo. Mas esta nova condição encontrada no Peru dificultou em grande medida as estratégias que até esse momento tinham dado certo: a destruição dos ídolos.

Si hemos de creer en las crónicas, se organizó según un plan sencillo y preciso que fue constantemente repetido, plan en dos partes que articula aniquilación y sustitución: en principio, los ídolos eran destrozados (por los indios o por los españoles o por unos y otros), y después los conquistadores los remplazaban con imágenes cristianas.²⁹²

Na região andina e sua riqueza religiosa, como destruir pedras? Elementos naturais (como montanhas, lagoas, nevados etc.) cheios de significados? Mas, sem nenhuma forma atribuível (como atribuir significado ao um significante tão desbordante?).

Em outra reação de resistência, a estratégia dos índios foi a de salvaguardar seus ídolos junto às imagens cristãs, mas não como ocorrido no México (para grande

²⁹⁰ Os bultos são: “Las piedras, esculpidas o no, erigidas durante El paso mítico Del héroe civilizador Ticiviracocha, huellas destinadas a marcar los hitos de su itinerario y sobre todo de conservar la memoria de éste, son “bultos” BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge, Idem, p. 35.

²⁹¹ Segundo o dicionário da Real Academia Española, a palavra *mojón* tem por significado: Señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras. Señal que se coloca en despoblado para que sirva de guía. Disponível em < <http://lema.rae.es/drae/?val=moj%C3%B3n> > Acesso em: 02 de fevereiro. 2014.

²⁹² GRUZINSKI, Serge. **La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)**. México D.F.: FCE, 1994, p.41.

escândalo dos missioneiros) onde no mesmo templo conviviam imagens cristãs e pagãs. Nos Andes as imagens indígenas foram diretamente escondidas, camufladas nos bastidores da evangelização, motivo que nos remete ao *Illuminado yanacona* Marcos e sua delação dos ídolos escondidos atrás do altar da igreja local, sendo punido por isto, com a morte por parte dos indígenas. A luta contra o *costume* indígena transformou-se numa guerra pela sobrevivência do universo andino.

Hostilizar, *per se*, está associado à violência, e no caso da relação entre os índios desta região dos Andes e os europeus, criou-se um elemento fundador nas suas relações que é a violência, neste caso a religiosa, que submeteu a uns ao escárnio e a outros à celebração.

Dentro de los “doctrineros” agustinos hubo de todo. Estaban los que dejaban cierta libertad a los indios para asistir a la catequesis, recurriendo a la persuasión para que concurrieran; y los que imponían la asistencia con rigidez, castigando incluso con azotes a los que no asistían sin justificación.²⁹³

Evidentemente, este tipo de comportamento foi legitimado por alguns índios, desde o mais baixo degrau social, talvez por entender que a esfera do poder tinha este funcionamento de imposição violenta, pela experiência na região andina da supremacia Inca. Sabemos disto pela crônica de Sarmiento, que recupera a violência religiosa dos Incas na imposição de crenças²⁹⁴.

Entretanto, outros índios, tendo entre as poucas ferramentas a *memória* dos seus antepassados, por exemplo, se refugiaram na resistência²⁹⁵ da manutenção das tradições. Interpretando Ricoeur, este contato entre espanhóis e índios, socavou a identidade de ambos, e que ao estabelecer-se uma luta traduzida em “humilhações, [...] ataques reais ou

²⁹³ DE ARRIBA, Ibidem, p.10.

²⁹⁴ “Y dio cargo de visitar las huacas, ídolos y adoratorios a un hijo suyo mayor legítimo llamado Amaru Tupac Inca [hijo de Inca Yupanqui], para que hiciese quitar las huacas que ellos [los incas] no tenían por verdaderas”. GAMBOA, Pedro Sarmiento de. **Historia de los Incas**. Madrid: Ediciones Miraguano, 2007, p. 106. Parêntese nosso. O que descreve Sarmiento foi uma prática usual nos Andes peruanos. A imagem, a *huaca* ou até a *malqui* participavam ativamente do processo colonizador.

²⁹⁵ RICOEUR, Paul. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p.92.

imaginários à auto-estima, sob os golpes da alteridade mal tolerada, que fazem a relação que o mesmo mantém com o outro mudar da acolhida à rejeição, à exclusão”²⁹⁶.

No desenlace do *yanacona* Marcos, podemos ver como os indígenas, neste caso os de Huamachuco, resistiram e protegeram seus ídolos, principalmente cultuando-os na clandestinidade, ocultando-os da férrea perseguição dos agostinianos em que o jogo do engano foi uma constante. Isto provocou um incremento na animosidade destes frades contra o que acreditavam ser o demônio e seus estratagemas²⁹⁷.

Outra observação veio a desenvolver o discurso destes padres, as boas qualidades provêm de Deus, assim como se descreve o *yanacona* “el qual parece q. n.ro señor le alumbro y fue buen x.ano”²⁹⁸. Portanto, os índios estiveram na falsidade que a escuridão representa, nas trevas em que o diabo reside. Só Marcos é *alumbrado*, é iluminado pela graça de Deus para reconhecer o verdadeiro do falso, e assim, delatar as idolatrias, a falsidade.

Esta situação provocou que os religiosos enrijecessem seus métodos e procedimentos de extirpação, o engano era perceptível e palpável, a ponto que as invasões nas casas dos índios frente à dúvida foram frequentes, assim como os interrogatórios e a violência física e do novo imaginário²⁹⁹ que se introduziram na região.

²⁹⁶ Ibidem, p.95.

²⁹⁷ Ver nota 32.

²⁹⁸ SAN PEDRO, op. cit., p.160.

²⁹⁹ Os suplícios eternos do inferno, por exemplo.

3.1 A Introdução demonológica.

Ao percorrer a crônica, fica latente o desconcerto dos padres agostinianos perante a complexidade e articulação da religião andina. Em alguns trechos é possível perceber uma aparente admiração desta cosmovisão. A própria natureza dos deuses, suas festas, a capacidade de organização da vida social em torno à solenidade dos rituais e das orações eram bastante racionais para os religiosos europeus.

Na visão do Padre van der Berg, “Esta interpretación de la religiosidad autóctona de los Andes les hacía posible a los agustinos emitir un juicio más suave sobre los indígenas que muchos de sus contemporáneos”³⁰⁰. Então como reduzir tudo à demonologia? Duas foram as formas que observamos na crônica.

A primeira, através do grande imitador que era o demônio da obra de Deus, um ser capaz de copiar a eucaristia, os sacramentos, os santos e sacerdotes, de recriar o mundo cristão longe da Europa incluindo uma *Santíssima Trindade*, o poder da “Ximia de Dios”³⁰¹ como é chamado pelos próprios agostinianos.

Comecando a preguntar A los sazerdotes q. sentian de dios a quien adoraban dixeron q. a ataguju criador de todas las Cosas al que tenyan por principal fin según su ley y este dizen que Esta En el çielo y q. no se mueve de allí sino q. dende allí gobierna todas las Cosas y las cria y dizen q.l hizo el çielo y la t.rra y las gobierna de allí y este viéndose solo crio otros dos para q. fuesen tres y todos Estos tres tuviesen una voluntad y un parecer y estos no tenyan mujeres y heran conformes En todas las cosas El demonyo q.s como ximia de dios les dixo Esto y esta falsissima trinidad Estos dos que hizo ataguJu El uno se llamava sugadçavra y el otro vcumgavrad Estos lo hazian y governauan todo con ataguju preguntavamosles como sabían Estos dizen q. inmemorial t.po a esta parte sus padres lo supieron de sus padre y antepasados y asi vino de mano En mano hasta n.ros t.pos de p.es a hijos subçesivamente.³⁰²

A segunda foi por uma suposta evangelização pré-colombiana que aparece descrita nesta crônica. Para o antropólogo espanhol José Luis González “la teoria de

³⁰⁰ VAN DER BERG, op. cit. P.61.

³⁰¹ Simia de Dios (Macaca de Deus).

³⁰² SAN PEDRO, op.cit., p.161.

predicación apostólica previa aparece como alternativa de comprensión “positiva” frente a la teoría demonista”³⁰³.

Para os jesuítas, tendo como porta-voz a Acosta, esta compreensão *positiva* da teoria demonista aparece muito bem explicada no último capítulo do Historia Natural... (livro VII cap. 28). Para Acosta, se justifica a presença do demônio nas terras peruanas, pois a partir dos seus enganos ele facilitou a instalação da verdadeira fé, isto porque o diabo, na sua fixação de imitar Deus e tudo o que fosse referente a seu culto, introduziu os índios nas reflexões teóricas e nos esquemas mentais tão particulares do cristianismo.

Fué también no pequeña ayuda para recibir los indios bien la ley de Cristo, la gran sujeción que tuvieron a sus reyes y señores. Y la misma servidumbre y sujeción al demonio y a sus tiranías, y yugo tan pesado, fué excelente disposición para la divina Sabiduría, que de los mismos males se aprovecha para bienes y coge el bien suyo del mal ajeno, que él no sembró. Es llano, que ninguna gente de las Indias occidentales ha sido, ni es más apta para el evangelio, que los que han estado más sujetos a sus señores, y mayor carga han llevado, así de tributos y servicios, como de ritos y usos mortíferos. [...] El yugo pesadísimo e incomportable de las leyes de sataná, y sacrificios y ceremonias, ya dijimos arriba, que los mismos indios estaban ya tan cansados de llevarlo, que consultaban entre sí de buscar otra ley y otros dioses a quien servir. Así les pareció, y parece la ley de Cristo justa, suave, limpia, buena, igual, y toda llena de bienes.

Y lo que tiene dificultad en nuestra ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitóse mucho entre éstos, con haberles platicado el diablo otras cosas mucho más difíciles; y las mismas cosas que hurtó de nuestra ley evangélica como su modo de comunión y confesión, y adoración de tres en uno, y otras tales, a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido; en todo es Dios sabio y maravilloso, y con sus mismas armas vence al adversario, y con su lazo le coge, y con su espada le degüella.

E conclui:

Finalmente, quiso nuestro Dios (que había criado estas gentes, y tanto tiempo estaba, al parecer, olvidado de ellas, cuando llegó la dichosa hora) hacer, que los mismos demonios, enemigos de los hombres, tenidos falsamente por dioses, diesen a su pesar testimonio de la venida de la verdadera ley, del poder de Cristo y del triunfo de su cruz, como por los anuncios, y profecías, y señales y prodigios, arriba referidos, y por otros muchos que en el Perú, y en diversas partes pasaron, certísimamente consta. Y los mismos ministros de sataná, indios hechiceros y magos lo han confesado, y no se puede negar, porque es evidente y notorio al mundo, que donde se pone la cruz, y hay iglesias, y se confiesa el nombre de Cristo, no osa chistar el demonio, y han cesado sus pláticas y oráculos y respuestas y apariencias visibles, que tan ordinarias eran en toda su infidelidad.

³⁰³ GONZÁLEZ, op.cit., p.26.

Y si algún maldito ministro suyo participa hoy algo de esto, es allá en las cuevas o simas, y lugares escondidísimos, y del todo remotos del nombre y trato de cristianos; sea el sumo Señor bendito por sus grandes misericordias y por la gloria de su santo nombre.³⁰⁴

Esta compreensão positiva dos jesuítas sobre o demonismo não deixa de chamar nossa atenção como uma estratégia de dominação, pois o que é ou significa uma suposta pré-cristianização? Simplesmente que tudo o que existiu no mundo andino levou aos missionários a uma conquista já estabelecida, a uma *reconquista*, palavra tão valiosa para os espanhóis e cristãos em geral naquela época.

Não muito diferente à compreensão dos agostinianos, pois eles também acreditaram numa pré-cristianização, mas que foi destruída pelo demônio quando ocupou as terras americanas e que ao estar numa memória inconsciente à boa nova foi tão rapidamente assimilada. Ainda que também esta visão pré-cristã teve opositores que acreditavam se tratar do engano *normal e característico* do demônio do qual eles também tiraram proveito.

Nos relatos levantados pelos agostinianos está a interpretação que eles realizaram sobre Guamansuri, primeira criação mortal de Atagaju, e a destruição dos guachemines, antigos e *originários* habitantes da região de Huamachuco. Este Guamansuri, sendo enviado à terra, chega na região de Huamachuco onde moram os guachemines. Estes guachemines tem uma (única) irmã chamada Cauptaguam, a qual ficava constantemente aprisionada, distante de todos os olhares.

Em certa ocasião, os guachemines se distanciaram deste local, situação aproveitada por Guamansuri que estuprou e por consequência engravidou a Cauptaguam. Seus irmãos guachemines ao perceberem esta situação, mataram a Guamansuri transformando seus restos em pó.

³⁰⁴ ACOSTA, José de. **História Natural y Moral de las Indias**, Libro VII, capítulo 28. Alicante: Edición Digital Alicante de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponible en: <<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/sibid/12471630833470495210657/index.htm>> Acesso em: 01, maio, 2011.

Este pó subiu aos céus ao encontro de Ataguju. Esta primeira criação humana tinha fracassado. Mas do ventre de Cauptaguam, surgiram sobrenaturalmente dois ovos dos quais nasceram Apucatequil, *grande princípio dos males e muito respeitado* – segundo nossa crônica – e Piquerao. Apucatequil ressuscitou sua mãe, morta no parto e recebeu desta, duas armas, duas *guaracas* ou *hondas* deixadas por seu pai, Guamansuri. Apucatequil, usando estas armas, tomou revanche da morte do seu pai e matou os guachemines e, aqueles que não matou, foram por ele expulsos da terra liberando a mesma para os homens.

Este mito recolhido pelos missioneiros agostinianos permitiu, pela analogia³⁰⁵, o desenvolvimento da teoria da evangelização pré-colombiana, pois, complementando o dito mito, os religiosos resgataram a informação de uma “estatua” que segundo o olhar europeu, era semelhante a um apóstolo com sua *corona* e suas “axotas”, um viracocha, muito semelhante ao relato recolhido e interpretado por Betanzos³⁰⁶, Cieza e Sarmiento. Estes padres europeus acreditam entender que segundo a explicação recebida, este viracocha apostólico, queria evangelizar, tornar cristãos os índios, mas estes resistiram, não permitiram e o expulsaram.

De forma significativa a expulsão dos guachemines da terra no mito de guamansuri, se entrelaça ao viracocha expulso pelos índios; os europeus assumem este duplo passado. Por uma parte eles são os viracochas do mito de Betanzos, os discípulos do próprio Viracocha pachayachachi, o criador³⁰⁷. Por outra, são os guachemines que retornam à terra que lhes pertencem e da qual foram expulsos pelo ataguju. A demonização de

³⁰⁵ DUVIOLS, op.cit., p.75. Segundo Duviols “Los agustinos fueron los primeros en señalar una analogía importante, la de la Trinidad, en la divinidad Ataguju [...]” También debemos entender esta *analogía* como a fonte do conhecimento que emanava no século XVI. Ver no capítulo 1 desta pesquisa.

³⁰⁶ BETANZOS, Juan de. Suma y narración de los Incas. Alicante: Edición digital de la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2010, p.7. Disponível em: < <http://www.cervantesvirtual.com/obra/suma-y-narracion-de-los-incas-que-los-indios-llamaron-capaccuna-que-fueron-senores-de-la-ciudad-del-cuzco-y-de-todo-lo-ella-subjeto--0/>> Acesso em: 01, dez. 2013. “Hombre alto de cuerpo y que tenia una vestidura blanca hasta los pies y questa vestidura traia ceñida,y que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a la manera de sacerdote, y que andaba destocado y que traia en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traian en las manos”.

³⁰⁷ As vezes mais que criador ele aparece nos relatos como um deus ordenador, quem ordena que o sol ou a lua se organizem dentro do universo do homem, mas que não cria nem o sol nem a lua.

atagaju estava a pedir de boca, sobretudo, ao pensarmos na ideia de um “pecado original”³⁰⁸ que foi a morte dos guachemines.

Estas relações ou interpretações que os espanhóis estabelecem com os mitos locais, provocaram uma cristianização nas crenças indígenas o que foi muito efetivo para o fortalecimento da missão que os europeus tinham traçado. Cristianização que permitia, ao mesmo tempo, reconhecer a mão de Deus e a do diabo no Peru.

Neste sentido, o mito de Viracocha e a criação, foi utilizado pelos espanhóis para reconhecer uma cristandade aparente na história andina e para reconhecer-se, moralmente, como verdadeiros salvadores de almas. Assim mesmo, o sacrifício feito por Viracocha³⁰⁹, sua expulsão, a violência com que os índios tratam este ser, é utilizado como ferramenta intimidante, pois desta forma os religiosos espanhóis reafirmam o mito para inculcar um sentimento de culpabilidade nos índios, como diz Pierre Duviols³¹⁰.

No "De la Idolatria" de Bernand e Gruzinski, propriamente na análise que realizam do pensamento lascasiano sobre a fronteira entre a verdadeira e falsa religião, eles se interessam no discurso do frade dominicano assentado em três pontos principais: a causa, a analogia e a semelhança.

Sobre este último, se diz que: "Si el hombre cae (o puede caer) en la idolatría es porque encuentra en la creación vestigios, huellas, la semejanza, con lo divino en sí y se atasca en ese error, esa desviación de la creencia que constituye la idolatría"³¹¹. De fato os agostinianos (e os espanhóis que se encontraram com estas situações em outros locais do Peru ou assim como no México*) acreditaram firmemente, pelo que manifestam na crônica, nestes resquícios evangelizadores, dando-lhes um caráter quase que miraculoso e procurando entender como poderia alguém ter iniciado tamanha missão em tempos idos.

³⁰⁸ GONZÁLEZ, op.cit., p. 35.

³⁰⁹ Segundo o relato mítico que encontramos em Betanzos, em Cieza e em Sarmiento de Gamboa, Viracocha quando expulso, se adentra nas águas do mar.

³¹⁰ DUVIOLS, op. cit. P.69.

³¹¹ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De La Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p.44.

* No caso mexicano, ver Durán.

Nesta procura, chegaram a sondar uma lendária tribo perdida de Israel, discutir sobre a associação com o Ofir, chegaram a dados e provas irrefutáveis sobre o dilúvio universal, concluíram bíblicamente que todo homem é descendente de Adão por tanto os índios também. Explicaram através, da associação com figuras santas como os apóstolos evangelizadores ou como Santo Tomé³¹² principalmente ou São Bartolomeu para Guaman Poma, tudo com o afã de responder a uma situação que era, no mínimo, confusa.

Se seguirmos na trilha do pensamento lascasiano poderemos ver que alguma forma de idolatria é perceptível neste pensamento dos religiosos aqui estudados. Mas, é uma idolatria utilitarista, pois se vale da obra do demônio, dos enganos do maligno para valorizar as crenças locais e cristianizando-as constituíram um matiz de dominação. Os espanhóis se apresentam como a punição pelo pecado cometido contra Viracocha ou pela expulsão dos guachemines da terra, verdadeiros amos e senhores de Huamachuco. Noutras palavras, se apropriam, mesmo que da obra do demônio, para dominar. Mas também, temos uma reinterpretação do mito por parte da população local em razão de uma “angustia generalizada³¹³” desta nova Conquista:

Es q. dizen los yndios q. porq. Los indios mataron los guachemines y los echaron agora los x.anos son sus enemigos y les hacen tanto mal y los roban y toman sus mujeres haciendas y por esto ellos son n.ros enemigos y el demonyo porq. Mataron los guachemines a guamansuri quiere mal a los x.anos y los teme y no quería q. en cosa recibiesen la ley de los x.anos y no ay q. dubdar sino q. es grande el odio q. nos an tenydo.³¹⁴

Por uma parte se observa a reinterpretação indígena do mito para um retorno a uma ordem universal onde os guachemines (cristãos) são os donos da terra e por outra, o reconhecimento final que os agostinianos realizam sobre o ódio que os índios sentem pelos cristãos, pelos abusos cometidos, de acordo à descrição.

³¹² Sobre a teoria da pré-cristianização pela obra e virtudes dos santos, Michel de Certeau afirma que “Uma teologia está sempre investida no discurso hagiográfico. Ela é particularmente evidente lá onde a vida do santo serve para provar uma teologia [...]: a tese é verdadeira, já que foi professada por um homem que era um santo.” CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3 ed. Rio de Janeiro: GEN Forense universitária, 2011, p. 299.

³¹³ MILLONES, op. cit., p.127.

³¹⁴ SAN PEDRO, op. cit., p. 175.

Continuando com Bernard e Gruzinski, o pensamento lascasiano explicava estes erros de cair nas falsidades dos índios:

Algunas prácticas perversas que se enseñan desde la infancia pueden modificar las inclinaciones naturales Del hombre y conducirlo a formas bestiales de adoración. Pero el contacto y la frecuentación cotidiana (*la vecindad* y *conversación*) de pueblos idólatras resultan igualmente peligrosos. La costumbre prolongada sería responsable de los reveses idolátricos de los israelitas, “contaminados” por su estancia en Egipto, “inficionados por esta plaga” en palabras de Las Casas. No vayamos a creer, empero, que ese concepto de impregnación enfermiza no es más que un artificio de retórica. Ampliamante explotado desde fines del siglo XVI, permitió interpretar las sobrevivencias de la idolatría precolombiana en América colonial y su difusión en el seno de las poblaciones mestizas, africanas y blancas.³¹⁵

Os religiosos agostinianos, distantes de toda civilização e imersos – segundo eles – na barbárie, sofrem as tentações e os enganos da *ximia de Dios* por estar expostos e inseridos no meio de vida local. Foi uma luta árdua que se manifestou de diversas formas, como visto até aqui, mas que pela força da *Regla de San Agustín* eles estavam preparados para suportar³¹⁶. Estas diversas manifestações das armas do demônio foram por meio do envolvimento e o convívio com as tradições locais (*la vecindad*), a admiração que estas geravam, seja por sua racionalidade e articulação, seja por visualizar uma luz de cristandade nas trevas do demônio. Estas provocavam a volúpia, a corrupção, como relatado na obra de Acosta sobre os párocos de índios e eventualmente sobre seus companheiros Jesuítas.

No De Procuranda Indorum Salute de Acosta, escrito em 1576, este jesuíta dedica um capítulo do livro 4 – capítulo XIII – para denunciar esta situação de abandono dos padres, que desamparados e solitários entre os índios, cederam às tentações de todo tipo, especialmente à perda da virtude. É por isto que ele recomenda encarecidamente que frente à solidão das paróquias de índios, o ideal é ter dois religiosos para manter e fortalecer a virtude, qualidade moral assaltada constantemente pelas hostes demoníacas.

³¹⁵ BERNAND; GRUZINSKI, op. cit., p.56.

³¹⁶ Eles nunca andavam sozinhos nas missões, mesmo na contemplação anacoreta eles estavam com outros irmãos para corrigir ou serem corrigidos no caminho cristão. Ver o capítulo quarto da *Regla*: Proteção da castidade.

Este *De Procuranda* é um longo compendio crítico dos erros e abusos neste processo evangelizador, é uma obra que, censurada no seu momento, serviu poucos anos depois para dar um norte ao III Concílio Limenho.

À diferença do que observamos na *Crónica Agustina* em que a presença de Lúcifer é um assunto constante desde o início, relatado na carta de bons desejos e presságios do padre Juan de San Pedro a seus irmãos, sua missão é derrotar o demônio.

Na obra de Acosta, o demônio assume um papel muito aquém do esperado para uma obra de um evangelizador de século XVI no Peru, pois o que vemos no decorrer deste século, mais que uma perseguição demoníaca, foi a instalação – como dito anteriormente – do discurso demonológico europeu nos Andes.

O maligno aparece, sim; mas sua presença é sinônimo de precauções normais a tomar para qualquer europeu nas terras peruanas. Isto se justifica, pois a missão dos da Companhia é principalmente a cristianização do índio. No *De Procuranda*, Acosta elabora uma observação diligente para primeiro criticar e, a partir desta crítica, propor uma nova estratégia na evangelização.

A relação que Acosta estabelece entre os Jesuítas, bons, pacientes, dedicados, apegados à palavra e ao dever cristão, resulta conflitante com o que ele próprio manifesta, às vezes, solapadamente, outras claramente, das outras ordenes religiosas nos Andes. Seus jesuítas são bondosos, enquanto os outros, rudes; os primeiros são tolerantes, os segundos intransigentes, os da Companhia são benevolentes, os restantes são malévolos e o mal é obra do Diabo, logo este mal embasado na humanidade dos religiosos resulta equiparável ao mal na figuração demoníaca. É um mal essencialmente europeu e esta observação colide com a exposição dos agostinianos na sua crônica.

Acosta neste sentido, reconhece que os índios estavam confusos com o discurso, Bem *versus* Mal, pois nas suas palavras:

Por lo dicho podemos fácilmente entender que si los más de los indios usan mal del sacramento de la penitencia por falta de sinceridad e integridad en la confesión de sus pecados, con confesiones falsas de pura apariencia y mutiladas,

no tanto se ha de atribuir a malicia de ellos quanto al temperamento hosco de los párrocos y a una cierta aspereza autoritaria con que desdeñan al ganado enfermo y tiñoso y lo echan a patadas.³¹⁷

E agrega:

Lejos de mis palabras toda animosidad! A menudo golpean a puñetazos y patadas a los indios que van a confesarse. Si alguno se expresa con cierta lentitud o premiosidad o declara algo grave, no sólo con palabras, sino aun con crueles azotes ellos personalmente lo golpean o mandan golpearlo en su presencia; a veces se ensañan hasta la sangre.³¹⁸

Após a análise destes trechos, irremediavelmente uma obra para sobre estes escritos, a de Guamán Poma. Entendemos que a confiabilidade nesta obra é restrita por diversos motivos, mas nos resulta impossível ignorar seus desenhos. Especificamente os que aparecem no capítulo Padres³¹⁹ do “Nueva Corónica y Buen Gobierno” em que, desde sua função de tradutor de *lenguas* na segunda metade do século XVI, ele retrata de forma tão diferente aos doutrinários e os missionários.

Os primeiros são um reflexo bastante apegado ao que os próprios agostinianos relatam na obra aqui estudada, e os missionários com fidelidade do que Acosta diz dos seus irmãos. Os primeiros cheios de suspeitas e dúvidas, pois seu principal objetivo é lutar contra o diabo, enquanto que os segundos, com um atuar clemente e paternal querem a conversão dos índios.³²⁰ Mas, também, é o próprio Acosta quem tolera a violência contra *nuestros indios* que são evangelizados, convertidos e mesmo assim, retornam à idolatria.

Eles merecem apanhar, até mesmo serem açoitados, pois precisam ser corrigidos dos seus erros; pelo contrário os índios que ainda não se converteram à verdadeira fé, eles precisam ser convencidos (ou enganados se vemos a forma como os índios irresolutos foram tratados) da bondade de Deus e seus agentes na terra. Opinião semelhante é encontrada em Polo de Ondegardo, que afirma estar “profundamente convencido de que se debe convencer a los indios de la futilidad de sus creencias, alentando

³¹⁷ ACOSTA, op. cit., p.439.

³¹⁸ ACOSTA, op. cit., p.439.

³¹⁹ AYALA, Felipe Guamán Poma de. **Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Copenhague: Edición virtual de la biblioteca real de Dinamarca (Det Kongelige Bibliotek). Disponível em: <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/574/es/text/?open=id3088802>> Acesso em: 03, Nov. 2012, p.574.

³²⁰ Ver estas imagens em anexo.

e intensificando la predicación, y de que la represión, como único sistema de la extirpación, sólo permite conseguir resultados muy limitados”.³²¹

Voltando a Guamán Poma e seu capítulo “Padres”, resulta claro que ele não conta tudo o que conhece, relatando desde uma perspectiva tendenciosa na medição das diferentes *ordenes*. Ele mesmo sendo um tradutor dos visitantes e um índio ladino criado desde pequeno no mundo e na cultura do conquistador, logo nem plenamente índio nem espanhol, mas que aprende os códigos europeus para obter, da mesma forma como o *yanacona* Marcos, reconhecimento por parte dos peninsulares³²².

Uma contradição que observamos na proposta do capítulo *Padres* de Guamán Poma é que por uma parte ele denuncia os abusos e o duplo discurso dos religiosos espanhóis contra os indígenas. Mas por outro, a função que ele desempenhou como tradutor dos visitantes também implicava interrogar, achar e comunicar o local onde se localizavam os elementos sagrados dos autóctones, sejam huacas, malquis, conopas ou até feiticeiros. Segundo López-Baralt, isto aconteceu, pois Guamán Poma acreditou na “restauración de la fe en el Perú”³²³, graças à intervenção dos conquistadores.

Nesta guerra contra Satã, as provações dos religiosos procurando as famílias indígenas, promovendo o cristianismo, são uma das tantas dificuldades que o diabo lhes impõe. Na “Cronica Agustina” de Bernardo de Torres, ele fala sobre os primeiros agostinianos na província de Huamachuco, focalizando seu relato na figura do frei Juan Ramirez, que deambulavam na sua missão com

hábito grosero, y a pie atravesando páramos, subiendo altísimos cerros, y baxando valles em busca de almas como ovejas perdidas, para reducir las almas al camino de la verdad. Destruía con intrépido corazón, qual otro Elías, los falsos

³²¹ DUVIOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia)**. México: Ed. UNAM, 1977, p.125.

³²² Na obra de López-Baralt se aborda a obra de Guamán Poma como uma plataforma de “encumbramiento personal” LÓPEZ-BARALT, Mercedes. **Guamán Poma. Autor y artista**. Lima: Fondo Editorial, 1993, p.77. Importante nos parece esclarecer que a utilização referencial da obra de Guamán Poma, sabendo que foi terminada no século XVII sendo esta dissertação uma abordagem do século XVI, é porque o que Guamán Poma relata, fez parte da sua experiência pessoal como tradutor de línguas (entre os anos de 1560-1570) na segunda metade do século XVI, também. Assim mesmo, Wachtel diz sobre a obra de Guamán Poma: “Poma rend compte de son experience dans sa chronique”. WACHTEL, Idem, p.246.

³²³ LÓPEZ-BARALT, op. cit., p.86-87.

adoratorios, despedazava los ídolos, demolia las huacas y mochaderos, con afrenta y espanto de los demonios³²⁴.

A capacidade dos agostinianos no afã evangelizador é de admirar, a procura pelo índio para arrancá-lo do ermo bárbaro, levando a polícia cristã como sinônimo de cultura arrebanhando estas “*ovejas perdidas*” para os novos povoados que eles fundavam. Ainda tinham como oposição os sacerdotes locais, o desconhecimento das línguas, o desconhecimento da geografia, mas movidos pelo lema da ordem, a força de uma alma e de um coração em pró de servir à Igreja.

Esta competência foi destacada também por Robert Ricard quando analisa a consolidação da Igreja no México: “Sin embargo en el arte de fundar pueblos, civilizarlos y administrarlos se llevaban la palma los agustinos, verdaderos maestros de la civilización³²⁵”. Por que trazemos a tona uma situação mexicana relacionada aos agostinianos? Pois, não podemos desconhecer que do grupo dos primeiros agostinianos que se instalaram no Peru, o primeiro de todos provêm do México e logo, outros dois vieram também da Nova Espanha acompanhando o recém-nomeado vice-rei do Peru.

Este árduo labor de conquista de almas é colocado pelo pesquisador agostiniano Dr. Fr. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA, como:

No siempre fue fácil introducirse y establecerse entre los nativos por los complejos factores de ubicación de cada pueblo y características y organización de cada grupo humano, el grado de desarrollo, el lugar y modo de vida, etc. Los hubo desarraigados de los núcleos y perdidos en la selva o en la montaña, y viviendo en condiciones bastante primitivas; la consigna entonces era ir a buscarlos donde estuviesen como el pastor va tras las ovejas, que también era el modelo que enseñaba el evangelio.³²⁶

Mas esta postura logo passa por uma aparente crise, reconhecível no desenrolar da Crónica Agustina de Huamachuco de 1560 e que relata o assentamento da OSA nesta

³²⁴ TORRES, Bernardo de. **Cronica Agustina**. 1. ed. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974, p.58.

³²⁵ RICARD, Robert. **La Conquista espiritual de México**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.235.

³²⁶ FERNÁNDEZ, op. cit., p.18.

região. Dizemos isto, pois o enfrentamento entre estas duas visões do mundo e sua religiosidade, se tornaram conflitantes.

Por uma parte, os indígenas, a modo de resistência, incrementaram seus ritos chegando até – segundo Luis Millones – a “adoptar actitudes y estrategias copiadas del clero invasor, que permitiese llevar adelante la tarea de ganar el espacio necesario para la divulgación de sus ideas”³²⁷, mesmo que clandestinamente, para equiparar a sistematização religiosa cristã que cada dia se materializava até com o simples fato de tocar o sino em diferentes horas da jornada, assim como as alegorias diárias e a teatralidade dos rituais.

Tal proposta de Luis Millones se sustenta na própria *Crónica Agustina*.

Cosa es de espanto que estos yndios tambien tenyan confesion vocal y se confesavan La qual se descubrio desta manera andando um padre por uma xalca o sierra de muncha nieve vido q. entre la nieve estava um yndio asentado y llamo a sus yanacunas y criados y mandoles q. truxesen aq.l yndio y començole a suadir q. le dixese q.q. hazia en aquella sierra o xalca q. asi lo lolaman en la lengua del peru llena de nieve y tanta frialdad y dixo q. algún ydolo o guaca avia por allí pues q. estava asi q. devia adorar o mochar y atrayéndole con algunas amenazas dixo q. el diría por q. estava allí y que hera por penitencia q. le avia dado el alco q.s. el hechizero y preguntole q. por que hera aq.la penitencia y dixo que confesándose y asi dixo q. quien era el alco o sacerdote y llamolo que hera un yndio viejo y de aquí se descubrieron muchos y la manera de su confesión era q. dezian sus ochas q. en la lengua quieren decir culpas y confesaban si avian hurtado algo o reñido si no avian servido bien a su principal o cacique si no avian tenydo acatamiento al çupay y demonya y a la guaca o ydolo y complido con lo q. le mandava el demonyo.³²⁸

Desprende-se a surpresa do padre que redata esta crônica ao perceber que os índios se confessavam. Isto faz parte da articulação religiosa que deve adaptar-se ao momento que vive a região do Peru. É desconcertante, mas também se deve – de acordo com o olhar europeu – a um passado de evangelização pré-cristã em que a tarefa ficou incompleta e são os agostinianos, em primeiro lugar, os que devem terminar o trabalho, mesmo que seja por via do temor e da ameaça como aparece também neste trecho. Mesma reação tem Acosta quando em seu *De Procuranda*, relata a confissão dos índios.

³²⁷ MILLONES, op. cit., p.129.

³²⁸ SAN PEDRO, op. cit., p.208.

Desde uma perspectiva mais cética, ele não considera que este costume se deva a uma suposta pré-cristianização. Pelo contrário, ele acredita que são os enganos do demônio que levam a estes índios a copiar os costumes e sacramentos cristãos. Ele diz: “Pero lo que a mí me causa no ya admiración, sino casi estupor, es que haya tenido entre los hombres tanto fuerza este engaño del diablo”³²⁹ e como quase sempre este europeu, assim como muitos outros, se decanta não pela compreensão cultural local, para ele tudo faz parte do demônio e suas artes obscuras.

No encuentro mejor explicación de esta costumbre de los bárbaros que el diablo, furioso también ahora por remedar en todo a Dios, al igual que quiso hacerse adorar y saludar como Dios por los mortales engañados, también pretende hacer suyos con falsa imitación los sacramentos y las ceremonias religiosas del Dios verdadero.³³⁰

Desde o ponto de vista dos índios, esta *adaptación* religiosa – a confissão – é forçada para equilibrar o poder dos *militantes* europeus, é parte da resistência que surgiu frente ao mundo que se desmorona. Continua a *Crónica Agustina*:

Es de notar q. despues q. vee el demonyo como ya los indios hacen lo q. los padres les mandan y las cosas de x.ano les manda q. ya q. sean x.anos q. no lo sean de voluntad y ni hagan cosa q. los padres les mandan cerca de ser x.anos e yr a la iglesia y doctrina sino por fuerça y asi lo vemos en algunos q. a pura fuerça los llevan a la doctrina y missa y huyen.³³¹

O que acontece com os índios que “*pecam*” contra as *huacas*? Segundo os agostinianos, severas penas eram estipuladas para aqueles que de alguma forma tinham ajudado aos cristãos e como já vimos, um exemplo foi o sucedido ao *yanacona* Marcos, morto após denunciar uma *huaca*.

Este tipo de confissão indígena resultava ideal para saber em que medida a introdução do invasor estava instalando-se no mundo andino. Da mesma forma, mas agora no outro lado, a confissão tinha por intuito descobrir a localização das *huacas* para destruí-las, uma vez mais a postura destas visões de mundo se mantém equidistantes. A dificuldade

³²⁹ ACOSTA, op.cit., 427.

³³⁰ Ibidem, p. 427.

³³¹ SAN PEDRO, op.cit., p.209.

do trabalho do missioneiro se observa manifestamente pelo encontro ideológico religioso euro-americano em que a ideologia foi guardiã da identidade³³².

Os índios evangelizados ou irresolutos em suas crenças foram acusados pelos próprios índios fieis a suas tradições, de terem traído seus antepassados ao aceitar a nova imposição do Deus europeu, uma imposição que não deixava espaço para compartilhar o panteão com os outros deuses. Portanto significava o abandono total das *huacas e malquis*. Neste contexto surge a imagem de um *sacerdote* indígena que numa tentativa derradeira assume um papel além do religioso, político, que tenta reorganizar e discursar um retorno dos antepassados e a destruição dos espanhóis, seu Deus (e seus animais³³³). Para isto, portentos naturais acontecem pela palavra deste índio, como tremores de terra e fogo destruidor³³⁴.

³³² RICOEUR, op.cit., p.95.

³³³ Os animais, principalmente o gado ovino e caprino, resultaram ser uma praga para as plantações e o fim da terra fértil, isto pela facilidade de erodir a terra com suas patas e pela forma de arrancar a camada verde superficial da mesma.

³³⁴ Para os europeus nada disto é real, os portentos naturais citados na obra de Bernardo de Torres não passam de falsidade, nada é real, pois, se enfatiza que o demônio não tem poder para estes milagres. O exemplo relacionado com esta falsidade é o dos sacerdotes egípcios quando se enfrentaram a Moises.

Capítulo 4. Os agentes do diabo

Mesmo não sendo parte essencial desta pesquisa, a revolta do Taqui Ongoy, movimento messiânico e milenarista na opinião de Duviols, é a bandeira de luta no âmbito religioso e político para a população andina. Foi um movimento que procurava o restabelecimento do Inca assentado nas bases religiosas históricas. Dentro deste movimento a punição contra os índios traidores ou covardes era regra, ainda que fossem parte de um *clero* regional – os *camayos de huacas* – mas que ao venerar a huacas pouco “valentes” ou “derrotadas” eram drogados, obrigados a dançar e sob os efeitos da droga, mortos³³⁵. Esta revolta revela a postura tomada pelas populações andinas perante a opressão dos religiosos europeus, entre eles os irmãos agostinianos que não tinham nenhum reparo em entrar nas moradias dos índios revistando e quebrando tudo, ao modo de uma força policial, em procura dos ídolos e múmias locais.

Na crônica agostiniana de Bernardo de Torres, se observa como os padres desta ordem reconhecem esta resistência como obra do demônio e ao caracterizar o *sacerdote indígena* da província de Cotabambas em 1596, utilizam todo tipo de desqualificação da liderança moral e ética deste sacerdote³³⁶.

Existe um padrão na adjetivação destes índios, todos eles de uma ou outra forma são diabólicos e que com seu discurso, provocam um retorno às tradições; os padres, desta forma desenvolvem o que Todorov – citado por Ricoeur – chamou de “*o embargo da memória*”³³⁷. Para os agostinianos, a postura confrontadora dos índios sacerdotes ou daqueles engajados nas tradições, significava a perda de todos os esforços realizados para a conversão: “Los indios naturalmente fáciles, y noveleros andavan embobados siguiendo de unas partes a otras a su falso profeta, y casi todos apostataron lastimosamente de nuestra Fe, bolviendo como el perro al bómito, a sus antiguas idolatrías”³³⁸.

³³⁵ DUVIOLS, op.cit., p.137.

³³⁶ A desqualificação religiosa está baseada na imoralidade e falsidade do diabo.

³³⁷ RICOEUR, op.cit., p. 98.

³³⁸ TORRES, op.cit., p. 75.

Tal como o *yanacona* Marcos e pelos mesmos motivos, um índio que não é nomeado pela crônica, denunciou este sacerdote, tido como enviado do diabo pelos cristãos pelos danos realizados contra a evangelização, provocando sua captura e aprisionamento. Encarcerado, e de pés e mãos presos, este *feiticeiro demoníaco** esfumou-se, deixando a sensação de ter sido o próprio demônio.

No ano de 1600, uma série de tremores de terra seguida por uma escuridão infernal da região, acompanhada por raios elétricos se perceberam na localidade de Arequipa, no sul do Peru. Estes fenômenos foram explicados pelos padres da OSA como uma manifestação do poder de Deus, que se encontrava triste com a apostasia dos índios e que em qualquer momento a ira Dele poderia cair justiceira e sem remordimento sobre os locais como aconteceu com o terremoto do ano de 1587. Neste ano de 1600, que fecha o século do nosso estudo, as cinzas do vulcão, Guayna Putina começaram a chover sobre a cidade o que alarmou a todos, enquanto uns procuraram aos religiosos europeus, outros foram até o vulcão para realizar rituais, danças e assim aplacar a fúria deste colosso.

Na interpretação dos padres, era o próprio demônio que enraivecido pelo desamparo que os índios tinham feito de sua adoração, decidiu punir o abandono dos peruanos. Justo no momento da bebedeira ritualística, o cone, logo após um bramido tremendo, veio abaixo entre cinza e fogo, matando todos os índios que estavam sacrificando animais e realizando a cerimônia para aplacar o maciço.

Uma visão catastrófica, apocalíptica e ao mesmo tempo de uma utilidade tremenda. De novo o diabo fazendo o trabalho dos religiosos e de Deus. O maligno mostrando sua verdadeira cara, que mesmo aos que o adoravam no vulcão, tinha levado

* Assim chamado na crônica de Bernardo de Torres. Importante também é notar que o que se compreende por feitiçaria na Europa não necessariamente se exportou da mesma forma para o mundo andino, onde este termo se aproximava muito mais da bruxaria, este último claramente associado ao demônio e suas artes. No mundo andino existe um tipo de simbiose destes dois termos aglutinando e não diferenciando como acontecia na Espanha.

para o inferno, a grande diferença com Deus, que a seus fiéis os protege como descrito pelo Santo da ordem agostiniana em *A Cidade de Deus*, livro primeiro³³⁹.

Os sobreviventes se lançaram aos braços da Igreja numa ação que nos remete ao acontecido com o próprio Agostinho quando criança, que havendo sido sacramentado contra os demônios só com sal divino, mas sem ser batizado, ao ser acometido por uma doença pede o batismo³⁴⁰. O discurso dos agostinianos tinha calado fundo e desestabilizado o espírito de resistência nesta região de Arequipa.

Continuando sobre a utilidade deste fato, se em Cotabambas e Huamachuco as maravilhas do demônio são falsas e ilusórias, pois “[...] os demônios, quando operam fenômenos como os que referimos, não criam natureza alguma, mas, no máximo, mudam a espécie das coisas criadas pelo verdadeiro Deus [...]”³⁴¹. Nesta região de Arequipa, o fogo do inferno foi real e de alguma medida, acadêmico porque em último caso, é o mesmo Deus que o permitiu, pois segundo Santo Agostinho “[...] os demônios não agem segundo o poder da sua natureza (pois também ela é figura angélica, embora sua malícia proceda do seu próprio vício), mas segundo a permissão de Deus, cujos juízos são ocultos, mas nunca injustos”³⁴². O discurso agostiniano adaptava-se muito bem às possibilidades geográficas e era o que eles tinham a mão.

Para os habitantes locais, a compreensão da chegada e instalação dos europeus alterou a estrutura da religião (o retorno dos guachemines e o reordenamento do universo), tendo que adaptar-se a esta nova condição.

³³⁹ Nos capítulos III e IV do livro primeiro da cidade de Deus, Santo Agostinho nos fala sobre os templos dos deuses pagãos, que não servem como refúgio para seus seguidores. São deuses vencidos, humilhados e saqueados. As pessoas que se refugiam neles são mortas ou, estes templos, são usados como prisões. A diferença do anterior é o caso dos templos do Deus verdadeiro e nos dos seus apóstolos, onde quem procura refúgio e proteção, é salvo e não sofre qualquer dano.

³⁴⁰ BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005, p.50; também relatado pelo próprio Santo Agostinho nas Confissões no livro primeiro, capítulo XI.

³⁴¹ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus, contra os pagãos. Parte II**. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p.331.

³⁴² AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus, contra os pagãos. Parte II**. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p.331.

Para os católicos militantes, que eram os agostinianos e os jesuítas, a conversão das almas e a luta contra os sacerdotes do demônio foram o norte mobilizador de todos os esforços evangelizadores. O fato de procurar as *huacas* tão exaustivamente fez parte do processo de extirpação das idolatrias. Quem protegia e cultuava estes ídolos eram considerados adoradores do demônio e corriam sério risco de condenar sua alma pela eternidade o que era, uma vez mais, de muita utilidade, pois todo o referente ao diabo e seus estratagemas ficava sob a sombra e controle da Igreja. E, o mais importante, era que qualquer coisa que contrariasse os padres, até questões de caráter econômico*, poderiam ser refugiadas no amparo do demônio. Noutras palavras, os padres agostinianos aplicaram o sentido do pecado individual, que por ser pessoal, a penitência e a correção eram contempladas exclusivamente para a pessoa que cometia o agravo contra Deus ou a Igreja.

A instalação deste pensamento foi difícil de assimilar pelos índios, pois o sentido do pecado (ou da falta) era compartilhado pela comunidade e nunca individualmente³⁴³. A solidez da coletividade e o culto aos antepassados determinavam esta visão da responsabilidade coletiva. As relações que se pretendiam entre os religiosos europeus e índios eram incompatíveis em seus fundamentos, mas a figura do diabo ajudou a superar esta barreira.

* Coleta de impostos.

³⁴³ Na teologia católica também podemos encontrar esta visão do pecado. Um exemplo pode ser observado na bíblia com a destruição de Sodoma e Gomorra em Gênesis 19, 1-29, também com a justiça aplicada pela tribo de Levi, relatada no Êxodo 32, 25-29, e outros exemplos dos pecados coletivos em Levítico 26, 14-46, Números 14, 26-38, Números 16, 1-35 etc.

4.1 Os agentes do diabo na Europa.

Até aqui neste trabalho passamos da Europa para América seguindo o rasto do diabo e seus inimigos mais ferozes. Vimos o nascimento e a transformação de sua ameaça, o amadurecimento de sua figura e a utilidade que resultou de tudo isto. Por outro lado, a firme decisão de enfrentá-lo, sem importar o terreno da batalha, não obstante muitas vezes cegados pela missão. Mas cabe uma pergunta: o diabo foi acompanhado pelas suas coortes na fuga ou seduziu com enganos a sacerdotes e lideranças andinas para reformular o domínio sobre os homens? A resposta no olhar religioso de agostinianos e jesuítas é a segunda possibilidade apresentada. Desta forma, a procura por estes agentes intensificou-se e a luta (e punição) contra eles institucionalizou-se por meio do II e III Concílio Limense.

Sem abandonar esta ponte intercontinental de representações, práticas e construções, retornamos pela última vez ao Velho Continente para trazer até o Novo Mundo os agentes de Satã, elementos da sociedade considerados como aliados e até parte pertencente ao exército do Maligno.

Com a chegada dos espanhóis ao Peru, uma potencial confrontação de valores dentro do próprio imaginário europeu começou a materializar-se com o impacto desbordante da diversidade frente a eles. Afirmamos na nossa dissertação que tudo era o diabo na percepção ibérica, mas, ao mesmo tempo o diabo podia ser diferente dependendo do olhar de cada ordem.

Esta possível diferença nos olhares encarregados de perceber a presença e a obra do maligno, pode ser justificada na própria diversidade local e na necessidade de reconhecerem as novas coortes satânicas que são figuradas nos sacerdotes indígenas e parte dos grupos dominantes andinos, mas também nas próprias histórias das ordens que pesquisamos: Agostinianos e Jesuítas.

Nossa proposta passa por apresentar as variantes relacionadas à figura do diabo neste período – desde a formação dos agostinianos e jesuítas até os Andes peruanos do século XVI. Se esta figura maligna está fora de nós, como nos penetra? Ou, como nos

protegemos dela? Mas, se este ser resulta irremediável, impossível, irrenunciável para nossa vida, como podemos reconhecê-lo? Como podemos lutar?

Dentro das interpretações artísticas inseridas nos conflitos religiosos do século XVI, destacamos a obra de um autor germânico, Albrecht Dürer ou Durero para os *hispanoparlantes*. Especificamente uma gravura feita sob a técnica do buril intitulada “O cavaleiro, a morte e o diabo”, de 1513. Nela podemos observar e descrever a galhardia do cavaleiro que montado no seu corcel, vestindo sua armadura com celada e viseira aberta, a espada no cinto e a lança sobre os ombros, a mão firme nos estribos, olhando para frente ao mesmo tempo em que estão na espreita duas figuras mortais: a própria morte e o diabo.

Dentro de uma interpretação humanista associada às ideias de Erasmo, podemos ver um cavaleiro sempre preparado para enfrentar as ameaças da vida. Ele no seu porte não é temeroso do mal que o espreita, ele e só ele é quem pode enfrentar o mal, a tentação, a condenação da alma desde que tenha as armas corretas. Um elemento interessante para esta interpretação erasmista da obra é a do cachorro que corre junto ao cavaleiro, ele próprio dentro da alegoria desta gravura representa a fidelidade; qualidade elementar nos embates religiosos do momento que estudamos.

A partir do que apresentamos anteriormente cabe o reconhecimento da fratura dentro da Igreja católica nas tradições monacais medievais que propunham a salvação por meio do – exclusivo – guia espiritual dos religiosos, mas, com a irrupção do humanismo erasmista e inaciano agora o homem pôde ser a própria fortaleza contra o inimigo máximo.

Os agostinianos do século XIII e os Jesuítas do século XVI têm conhecimentos da figura do diabo, mas era um diabo reflexo do tempo em que elas se desenvolvem? Se isto foi assim, existiu a possibilidade de que o Mal supremo fosse trazido para os Andes peruanos alternando sua própria figura.

A primeira percepção do diabo, isto é a agostiniana, mais maléfica, pessimista e em que o homem não tem muitas ferramentas para evitá-lo salvo o apego à voz dos

clérigos³⁴⁴; a segunda, jesuíta, era igual de maléfica, mas com uma condição mais humana e portanto, mais livre ao reconhecer as boas obras como elemento de poder para enfrentar o maligno.

Desde nossa perspectiva esta é uma diferença fundamental para procurar *um* diabo, pois, “The medieval world's focus on religion and the church as the ultimate answer to man's problems was being replaced by a vision that placed man at the center of the world”³⁴⁵, e o diabo faz parte medular da mudança. Peças artísticas do século XIII, como as vistas na Igreja de Soriguerola³⁴⁶ (Gerona, Espanha), mostram os demônios especialmente ativos nas ideias místicas em que a morte era referenciada, ou dito de outra forma, aos tormentos após a morte. O demônio era associado mais ao momento posterior à vida, aos tormentos eternos, situação que começou a mudar neste mesmo período, ganhando o Inimigo Máximo outras atribuições.

O diabo podia provocar a morte? Sim, por meio do pacto³⁴⁷, ou seja, em última instância pela vênia do homem. O diabo podia provocar sofrimento? Sim, pelo engano; mas o diabo é bíblico, é eclesiástico, pertence às escrituras, às elites eruditas que evoluem junto a sua figura. Este demônio do século XIII é diferente do que vemos na arte do século XVI, em que a humanização do diabo é cada vez mais perceptível.

³⁴⁴ Diz o site espanhol da ordem agostiniana: “se buscaba la santificación del prójimo por medio de un amplio ejercicio de actividad apostólica”. Disponível em: < <http://www.findingaugustinians.org/es/la-orden-agustiniana/historia.aspx> > Acesso em: 24, dezembro, 2013.

³⁴⁵ CUSHNER, Nicholas P. The Jesuits in Colonial America (1565-1767). Página 15-16. Disponível em: http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000216 Acesso em: 03 de setembro de 2013.

³⁴⁶ SORIGUEROLA, Mestre de. **Taula**. Finais do século XIII. 1 original de arte. Têmpera sobre madeira (abeto), 96,3 x 234.5 x 7,5 cm. Coleção Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona. España. Imagem em anexo. Esta imagem tem outra leitura, mais propícia às questões teológicas da Idade Média e sua luta contra as heresias. Diz Jacques Le Goff que “A arte medieval representou à sociedade o momento final da existência terrestre, em que a alma do morto era disputada por Satã e São Miguel antes de ser levada pelo vencedor ao Paraíso ou ao Inferno. Notemos ainda aqui que, para não cair no maniqueísmo, o adversário do Diabo não é Deus em pessoa, mas seu lugar-tenente”. Percebemos que a presença do Diabo foi parte ativa na vida e na morte dos europeus neste período, assim como se bem existe um maniqueísmo mental, também se realizaram esforços para superar esta situação. Talvez, a luta da Mãe de Cristo contra o diabo, como já vimos anteriormente nesta dissertação, possa ser explicada desde a perspectiva de Le Goff contra o maniqueísmo e a reserva de Deus e seu filho neste combate. LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC. 2005, p. 155.

³⁴⁷ PSALTER, Master of the Ingeborg. **Livro de Salmos da rainha Ingeborg**. f.35v. Depois de 1205. 1 original de arte. Tempera, ouro e tinta em pergaminho. Coleção do Museu Condé. Chantilly. França. Imagem em anexo.

Agora os temas apontam à mulher, à sexualidade, à deambulação do diabo na terra para o incremento do seu exército. Ele amplia seus domínios, sai da balança onde pesava as almas dos cristãos mortos, numa ação notadamente alegórica e passa ao mundo dos vivos para roubar, agora também, os corpos.³⁴⁸

Sobre a visão do demônio que os agostinianos possuem, é importante frisar que no século XIII, no momento da fundação da Ordem, eles estão sob o beiral da escolástica e das diferentes discussões que se geraram em torno da figura demoníaca. O Mal e o Diabo são sinônimos nestas discussões? Não necessariamente, mas, a pergunta pelo Mal conduziu na maioria das vezes à figura do diabo como responsável da corrupção humana.

Ao mesmo tempo, os agostinianos surgem posteriormente ao Concílio Laterano IV de 1215, em que entre outras coisas, se estabeleceu que Deus é o criador do diabo e dos demônios na seguinte asseveração “The devil and other demons were created by God naturally good, but they became evil by their own doing. Man, however, sinned at the prompting of the devil”, mas eles foram criados naturalmente bons, corrompendo-se pelo anseio de poder.

Esta necessidade pelo mal pôde ser entendida porque “as pessoas pareciam preferir acreditar em uma fonte consciente da maldade que em um destino cego ou chance”³⁴⁹, na opinião de Burton Russel. Assim, o diabo se torna uma figura muito mais presente pelas obras artísticas, pelos sermões, introduzindo-se na consciência popular, ainda que às vezes ridicularizada, aterrorizando à sociedade e justificando o *monachatus est pieta* como a única guia de salvação e escape das garras do dragão.

A Ordem de Santo Agostinho se depara com este mundo ordenado pelo Concílio Laterano IV, que regulamentava a vida dos religiosos de menor investidura, pois a vida monacal devia ser exemplar para tornar-se o espelho em que os cristãos precisavam olhar, em que o reflexo deste espelho fosse de decoro, contenção e Fé, incluindo Fé nas punições infernais. Além disto, o século XIII estava imerso na atmosfera do capítulo XIII e

³⁴⁸ BALDUNG, Hans. **A bruxa e o dragão**. c.1515. 1 original de arte. Lápis sobre papel, 295 x 207 mm. Imagem no anexo.

³⁴⁹ RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer. O diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, 2003, p.155.

XIV das Revelações de João para enfrentar a *falsidade* das heresias que se propagavam na Europa de finais da Idade Média e, também, do que era diferente, perturbador e ameaçador: Judeus, Muçulmanos³⁵⁰ e leprosos, por citar.

O diabo estava por detrás destas ameaças segundo as interpretações que se davam às Revelações. À associação do poder delegado pelo dragão à besta tanto no plano político – como o enfrentamento com o cristianismo³⁵¹ – como econômico – controle/influência deste segmento por parte dos judeus –, estão relacionados estes povos (Judeus e Muçulmanos) que segundo João, estavam destinados a sofrer a destruição divina e os cristãos, ao contrário, a gozar da salvação.

Carlo Ginzburg indica que os Judeus, Muçulmanos e leprosos, no período do século XIII, foram reconhecidos como aliados do demônio na luta contra o cristianismo que era, no fim de contas, a luta contra o próprio Deus e sua obra. “Então, os judeus reuniram alguns dos chefes dos leprosos e, com a ajuda do diabo, os induziram a abjurar a fé e a triturar nas poções pestíferas³⁵² a hóstia consagrada”³⁵³.

O autor italiano continua logo depois dizendo: “Por instigação dos judeus (que, por sua vez, eram inspirados pelo diabo), dirigiram este discurso aos leprosos reunidos: Os cristãos vos tratam como se fôsseis gente vil e abjeta; seria preciso contagiá-los com a lepra; se todos fossem iguais (uniformes), nenhum desprezaria o outro”³⁵⁴.

Qual é a relação entre judeus e leprosos sendo estes últimos cristãos? O diabo. Este pactua com os judeus que por sua vez convencem e tentam com terras, propriedades e títulos os leprosos. Motivo mais que suficiente para que os cristãos enxergassem nos

³⁵⁰ Principalmente na figura do Rei de Granada.

³⁵¹ Ginzburg afirma que o rei de Granada e o Sultão da Babilônia “visavam apoderar-se de todos os domínios dos cristãos, quando estes tivessem sido mortos ou contagiados com a lepra” GINZBURG, Carlo. **História Noturna. Decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.54-55.

³⁵² “Abjurar da fé em Cristo e sua lei e receber um pó contido numa panela em que havia hóstia consagrada misturada com serpentes, sapos, lagartixas, lagartos verdes, morcegos, excremento humano e outras coisas” Descrição das poções pestíferas. GINZBURG, Carlo. **História Noturna. Decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.54.

³⁵³ GINZBURG, Carlo. **História Noturna. Decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.46.

³⁵⁴ GINZBURG, Idem, p.46.

herdeiros de Davi, aliados do principal inimigo de Deus, aquele que quer destruir sua obra e seu rebanho.

A condição limítrofe, ambígua, atribuída por Ginzburg a estes grupos, provocou a contradição da repulsa e ao mesmo tempo de certo reconhecimento que os cristãos realizaram para estes grupos. Um, era o povo para o qual Deus tinha-se revelado, o outro era um grupo que sendo segregado socialmente (pela cultura erudita como pelas pessoas comuns) foi acolhido por homens santos.

Para as pessoas comuns, no entanto, muito mais importante era a tendência convergente que fizera dos judeus e leprosos, entre o século XIII e o XIV, dois grupos relegados às margens da sociedade. O concílio lateranense de 1215 prescrevera aos judeus usar sobre as roupas um círculo, geralmente em tons de amarelo, vermelho ou verde. Também os leprosos deviam usar roupas especiais [...] ³⁵⁵

Este ataque infame que sofrem principalmente os judeus, valendo-se do diabo como argumentação principal, responde mais à pressão de grupos econômicos mercantis que a uma condição religiosa divina, transformando tudo o que fosse marginal à sociedade cristã, em aliança demoníaca.

Foi este, um momento de expectativa milenarista o que viu a fundação agostiniana, e o diabo tinha mostrado sua cara, esta era de falsidade, destrutiva, tentadora, dura realidade de um mundo de desconfiança ao ininteligível, incompreensível, sinônimo de ameaça.

Nos poucos anos posteriores ao nascimento da OSA, a Europa passou por um processo que levou à figura maléfica máxima, de complôs contra o cristianismo até metamorfosear homens em animais ou seres monstruosos desde que abjurassem da religião, renunciando a Deus, pisando a cruz e jurando lealdade ao demônio. Com isto eles poderiam contrair poderes sobre-humanos para controlar a morte e a vida por meio de elementos mágicos.

³⁵⁵ GINZBURG, Idem, p.49.

Temos a evolução ou a ampliação da abrangência do mal e dos elementos malignos, além de recair em pessoas de outras religiões, agora se amplia aos lugares de morada de pessoas à margem dos centros urbanos. O diabo tornava-se assim, mais perigoso, ele possuía agora variados elementos para propagar seu mal e também a possibilidade de criar um exército de feiticeiros.

Desde a segunda metade do século XIII, o estereótipo do ajudante do diabo não mudaria pelos próximos 250 anos segundo Ginzburg³⁵⁶, mas não podemos concluir o mesmo sobre o próprio demônio, que como vimos na sua figuração plástica e sua presença nos assuntos dos tormentos além da vida, evolucionou aproximando-se da vida e para a vida dos homens. Lúcifer é tudo o que vá contra as proibições da Igreja, mas essencialmente no que se refere à ordem natural das coisas. Observamos isto pelo comportamento dos feiticeiros contentando ou aliando-se ao diabo: antropofagia ritual notoriamente com crianças, incesto materno, orgias sexuais, zoofilia e adoração ao demônio em forma de ídolo, entre outras. No tocante ao ilusório controle sobre a vida e a morte, também isto fez parte do engano de ir contra a natureza divina.

O mundo europeu onde os agostinianos estão inseridos, no plano geral foi sendo dominado pelo medo e por uma “atmosfera obsidional”³⁵⁷, de angústia frente à face de satã. E foram justamente os religiosos os que inventariaram os agentes do diabo, como já vimos: Judeus, turcos, hereges, mulheres feiticeiras. Incrementaram o pavor social com a ideia do anticristo, procuraram sinais do fim do mundo, do Juízo Final. Todos estes foram males racionalizados pelos religiosos, portanto explicáveis à população, a qual também compreendia que a única forma de salvação frente a inimigos tão terríveis era tendo Fé *includicável*, mesmo frente à morte e confiar plenamente na graça de Deus e seus ministros sobre a terra.

Estes últimos, por meio dos seus discursos, afirmaram que nada poderia ser “mais temível que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos que a da alma”³⁵⁸.

³⁵⁶ GINZBURG, Idem. P.80.

³⁵⁷ DELUMEAU, Jean. **O Medo em ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p.43.

³⁵⁸ DELUMEAU, Idem, p.44.

Sendo assim, na luta contra o diabo, era de suma importância descobrir suas hostes na terra nominando-as, indicando-as, judeus, turcos, homens e mulheres do campo, crenças. Atribuir a estas e ao diabo todos os males e pesares da terra como parte da luta mortal entre Deus e satã. O inexplicável passa a ter explicação racional pela interpretação que os religiosos fazem das santas escrituras.

Segundo Delumeau, a perseguição do demônio ajudou que na Europa medieval se constitui-se “um “país do medo” no interior do qual uma civilização se sentiu “pouco à vontade” e povoou de fantasmas mórbidos”³⁵⁹. Não muito diferente do que diz J. Burton Russel sobre a sociedade dos últimos dois séculos da Idade Média, ele diz:

Todo indivíduo interpreta eventos subjetivos de acordo com o universo mental que construiu para si [e/ou construíram para ele]; é provável que universos mentais pessoais reflitam as suposições gerais de nossos tempos. É provável que um evento que ocorre com uma pessoa, cujo universo mental tem espaço para o Diabo, interprete tal como um evento, bastante diferente de outra com um universo mental discrepante. Em uma sociedade na qual é assumido que a atividade endiabrada são prováveis eventos subjetivos naturais, certamente será interpretado como o trabalho de demônios, e então tais experiências com demônios se tornam parte da evidência para a atividade endiabrada.³⁶⁰

Duas coisas queremos resaltar nestes trechos citados. Primeiro, que a sociedade europeia foi sendo civilizada e homogeneizada pelos elementos de poder (religiosos, econômicos, políticos), valendo-se do inimigo perpétuo. É este o mundo primordial onde os agostinianos, convertidos numa Ordem reconhecida sob a Regra de Santo Agostinho e oficializada pelo Vaticano desenvolvem seu trabalho pastoral.

Segundo, ao analisarmos estas citações, não podemos deixar de associar com o que aconteceu quase três séculos depois, na América, onde a sociedade endiabrada que migra do velho mundo evidencia tudo desde esta perspectiva, incluindo a conceição de outros ministros do diabo, mas iguais aos europeus no sentido marginal.

Os agostinianos e sua visão do diabo mudaram nesses três séculos, até a chegada ao Peru? O diabo é o outro, ele evoluiu, mas ainda manteve traços originários, é o

³⁵⁹ DELUMEAU, Idem, p.43.

³⁶⁰ RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer. O diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, p. 176. Parênteses nosso.

desconhecido, é aquele que ameaça e trapaça, satã engana e ilude, dá conhecimento baseado na falsidade da cura, da morte ou do controle dos elementos, ele exige culto e oferendas, sacrifícios de toda espécie, incluindo os humanos.

Ele se metamorfoseia em inúmeras formas, tanto humanas como zoomórficas e é representado como ídolo nestas formas. Intimida e acoisa, ele estava mais presente no dia a dia das pessoas, logo era mais perigoso. Para finais do século XV, o pensamento demonológico foi fortalecendo-se à medida que velhas divergências se renovavam e ganhavam novo fôlego para enfrentar o poder da hierarquia eclesiástica.

Se durante o transcurso do século XIII o Mal que se procurou compreender e dilucidar resultou no entendimento daquele que ameaçava a criação de Deus³⁶¹, no século XV foi o de uma ampliação dos alcances da malignidade. Neste momento, ao amadurecer o entendimento da permissão do Mal por parte de Deus, este último “prova” os homens, contribuindo esta ideia com a exacerbação na padronização do Mal por meio do elemento externo à sociedade cultural predominante.

Sendo assim, se afirmou naturalmente que o Diabo e as bruxas (e em geral todo elemento externo ao cristianismo) sim existem, são hostes dos infernos que lutam contra a Natureza e devem ser destruídos. Esta violência, defendida e proposta por célebres manuais religiosos da época³⁶², era parte essencial da guerra imemorial contra o Diabo, e a morte de homens e mulheres que caíram na tentação do Maligno, se entendia como a única estratégia para cortar a propagação da tentação, pois os religiosos e crentes não deviam confundir a “permissão” do Mal, com o “Triunfo” do Mal.

Simultaneamente, o mundo que observamos, do século XV e XVI, é um lugar ordenado por Jó e suas provações³⁶³, e pelo Deuteronômio³⁶⁴ e o Levítico³⁶⁵ nas suas

³⁶¹ Humanidade cristã

³⁶² Por citar só um, o *Malleus Maleficarum*.

³⁶³ Jó 2, 7-10. “Satã feriu Jó com feridas graves, desde a planta do pé até a cabeça. Então Jó pegou um caco de telha para se coçar, sentado no meio da cinza. Sua mulher lhe disse: “E você ainda continua em sua integridade? Amaldiçoe a Deus e morra de uma vez!” Jó respondeu: “Você está falando como louca! Se aceitamos de Deus os bens, não devemos também aceitar os males?” E, apesar de tudo isso, Jó não ofendeu a Deus com palavras.”

correções a sangue e espada. A argumentação bíblica ao momento de definir a presença de Satã e punir tornou-se praxe.

O século XVI se apresentou nesta luta encarniçada, com a Reforma e o fortalecimento da *Devotio moderna*, revigorando a luta com o Diabo, marginalizando novos grupos (os protestantes³⁶⁶ luteranos) e promovendo novos guerreiros nesta guerra santa. Foi a vez dos jesuítas que nascem com a missão de fortalecer e proteger o poder da Igreja e do Sumo Pontífice.

As condições do confronto estavam dadas há séculos, nesse momento as hordas renovaram-se e se diversificaram, os agentes de Satã cresceram e o campo de batalha ampliou-se, América era o novo cenário do conflito.

Se para a Ordem de Santo Agostinho o diabo mudou sua figura e poder nos três séculos em que se enfrentaram a ele; para os Jesuítas, e em pouco tempo, também a figura do Maligno mudou. O mundo urbanizado europeu apresenta o inimigo mortal segundo suas conceições, mas o mundo nem urbano e nem rural da América contribuiu para modificar ou alterar sua percepção sobre ele.

³⁶⁴ Deuteronomio 13, 7-10. “Se seu irmão, filho de seu pai ou da sua mãe, ou seu filho, sua filha, ou a esposa que repousa em seus braços, ou o amigo íntimo quiser seduzir você secretamente, convidando: ‘Vamos servir outros deuses’ (deuses que nem você nem seus antepassados conheceram, deuses de povos vizinhos, próximos ou distantes de você, de uma extremidade da terra à outra), não faça caso, nem dê ouvidos. Não tenha piedade dele, não use de compaixão, nem esconda o erro dele. Pelo contrário: você deverá matá-lo, sua mão será a primeira. Em seguida, a mão de todo o povo.”

³⁶⁵ Levítico 20, 6. “Quem recorrer aos necromantes e adivinhos, para se prostituir com eles, eu me voltarei contra esse homem e o eliminarei do seu povo”; Levítico 20, 13-16. “O homem que se deita com outro homem, como se fosse mulher, está cometendo uma abominação. Os dois serão réus de morte, e o sangue deles cairá sobre eles mesmos. O homem que toma como esposa, ao mesmo tempo, uma mulher e a mãe dela, comete coisa abominável. Os três serão queimados, para que não haja coisa abominável entre vocês. O homem que tem relações sexuais com animal torna-se réu de morte, e o animal também deve ser morto. Se uma mulher se oferece para ter relação sexual com animal, tanto ela como o animal devem ser mortos: são réus de morte, e o sangue deles cairá sobre eles mesmos.” Estes atos se interpretam fora da natureza divina, da obra e do ordenamento que Deus criou para o funcionamento de mundo e todo ato que foge da natureza, tem por trás a mão do Diabo.

³⁶⁶ Segundo Alain Bègue, este termo “protestantes” foi confuso na Espanha. Ele diz: “Plusieurs décennies après la publication des thèses du moine augustin allemand Martin Luther (1483-1546), le terme de «protestant» était encore confus en Espagne. Au début du règne de Philippe II, il s’appliquait à des réalités de nature très diverse: érasmistes, illuminés, luthériens et, dans une moindre mesure, calvinistes”. BÈGUE, Alain. **Les Jésuites en Espagne et en Amérique espagnole (1565-1615). Pouvoir et religion**. Paris : Presses Universitaires de France, 2011, p. 31.

Os jesuítas reconhecem um tipo de enganador dos homens, mas na vastidão andina a forma de enganar resultou outra que precisou ser descoberta diariamente, semeando as dúvidas e incertezas sobre tudo. Os agostinianos não foram indiferentes a esta nova condição da luta, logo, tanto para os da OSA como para os da Companhia o diabo apareceu multifacético, era diferente e era o mesmo – assim como a natureza andina –, pairava ameaçador e as ordens realizaram enormes esforços para traduzi-lo, cada qual desde sua perspectiva.

4.2 Os ministros do demônio nos Andes peruanos.

Acreditamos que a utilização do diabo foi um esforço de hispanização da região andina, isto através de um processo de aculturação empiricamente comprovado ao longo de séculos na Europa. As estratégias utilizadas foram variadas. Na nossa dissertação vimos, entre outras coisas, o empréstimo da linguagem, em que foi realizado um esforço de *não-tradução* para impedir uma integração, uma equivalência.

Outra estratégia foi a de transformar a cultura local, numa diabólica na qual os elementos representativos da sociedade andina transformaram-se em agentes do demônio.

A procura pela idolatria entre os conquistadores nunca foi em vão, segundo Bernand e Gruzinski esta podia ser significada com ídolos ou sem ídolos, pois o importante não era “la materialidad del ídolo [*sino*] que en aquello a lo que remite: El diablo, el error, la magia...”³⁶⁷, assim, as visões sobre este assunto entre conquistadores e clérigos variava, mas também complementavam-se. É a experiência de Cieza, em que para ele (segundo Bernand e Gruzinski)

En suma, lo que constituye la esencia de la idolatría es la creencia en la veracidad de los oráculos, la negación de las causas naturales, la pretensión de influir sobre el movimiento de los astros y la regularidad de las estaciones porque “todos los movimientos del tiempo están encerrados en la sabiduría de Dios”³⁶⁸

³⁶⁷ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.** México D.F.: FCE, 1992, p.42-43. Destaque nosso.

³⁶⁸ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *Idem*, p.34.

Assim, a figura que os espanhóis chamam de *sacerdotes* indígenas transformou-se logo num dos agentes satânicos. Esta figura tinha como tarefa entrar em contato com o elemento sagrado (*huacas*) por meio do oráculo para acalmar as incertezas dos nativos, relacionadas a questões de caráter agrícola, familiar, político etc., através da palavra sagrada das divindades. Desde logo, uma instituição tremendamente importante no mundo andino e percebida como tal pelos evangelizadores, estes últimos afirmaram que a voz escutada pelos sacerdotes era inevitavelmente a do diabo.

Outro conceito que se utilizou além de *sacerdote* para determinar a este agente do demônio foi o de feiticeiro, a própria crônica agostiniana indicou a importância que este grupo tinha na manutenção e na unidade da sociedade andina. Eles descrevem como este feiticeiro entrava em contato com suas divindades.

El hechicero entra a hablar con la huaca, tenían aquel lugar bien aderezado los criados de la huaca, ponían una manta muy pintada y muy grande como velo para que no viese el pueblo al hechicero. En cuanto que le hablaba a la huaca y cuando la hablaba, respondía la huaca recio para que el pueblo la oyese y lo que le pedía y quería dar. Algunos dicen que las mas veces no respondía el demonio sino que el hechicero fingía la voz pero los indios afirman estotro que el demonio respondía por cosa muy averiguada y después de oída la respuesta y engañoso oráculo que muchas veces y las más mentía.³⁶⁹

O feiticeiro é constantemente apresentado pelos agostinianos como um elemento de sustentação e funcionamento do sistema social andino e, assim, também se procurou constantemente desprestigiar-lo e associá-lo com o elemento diabólico e irracional. Mas, o irracional estava sempre mais relacionado aos próprios conquistadores que ao sacerdote indígena, isto fazia parte de uma construção social que os europeus conheciam muito bem, a “de que a maioria dos homens, dominada pelas paixões e pela ignorância, só pode ser mantida sob controle em nome da religião ou dos mitos introduzidos pelos poucos sábios.”³⁷⁰ Por exemplo, o professor de antropologia da Universidade de Deusto em Bilbao, Francisco Sánchez-Marco, e também analisando a crônica agostiniana, afirma que

³⁶⁹ SAN PEDRO, Fray Juan de. **La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)**. Málaga: Editorial Algazara, 2007, p. 170, 171.

³⁷⁰ GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.65.

El mismo demonio aparece también [...] bajo disfraces y múltiples apariencias que ocultan su verdadera identidad. Unas veces se muestra como indio, otras como mujer, a veces escoge el cuerpo de difuntos. Con frecuencia el demonio aparece en forma animal, como águila o papagayo, en otras ocasiones se transmuta en serpiente o en león, se asocia otras veces a animales sucios y bajos [“hallamos unas huacas e ídolos que eran unas zorras” diz na crónica agostiniana, na página 200]. Sin embargo, en la mayor parte de los casos el demonio se esconde en piedras dispersas por el territorio que devienen lugares de culto para los nativos [“el hechicero preguntole a la piedra quien eres y la piedra respondió, o por mejor el demonio en ella”, también na crónica, na página 179]³⁷¹

Se bem os agentes demoníacos foram reconhecidos principalmente entre a população local, essencialmente entre seus principais, não podemos omitir que muitos espanhóis com sua sede de avareza e cobiça realizaram atos duvidosos para os olhos dos bons cristãos, a grande maioria das vezes, comportando-se como aqueles agentes do diabo que tinham ficado e sido derrotados no Velho mundo (judeus e mouros).

Acosta no *De Procuranda*, reconhecendo constantemente este comportamento, diz que a avareza e a cobiça despertadas entre os espanhóis foram obra necessária e intencional de Deus, colocando ouro e prata neste continente, para servir de atração a evangelizadores, uma ideia bastante dúctil no que se refere aos caminhos tortuosos do Senhor³⁷².

O que acontece com a sociedade andina frente a esta ameaça transformadora que foram os espanhóis e suas crenças? A reação de um mundo determinado pela profecia foi o de aumentar a consulta dos oráculos e a atividade sacerdotal neste sentido. América apresenta um traço comum em relação ao porvir, é uma característica Asteca, Maia e Inca, por citar as três sociedades mais reconhecidas, as duas primeiras culturas com um calendário solar preciso, ferramenta que denota um interesse pelo futuro. Os Incas na sua complexidade religiosa, com uma série de *huacas* premonitórias de forma individual, como aconteceu com Atahualpa e o presságio contrario que recebeu do ídolo *Cataquil* na sua luta

³⁷¹ LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de; SÁNCHEZ-MARCO, Francisco. **Los evangelizadores encuentran al diablo en el virreinato del Perú. José de Acosta y la salvación de los indios**. Saarbrücken, Deutschland: Credo Ediciones, 2013, p.51. Destaques nossos.

³⁷² No primeiro capítulo desta dissertação abordamos a ideia agostiniana do Mal pelo Bem, também nos capítulos seguintes, a proposta nesta mesma linha de Stuart Clark e Jean Delumeau sobre o mal permitido por Deus, seja na forma de agentes ou de desastres para resgatar a bondade e o respeito da figura do Pai nos céus.

fratricida com Huáscar. Atahualpa mandou destruir dito ídolo³⁷³. Havia também as *huacas* coletivas, como no caso da *huaca guagalmojón*, representação feminina que os andinos consultavam e que representava a fertilidade e multiplicação dos índios³⁷⁴.

Todorov chamou a estes funcionários americanos de “profissional que é o sacerdote adivinho”³⁷⁵, ele se referia essencialmente à cultura Asteca, mas como temos dito que é comum a característica divinatória no continente, achamos apropriado generalizar este profissional ao mundo andino. Assim, com a desestabilização provocada pelos conquistadores, estes funcionários para entender o que estava ocorrendo, aumentaram as atividades nos oráculos³⁷⁶, transformando-se automaticamente em resistência cultural³⁷⁷ por um lado e agentes do demônio frente aos cristãos, por outro.

Até aqui vimos que a luta dos evangelizadores foi contra o demônio, assim confirma a carta que abre a crônica agostiniana, mas para lutar contra ele, a materialização do seu exército e obra tornou-se necessária e fundamental. Desta forma, os agentes do demônio representados nas figuras dos feiticeiros, dos sacerdotes indígenas, dos caciques e lideranças locais apareceram como os principais inimigos da empresa evangelizadora, na qual o diabo é no último caso, o líder absoluto destas coortes.

³⁷³ SAN PEDRO, Idem, p. 177.

³⁷⁴ SAN PEDRO, Idem, p.193.

³⁷⁵ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América. A questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.96.

³⁷⁶ LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de; SÁNCHEZ-MARCO, Francisco, Idem, p.76.

³⁷⁷ Acreditamos que esta consequência aconteceu sem ter uma real noção, uma intencionalidade.

4.3 Como se luta? Estratégia evangelizadora contra os agentes do diabo.

Havendo procurado o demônio segundo critérios plásticos elaborados ao longo da Idade Média e tendo-os padronizado na Idade Moderna, mas sem chegar a encontrá-lo cabalmente. A decepção não tomou conta dos religiosos, isto porque a solução imediata foi a de procurar a essência do Mal e de demonizar, primeiro, a natureza local e, segundo, as lideranças nativas, seja no plano político ou religioso.

Surgiram assim, os agentes do demônio que passaram a representar o objetivo da luta evangelizadora. Eliminando estes sujeitos, eliminava-se também (ou pelo menos dava-se um golpe definitivo) todo um sistema de práticas religiosas que sustentavam a cultura dominante andina, passando a ser substituída pela que se impunha nesse momento, o cristianismo³⁷⁸.

Havendo identificado a representação do diabo, iniciou-se uma hispanização³⁷⁹ por meio deste embate entre o Bem e o Mal. Se os oráculos e seus sacerdotes, como vimos, faziam parte dos ministros diabólicos, uma das estratégias de luta foi a de impor os elementos significativos do cristianismo.

A utilização da Cruz, símbolo essencial da guerra contra satã, seja na sua forma material, erguendo-se triunfadora nos ditos oráculos, templos ou *huacas*; seja por meio do seu signo, o sinal salvador feito no ar quando o terror comparecesse; e o ritual cristão. Mas, a quem impor? À comunidade, derrubando os prédios religiosos e instalando a cruz; e às lideranças como os caciques (e sacerdotes), representantes legais, oficiais e garantes da comunidade local e suas tradições, por meio da conversão e a apresentação de um novo poder.

³⁷⁸ Isto num processo de aculturação que, recuperando as ideias de Chartier, entendemos que foi recíproco. Nem o cristianismo se instalou de forma pura, nem a cultura local sucumbiu totalmente à invasão cultural europeia.

³⁷⁹ Mais que a instalação de uma cultura europeia, foi a de uma ibérica. Suas crenças, suas tradições, seus santos, sua língua, suas orações e suas visões de mundo.

Para Juan Carlos Estenssoro, esta luta se deu intencionalmente no terreno dos ídolos (e seus sacerdotes), em que Deus deve tomar posse deste território, “apropriarse de sus rituales hasta desplazarlos porque habrá asumido sus funciones com mayor eficiencia. Así ganará la exclusividad de ser el único Dios verdadero y por tanto digno de culto en la vida indígena”³⁸⁰.

Já na crônica de Cieza, um dos relatos iniciais do mundo andino, ele da conta de uma experiência de conversão vivida por um cacique e seu novo papel na comunidade, o que vem a corroborar a estratégia dos religiosos. O caso aconteceu, aparentemente, num ritual agrícola com elementos divinatórios³⁸¹.

Se pensarmos que o ritual é um processo de integração social e que os rituais andinos passaram pelo expurgo do cristianismo, afetando o ordenamento social, civil e religioso da região, o mesmo transformou-se por meio de “um novo sistema de regras prácticas [...]”³⁸² que restabeleceu a ordem preenchendo o vazio que deixou a superstição com a verdadeira religião.³⁸³

Não existe necessariamente um rompimento, uma ruptura, mas sim uma sutil manutenção utilitarista para dar espaço à manifestação do mistério da mensagem cristã³⁸⁴.

³⁸⁰ ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750.** Lima: IFEA, 2003, p.171.

³⁸¹ O relato de Cieza ao qual estamos fazendo referência, o disponibilizaremos nos anexos desta pesquisa, isto porque é longo e acreditamos que o valioso é apresentar ele de forma íntegra.

³⁸² GASBARRO, Nicola. **Missões: a civilização cristã em ação** In MONTERO, Paula. Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p.97.

³⁸³ “De manera que si estos indios usaban de las costumbres que he escrito fue porque no tuvieron quien los encaminase en el camino de la verdad en los tiempos pasados. Ahora los que oyen la doctrina del santo evangelio, conocen las tinieblas de la perdición que tienen los que de ella se apartan. Y el demonio como le crece más la envidia de ver el fruto que sale de nuestra santa fe procura de engañar con temores y espantos a estas gentes pero pocas partes es, y cada día será menos, mirando lo que Dios nuestro señor obra en todo tiempo en ensalzamiento de su santa fe.” CIEZA DE LEÓN, Idem, p.285.

³⁸⁴ “El *contrafactum* actúa entonces como una clave de lectura, exigiendo un esfuerzo de exégesis, obligando a la resemantización. No era algo totalmente nuevo, una ocurrencia concebida para el Perú; la larga tradición medieval de la *interpretatio christiana* había releído y reescrito íntegramente la mitología grecolatina convirtiendo cada personaje y cada leyenda en una prefiguración de virtudes, sacramentos, historias u otros elementos cristianos. De la misma manera, motivos plásticos e inclusive imágenes paganas siguieron siendo utilizados para cambiar su significado y no rescatados como vehículos de sincretismos”. ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750.** Lima: IFEA, 2003, p.153. Como vimos entre as culturas americanas o calendário é relevante, mas os

Esta prática foi a primeira estratégia no processo cristianizador, e foi utilizada por religiosos como por laicos, os primeiros no esforço evangelizador, os segundos na autopromoção para obter o reconhecimento da sociedade andina.

Esta estratégia foi contestada nas décadas seguintes, principalmente na década de 1560. Neste momento o *oidor* de Lima, Juan de Matienzo, na sua obra *El Gobierno del Perú*, de 1567, escreve entre outras coisas sobre catecismo, indicando que a simples conversão não marca a memória dos índios, pois falta o elemento de rompimento baseado nos fatos (destruição dos ídolos, templos e cultos), o que era “indispensable para iniciar cualquier enseñanza religiosa”³⁸⁵. Não é por mero acaso que a obra deste político – que tem como influencia ao funcionário público e *encomendero* Juan Polo de Ondegardo, pois são contemporâneos – coincide no ano com a mudança nas táticas evangelizadoras do II Concílio Limense.

Tornando ao exemplo deste cacique que se rebelou contra o ritual descrito por Cieza e que desde a cruz levantada no centro da praça, gritou improperios que o clérigo (testemunha presencial de toda a história descrita pelo cronista) não compreende literalmente, mas ele concluiu que eram ofensas contra seus iguais por estarem adorando ao diabo. Outro cacique, tendo a necessidade de “no ser malo” como os índios idolatras e havendo sido cominado a se converter por uma aparição de um homem “vestido de blanco” “era blanco y muy hermoso”, pede o batismo.

espanhóis também tem seu calendário hagiológico que se adaptou às condições e necessidades da evangelização, associando-se às datas importantes do mundo andino. Continuando com este *contrafactum*, por parte dos nativos peruanos também houve um processo de adaptação às novas condições. O II Concílio Limense estabelece na parte que compete aos índios, constituição 95 “Que en las fiestas de Corpus Christi y en otras se recaten mucho los curas y miren, que los indios fingiendo hacer fiestas de cristianos no adoren ocultamente sus ídolos y hagan otros ritos, como acaece. Si de alguno de descubriere semejante maldad, hecha la información necesaria, se envíe preso al obispo o a su vicario general para que le castigue con todo rigor”. **TERCER CONCILIO LIMENSE. 1582-1583.** Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense. Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982, p.172.

³⁸⁵ ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750.** Lima: IFEA, 2003, p.164. Estenssoro aborda a obra deste *oidor* para constatar como o assunto “religião” permitiu a apreciação de religiosos e laicos, pois os interesses sobre o controle da sociedade local era transversal à política conquistadora.

Este último, segundo o relato, transformou-se numa arma ideal para os evangelizadores, pois ele passa a praticar o proselitismo religioso, confirmando a eficiência do alvo na conversão e na perseguição. Caciques, os primeiros, sacerdotes, os segundos.

Esta crônica de Cieza nos oferece um terceiro caso de conversão de um principal que sendo constantemente atormentado pelo demônio – que só ele vê – porque deseja a conversão, foi salvo pela ação dos padres que, também assustados pelas manifestações satânicas, se valeram do sinal da cruz, de água benta e do solo sagrado da capela construída para enfrentar e derrotar o poder do Mal.³⁸⁶

Se bem este último caso não é um típico exemplo de luta contra os ministros do diabo, fica reforçada a estratégia na luta contra estes. Usar os elementos sacros, principalmente o madeiro sagrado e seu signo, também, a eleição cuidadosa do elemento a ser evangelizado, um cacique e tudo o que ele representa para a comunidade, entre outras coisas, seu exemplo a ser seguido pela sociedade facilitando o trabalho evangelizador.

Mas, realizando uma segunda leitura, existe também, uma interpretação desde as lideranças locais sobre a adoção da nova ordem, a ampliação do prestígio social que se alcançava ao ser reconhecido pelos espanhóis como iluminado e aliado nas tarefas evangelizadoras. Assim, ao mesmo tempo em que a cruz se levantou como símbolo identitário, empurrando os cultos andinos às sombras – mas não os fazendo desaparecer – se permite um reconhecimento dos bons ou dos maus índios.

Diz Cieza:

Cierto de esto todos los que somos cristianos nos debemos alegrar, y dar gracias a nuestro señor Dios, que en tanta grandeza de tierra y tan apartada de nuestra España y de toda Europa haya tanta justicia, y tan buena gobernación, y juntamente con esto ver que en todas partes hay templos y casas de oración donde el todopoderoso Dios es alabado y servido, y el demonio alanzado y vituperado y abatido, y derribados los lugares que para su culto estaban hechos tantos tiempos había, ahora están puestas cruces insignias de nuestra salvación, y los ídolos y simulacros quebrados y los demonios con temor huidos y atemorizados.³⁸⁷

³⁸⁶ Trecho da obra de Cieza disponível no anexo. Novamente, acreditamos que esta passagem é importante para esta pesquisa, mas devido à sua extensão decidimos oferecê-la no anexo correspondente a este capítulo.

³⁸⁷ CIEZA DE LEÓN, *Ibidem*, p.13, 14.

Esta afirmação sobre as religiões locais sendo empurradas a um suposto desaparecimento (derrotadas) faz referência mais precisamente às cerimônias oficiais, pois dentro da complexidade religiosa local, já trazida a tona nesta dissertação, existiam os cerimoniais domésticos, onde se realizavam predições por meio do destrinçamento de animais, pedidos e agradecimentos às *huacas* do lar, entre outras coisas.

Estes rituais privados, que requeriam de pessoas instruídas no âmbito religioso da adivinhação e da medicação espiritual³⁸⁸, quando foram descobertos e perseguidos pelos religiosos cristãos, promoveram a ampliação das estratégias de combate. Agora, através da invasão das casas, a destruição dos ídolos e da já utilizada imposição da cruz, trazendo por consequência o mutismo da população local quando interrogados. Isto deu uma nova dimensão à luta contra o diabo, era preciso transferir formalmente³⁸⁹ a figura do agente satânico para o mundo andino³⁹⁰.

No segundo Concílio Limense (1567³⁹¹), formalizou-se, entre outras coisas, o objeto da luta, o ministro do diabo e como se luta. Isto se desprende claramente das constituições do Concílio.

Nelas se estabeleceu como estratégia, o isolamento, o apartamento forçado daquele que “siembra errores, y los que tal hizieren sean apartados de los demás; y si todavia pasaren adelante sean rigurosamente castigados por los diocesanos”³⁹², também foi

³⁸⁸ No II Concílio Limense, na constituição 110 (do que compete aos índios) se descreve a permissão do trabalho dos médicos locais, desde que não usem meios supersticiosos.

³⁸⁹ Através de decretos estipulados pelas assembleias eclesíásticas do II e do III Concílio Limense.

³⁹⁰ Na crônica agostiniana e sobre a substituição dos elementos locais pelos cristãos, ela diz: En esta provincia se tubo noticia q. havia gran cantidad de ydolos y ydolatrias y guacas q. llaman los yndios oratórios donde estan los ydolos y muchos hechizeros y q. hera quasi la fuente de donde avia manao las guacas y allí asentaron otra casa [Igreja, mosterio] en la mesma panpa o plaza de guamachuco donde estavam grandes edificios del ynga y agora esta el monesterio. SAN PEDRO, Idem, p.157.

Destaque nosso.

³⁹¹ É o reflexo um tanto tardio dos decretos de Trento lidos dois anos antes. Segundo Juan Carlos Estenssoro, este Concilio II deu fim a uma primeira evangelização, mais compreensiva e praticante de uma bricolagem cultural. A nova política evangelizadora apresentou-se mais violenta no trato com os locais.

³⁹² **TERCER CONCILIO LIMENSE. 1582-1583.** Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense. Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982, p. 153. Esta norma volta neste Concílio II, mas agora na parte que compete aos índios, constituição 96 se reforça a obrigatoriedade de separar índios fiéis dos infiéis e destruir as *huacas* destes últimos, para evitar a perversão. P. 173.

a de pesquisar sobre os “sortilegos, adivinos y supersticiosos [...] y así estos como los que les consultan sean castigados [...]”³⁹³

Esta última estimula e reforça o trabalho de perseguição dos agentes satânicos, estabelecendo as punições contra estes: o ostracismo ou diretamente a punição física. Assim mesmo e comprovado por meio da legislação eclesiástica, a transformação cultural afetou, além dos ritos e crenças, o costume: demonizou-se a folha de coca, sendo proibida por estar associada à superstição, o que corrobora também de passagem, a satanização da natureza³⁹⁴.

O perigo da manutenção das crenças e tradições foi reconhecido nos mais velhos e atacada por meio do isolamento destes, uma prática reciclada por Acosta no seu “De Procuranda...”, quando propõe um esforço mais intenso na catequização dos mais novos (crianças), reconhecendo que os mais velhos estão basicamente perdidos no costume³⁹⁵.

Neste Concílio II nos chamou poderosamente a atenção as diferentes punições estabelecidas para o mesmo crime. Estamos falando sobre a idolatria. Se o acusado de ser agente do diabo era *plebeu* – no dizer dos espanhóis – sendo descoberto pela primeira vez no mal, seu castigo era imediatamente severo, e logo era enviada sua *cura*. Diferente se este agente pertencia às camadas sociais mais elevadas do mundo andino, onde sua pena, na primeira vez, era determinada pelo ordinário, mas nada diz sobre a severidade manifesta no primeiro caso³⁹⁶. Mas, em ambos os casos, os “*ministros del demonio*” como indica pela primeira vez a constituição 107 do II Concílio, eram enviados a reclusão por um tempo determinado de acordo à gravidade do delito, sem deixar de receber o doutrinamento cristão com o intuito último de serem salvos, então a intensidade do tratamento e o tempo

³⁹³ TERCER CONCILIO LIMENSE, Idem, p.154.

³⁹⁴ Ver constituição 124 do segundo Concílio.

³⁹⁵ Diz a constituição 34 do segundo Concílio: “Que los muy viejos y ciegos y otros casi incapaces se pongan en lugar apartado de los demás indios, donde se les enseñe la substancia de la doctrina ya dicha.”

³⁹⁶ Constituição 98 do II Concílio Limense. TERCER CONCILIO LIMENSE, Idem, p. 173. Já no III Concílio, usando os ensinamentos de São Paulo, se determina o castigo físico para todos aqueles que cometam delitos contra a Igreja (incluído o dos agentes do demônio), independente do lugar social que ocupem na comunidade andina. Capítulo 7 da quarta ação. P. 112.

de privação da liberdade, também estava relacionada ao “aprendizado” ou dito de melhor forma, ao submetimento.

No III Concílio (constituição 42), esta determinação continuou, mas solicitando claramente a construção de um lugar para “encerrar” os “ministros del diablo” e a expansão de escolas para educar os jovens na doutrina cristã, para que os velhos sacerdotes indígenas não derrubaram num momento o que os padres em anos construíram.

O fim de uma primeira evangelização, um tanto mais aberta ao convívio com os índios, incluindo o reconhecimento dos rituais, claramente mais humanista e o assombro pela complexidade religiosa, estava chegando. As políticas tridentinas, críticas ao humanismo europeu instalaram-se por meio do Concílio II e III, o nativo se viu novamente num processo de adaptação às novas condições estabelecidas.

Iniciou-se uma segunda evangelização sob a influência toledana, com o Estado sendo mais ativo e referencial nas estratégias a adotar, fechou-se o cerco contra os ministros do diabo.

5 Considerações finais.

O diabo que chegou aos Andes foi resultado de um longo processo europeu, criativo e construtivo, seja no plano estético, como no político; assim como também, no social.

Muito antes da descoberta do novo continente, este elemento maligno tinha sido usado como ferramenta evangelizadora e controladora dos dissidentes da religião oficial. Também, e não menos importante, foi usado como elemento universalizante tanto por laicos e religiosos numa pretendida dominação da Europa. A lógica foi de criar um inimigo máximo e comum para todos, assim a união de forças entorno de uma figura poderosa propiciaria a expansão sempre com o argumento do enfrentamento e derrota deste ser mortal. Deste modo, a comprovação empírica da sua utilização e do seu incontestável sucesso, fez com que fosse transformado em ferramenta inestimável para a conquista e domínio da região andina.

Mas, que fatores foram os necessários para sua exportação aos Andes peruanos? Primeiro a própria descoberta da América. Ela pertence a quem? A quem a descobriu ou a quem a conquistou. Neste último caso, para conquistar devia ser necessário criar ou construir o elemento a ser conquistado. Se as primeiras notícias que se tiveram da América, davam conta de uma terra edênica, então foi preciso transformar estas terras no reino do diabo. E a continuação, instalar o próprio demônio como amo e senhor, o que permitiu sua caçada por todo o continente, sempre atento e desconfiado a tudo o que pudesse ser o engano do maligno. Um papel importante teve nesta estratégia a renovação de um pensamento do maravilhoso, em que animais mitológicos, vapores e humores capazes de derrubar a um homem, eram encontrados nestas terras, também dragões e manifestações atmosféricas que só poderiam ser obra do demônio.

O que se conseguiu com isto foi a ampliação e sistematização dos processos evangelizadores para dar à Igreja novos fieis e ao Rei novos súditos e expandir para América a longa batalha pela universalização dos poderes europeus, sempre em nome de Deus, mas usando ao diabo.

Desprendemos do anterior que o diabo foi trazido como uma arma a mais no arsenal da conquista espanhola. O discurso da sua fuga de um continente evangelizado e sua instalação num por evangelizar, apresenta uma série de contradições, pois o Velho Continente estava imerso há séculos numa luta religiosa que se acirrou no século XVI com as chamadas Reforma e Contrarreforma, em que para um bando como para o outro, o diabo estava por trás do seu oponente, nunca fugitivo, mas sim presente e ameaçador.

A construção deste discurso da fuga demoníaca foi também parte dos planos de conquista, em que a instalação de um inimigo poderoso nas novas terras permitiu a utilização de ferramentas e técnicas opressivas e de aculturação.

Na segunda metade do século XVI se elaborou uma surtida gama de estratégias evangelizadoras por parte das duas ordens religiosas estudadas. Ambas as ordens trazendo a experiência da sua própria história nestes embates ou apreendendo com outras ordens instaladas no continente americano e mais experientes na luta satânica. Os

agostinianos com uma bagagem de pouco mais de três séculos e os jesuítas com alguns anos de existência nesse momento, mas com a confiança de surgir como uma arma do catolicismo no conturbado mundo religioso europeu. Mas mesmo com esta disparidade cronológica, o mundo andino com que se depararam não era nada semelhante às experiências vividas na Europa.

Os padres da OSA estabeleceram uma estratégia de incursões no interior do território andino, procurando os elementos religiosos locais e destruindo-os como medida essencial do funcionamento da sua estratégia, destruir e substituir por elementos cristãos que surgiram como poderosos e vencedores sobre as ruínas da religião local. Também promoveram entre a população local alguns sacramentos e claro, a conversão dos índios. A doutrina foi a base de todo este movimento, o acompanhamento próximo da nova comunidade cristã que surgia, mas também o controle, a censura e em algumas oportunidades, o escárnio público.

Os sacerdotes da Companhia usaram a missão como prática de evangelização, também promovendo os sacramentos e realizando a conversão dos naturais, adentrando-se em remotas localidades. Mas também, os jesuítas ainda que dedicassem esforços para percorrerem o interior das novas terras, se mantiveram próximos do poder do vice-reinado tendo uma presença importante e participação nas decisões do clero e do vice-rei. É o caso de José de Acosta que redato as bases para a nova política evangelizadora do III concílio limense.

Experiência prática na conversão, processo de (não) tradução, transformação e substituição do panteão local, utilização de canções e implantação de sacramentos entre outras coisas, somados a uma política eclesiástica formal e unificada junto a outra política, provocaram que se homogeneizassem os processos de conquista. Os três primeiros concílios limenses, na estela (um tanto tardia) das políticas tridentinas, ditaram as relações de europeus e índios no processo de conversão, sempre usando o diabo como elemento referencial. Mas nos últimos anos do século XVI, um novo concílio foi convocado na capital dos reis. O IV Concílio Provincial Limense, celebrado em 1591, e a diferença das

preocupações dos seus antecessores, não indicam fórmulas para combater a idolatria. O que poderia ter determinado a falta deste assunto neste último concílio?

A política de Estado empreendida pelo vice-rei Toledo, que recebeu a missão de implementar totalmente o controle da coroa nas terras peruanas, utilizou como plano a controle civil e eclesiástico contra a população originária. Esta sensação de controle que ficou pairando no ar foi traduzida como êxito total das arremetidas contra a idolatria, pela conversão e pelo submetimento das hierarquias locais aos comandos espanhóis. Mas esta política toledana ao ser imposta pela força, não esclareceu outras questões tão importantes como a própria guerra contra o demônio e seus ministros, assim sendo: como se reconhecia a um verdadeiro índio cristão? O resultado *a posteriori* foi que a vitalidade da religião andina se manteve nos recônditos da região alimentando uma resistência que os espanhóis descobriram intensamente no século seguinte à nossa dissertação.

Destacamos que todo este processo de dominação espiritual e político teve constantemente a resistência local, quase sempre organizada e liderada pelas elites locais decadentes, às vezes para tentar estabelecer um equilíbrio com os europeus, às vezes para assumir uma posição política e social privilegiada entre os nativos. A medida que a opressão cristã se enrijecia, os índios aceitavam os novos ídolos, as novas orações e procedimentos religiosos, mas muitas vezes esta aceitação tinha como fundo a manipulação e alteração do novo para manter a tradição; ou também a prática religiosa local aumentava, mas não publicamente, agora era de forma privada, no interior das suas casas ou no interior das montanhas.

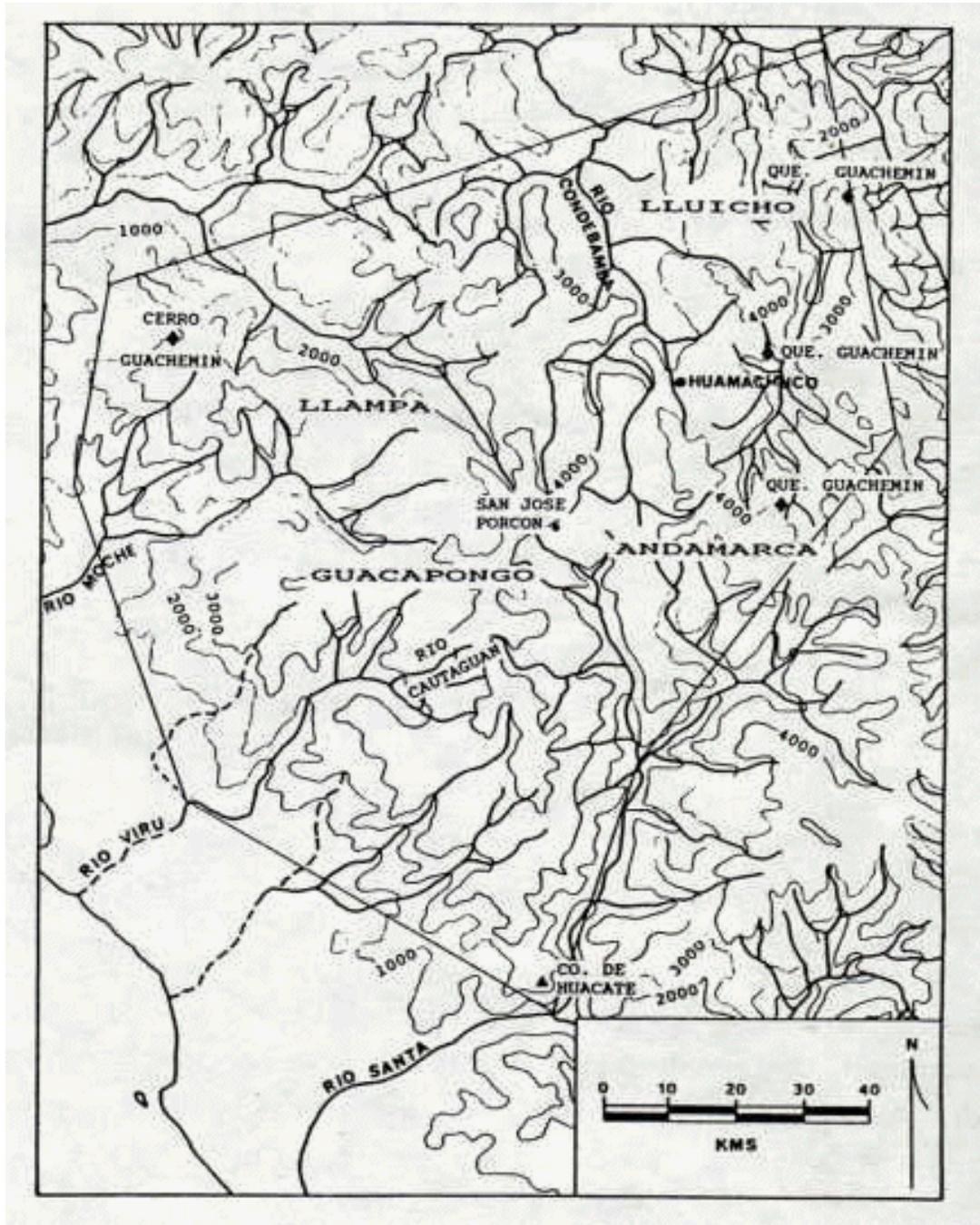
Esta prática condenada pelas lideranças cristãs foi propícia para o surgimento do ministro demoníaco ou agente do diabo, uma figura conhecida na Europa e que também foi transportada para os Andes para ser usada a favor das políticas militares e eclesiásticas que lutaram contra esta resistência.

Se na primeira evangelização no Peru, como chama o período posterior ao descobrimento desta região – e até 1551 aproximadamente – Juan Carlos Estenssoro, existiu uma descoberta mútua, o que não significou a necessária compreensão do elemento

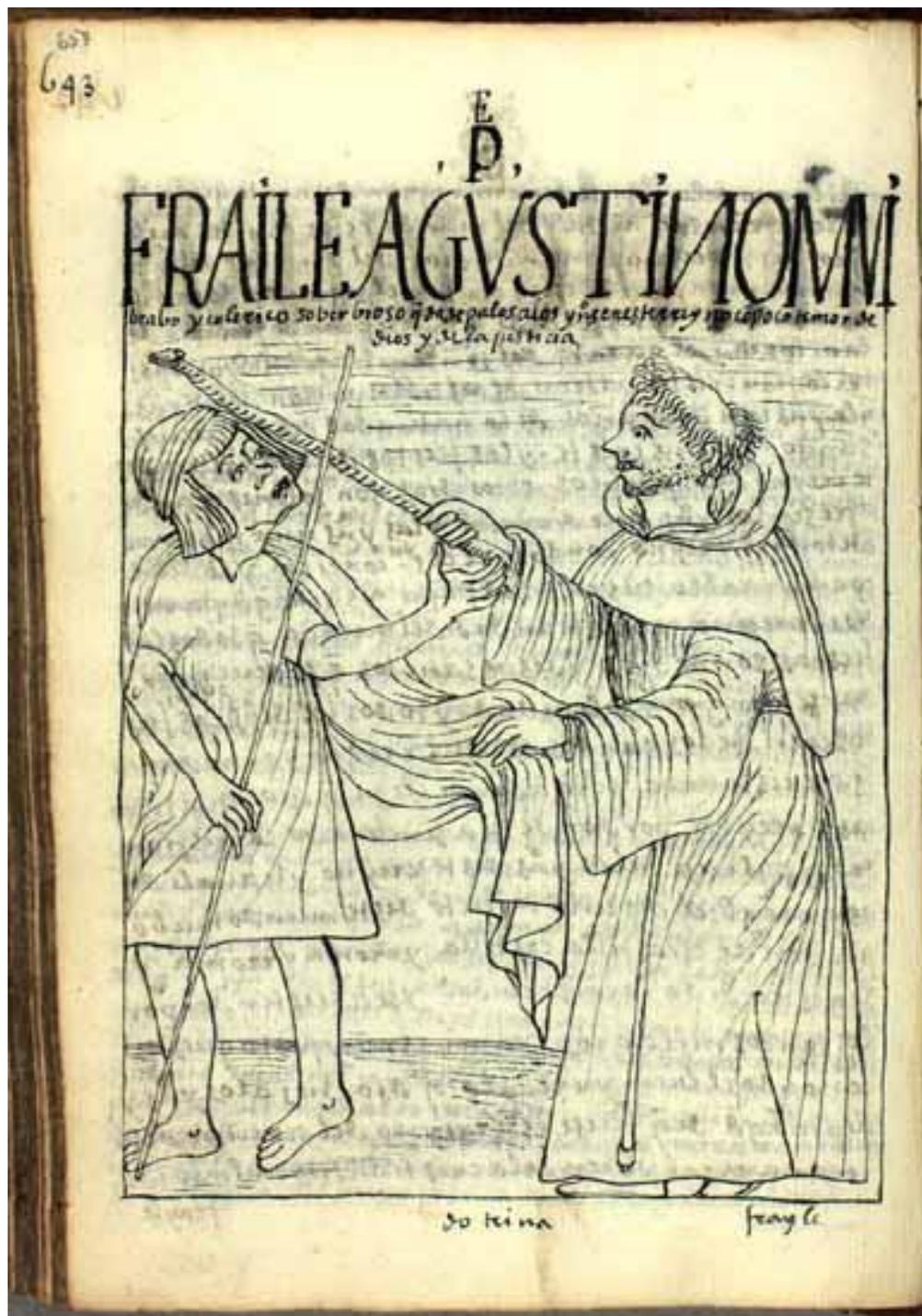
indígena pelos europeus. Tal período foi um processo de instalação cuidadoso de um cristianismo que ainda superava o catolicismo posteriormente instalado, a partir de 1567 com o II concílio e ratificado em 1582 com o III concílio, fortalecendo concomitantemente à implantação deste catolicismo a figura do diabo representado nas lideranças locais, crenças, rituais e modo de vida.

Anexos do capítulo 3

A. Mapa arqueológico de Huamachuco onde se pode apreciar o intrincado da sua geografia.



- C. Dibujo 256. Los frailes agustinos se encolerizan mucho y maltratan a los indios con poco temor de Dios o de la justicia.



Anexos do capítulo 4.

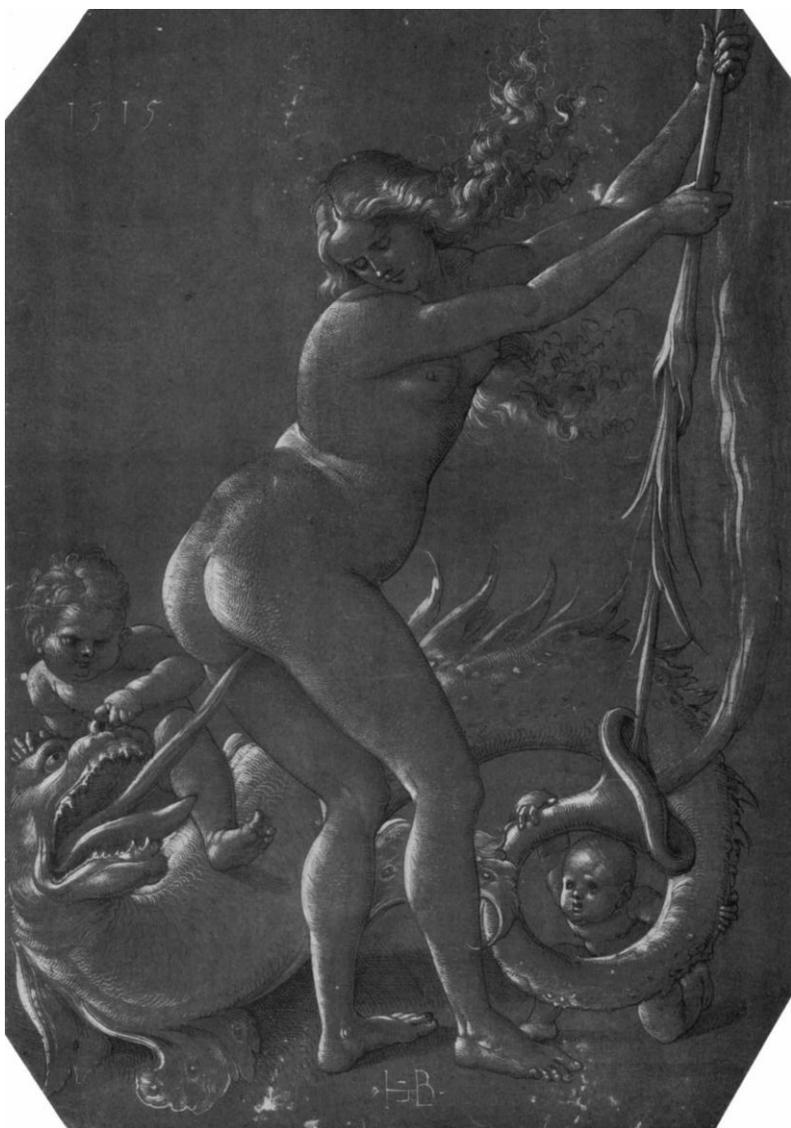
“Taula”. San Miguel Iglesia Soriguerola (Gerona) siglo XIII



Ingeborg Psalter. Lenda de Teófilo.



BALDUNG, Hans. **A bruxa e o dragão.** c.1515.



Anexo capítulo 4, sección 4.3. Primeiro texto de Cieza de León.

“Porque todos los caciques y las demás gentes estaban por su orden sentados en el suelo, con muy gran silencio escuchando y mirando lo que hacían. Esto hecho se sentaron y trajeron un cordero de hasta un año sin ninguna mancha toda de un color otros indios que habían ido por él, y adelante del señor principal cercado de muchos indios alrededor, porque yo no lo viese, tendido en el suelo vivo le sacaron por un lado toda el asadura, y esa fue dada a sus agoreros, que ellos llamaban guacacamayos, como sacerdotes entre nosotros. Y vi que ciertos indios de ellos llevaban cuanto más podían de la sangre del cordero en las manos, y le echaban entre las papas que tenían en los costales. Y en este instante salió un principal, que había pocos días que se había vuelto cristiano como diré abajo, dando voces llamándolos de perros y otras cosas en su lengua que no entendí. Y se fue al pie de una cruz alta que estaba en medio de la plaza, desde donde a mayores voces, sin ningún temor osadamente reprehendía aquel rito diabólico. De manera que con sus dichos y mis amonestaciones se fueron muy temerosos y corridos sin haber dado fin a su sacrificio, donde pronostican sus sementeras y sucesos de todo el año. Y otros que se llaman Homo, a los cuales preguntan muchas cosas por venir, porque hablan con el demonio, y traen consigo su figura hecha de un hueso hueco, y encima un bulto de cera negra que acá hay. Estando yo en este pueblo de Lampas, un jueves de la cena vino a mí un muchacho mío que en la iglesia dormía muy espantado, rogando me levantase y fuese a bautizar a un cacique que en la iglesia estaba hincado de rodillas delante de las imágenes, muy temeroso y espantado. El cual estando la noche pasada, que fue miércoles de tinieblas metido en una guaca, que es donde ellos adoran, decía haber visto un hombre vestido de blanco, el cual le dijo que qué hacía allí con aquella estatua de piedra, que se fuese luego, y viniese para mí a se volver cristiano. Y cuando fue de día yo me levanté y recé mis horas. Y no creyendo que era así, me llegué a la iglesia para decir misa y lo hallé de la misma manera hincado de rodillas. Y como me vio se echó a mis pies rogándome mucho le volviese cristiano, a lo cual le respondí que sí haría. Y dije misa la cual oyeron algunos cristianos que allí estaban y dicha lo bauticé, y salió con mucha alegría, dando voces, diciendo que él ya era cristiano y no malo como los indios. Y sin decir nada a persona ninguna, fue adonde tenía su casa y la quemó y sus mujeres y ganados repartió por sus hermanos y parientes, y se vino a la iglesia donde estuvo siempre predicando a los indios lo que les convenía para su salvación, amonestándoles se apartasen de sus pecados y vicios. Lo cual hacía con gran fervor, como aquel que estaba alumbrado por el Espíritu Santo, y a la continua estaba en la iglesia, o junto a una cruz. Muchos indios se volvieron cristianos por las persuaciones de este nuevo convertido. Contaba que el hombre que vio estando en la guaca o templo del diablo era blanco y muy hermoso, y que sus ropas asimismo eran resplandecientes. Esto me dio el clérigo por escrito y yo veo cada día grandes señales, por las cuales Dios se sirve en estos tiempos más que en los pasados. Y los indios se convierten y van poco a poco olvidando sus ritos y malas costumbres. Y si se han tardado, ha sido por nuestro descuido más que por la malicia de ellos. Porque el verdadero convertir los indios

ha de ser amonestando y obrando bien, para que los nuevamente convertidos tomen ejemplo”³⁹⁷.

Anexo Capítulo 4, seção 4.3. Segundo texto de Cieza de León.

“Y algunas veces estando el cacique sentado, y teniendo delante un vaso para beber, veían los dos cristianos cómo se alzaba el vaso con el vino en el aire, y dende a un poco parecía sin el vino, y a cabo de un rato veían caer el vino en el vaso, y el cacique atapábase con mantas el rostro y todo el cuerpo por no ver las malas visiones que tenía adelante. Y estando así sin se tirar ropa ni desatapar la cara, le ponían barro en la boca, como que le querían ahogar. En fin los dos cristianos que nunca dejaban de rezar, acordaron de se volver a la villa y llevar al cacique para que luego se bautizase. Y vinieron con ellos, y con el cacique pasados de doscientos indios, mas estaban tan temerosos de los demonios, que no osaban allegar al cacique. E yendo con los cristianos allegaron a unos malos pasos, donde los demonios tomaron al indio en el aire para despeñarlo. Y él daba voces, diciendo váleme cristianos, váleme. Los cuales luego fueron a él, y le tomaron en medio, y los indios ninguno osaba hablar cuanto más ayudar a éste que tanto por los demonios fue perseguido para provecho de su ánima, y mayor confusión y envidia de este cruel enemigo nuestro. Y como los dos cristianos viesan que no era Dios servido de que los demonios dejasen a aquel indio, y que por los riscos lo querían despeñar, tomáronlo en medio, y atando unas cuerdas a los cintos, rezando y pidiendo a Dios los oyese, caminaron con el indio en medio de la manera ya dicha, llevando tres cruces en las manos, pero todavía los derribaron algunas veces, y con trabajo grande llegaron a una subida donde se vieron en mayor aprieto. Y como estuviesen cerca de la villa, enviaron a Juan Pacheco un indio, para que viniesen a los socorrer, el cual fue luego allá. Y como se juntó con ellos, los demonios arrojaban piedras por los aires, y de esta suerte llegaron a la villa y se fueron derechos con el cacique a las casas de este Juan Pacheco, adonde se juntaron todos los más de los cristianos que estaban en el pueblo, y todos veían caer piedras pequeñas de lo alto de la casa, y oían silvos. Y como los indios cuando van a la guerra dicen hu hu hu, así oían que lo decían los demonios muy aprisa y recio. Todos comenzaron a suplicar a nuestro Señor, que para gloria suya y salud del ánima de aquel infiel, no permitiese que los demonios tuviesen poder de lo matar. Porque ellos por los que andaban según las palabras que el cacique les oía era, porque no se volviese cristiano. Y como tirasen muchas piedras, salieron para ir a la iglesia en la cual por ser de paja no había Sacramento. Y algunos cristianos dicen, que oyeron pasos por la misma iglesia antes que se abriese, y como la abrieron, y entraron dentro. El indio, Tamaracunga dicen que decía, que veía [a] los demonios con fieras cataduras, las cabezas abajo y los pies arriba. Y entrando un fraile llamado fray Juan de Santa María, de la orden de Nuestra Señora de la Merced a le bautizar, los demonios en su presencia y de todos los cristianos, sin los ver mas que sólo el indio, lo tomaron y lo tuvieron en el aire, poniéndolo como ellos estaban la cabeza abajo y los pies arriba. Y los cristianos diciendo a grandes voces Jesuchristo, Jesuchristo sea con

³⁹⁷ CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónicas del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005, p. 287, 288.

nosotros, y signándose con la cruz, arremetieron a el indio y lo tomaron poniéndole luego una estola y le echaron agua bendita, pero todavía se oían silbidos y silvos dentro en la iglesia, y Tamaracunga los veía visiblemente y fueron a él, y le dieron tantos bofetones que le arrojaron lejos de allí un sombrero que tenía puesto en los ojos, por no los ver, y en el rostro le echaban saliva podrida y hedionda. Todo esto pasó de noche y venido el día el fraile se vistió para decir misa, y en el punto que se comenzó en aquél no se oyó cosa ninguna, ni los demonios osaron parar, ni cacique recibió más daño. Y como la misa santísima se acabó, el Tamaracunga pidió por su boca agua del bautismo y luego hizo lo mismo su mujer e hijo. Y después de ya bautizado dijo que pues ya era cristiano que lo dejasen andar solo, para ver los demonios si tenían poder sobre él, y los cristianos lo dejaron ir, quedando todos rogando a nuestro señor, y suplicándole, que para ensalzamiento de su santa fe y para que los indios infieles se convirtiesen, no permitiese que el demonio tuviese más poder sobre aquél que ya era cristiano. Y en esto salió Tamaracunga con gran alegría diciendo cristiano soy, y alabando en su lengua a Dios, dio dos o tres vueltas por la iglesia y no vio ni sintió más los demonios, antes se fue a su casa alegre y contento, obrando el poder de Dios. Y fue este caso tan notado en los indios, que muchos se volvieron cristianos y se volverán cada día. Esto pasó en el año de mil y quinientos y cuarenta y nueve años”.³⁹⁸

³⁹⁸ CIEZA DE LEÓN, *Idem*, p. 289, 290, 291.

Referências bibliográficas

Fontes:

ACOSTA, José de. **De Procuranda Indorum Salute**. Madrid: CSIC, 1987.

_____. **História Natural y Moral de las Indias**, libro V, capítulo I. Alicante: Edición Digital Alicante de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus (Contra os pagãos). Parte I**, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **A Cidade de Deus (Contra os pagãos). Parte II**, 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001

_____. **O Mestre**. Porto: Porto Editora, 1995.

AGUSTÍN, Santo. **Confesiones**. Madrid: BAC, 1986.

_____. **De Catechizandis Rudibus**, Sección diocesana de evangelización y catequesis de la arquidiócesis de Guadalajara, Disponível em: < <http://sedecgdl.blogspot.com.br> >

_____. **Regla de San Agustín**. Disponível em: < <http://www.agustinos-es.org/FVR/legislacion/docs/TRADUCCION%20REGLA.pdf> >

AYALA, Felipe Guamán Poma de. **Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Copenhague: Edición virtual de la biblioteca real de Dinamarca (Det Kongelige Bibliotek).

BETANZOS, Juan de. **Suma y narración de los Incas**. Alicante: Edición digital de la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2010.

Concílio de Trento, publicado pela agrupação Schoenstatt de Porto Rico “Esclavos de la Misericordia Divina y María Santísima”. Disponível em: < <http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf> >.

COLÓN, Cristóbal. **Diario de a bordo**. Madrid: Ed. Dastin, 1998.

COMPañIA DE JESÚS. **Formula del Instituto**, de 1540, está publicado pelos Jesuítas de Aragón, através do seu site oficial. Disponível em: <<http://www.jesuitasragon.es/documentos/formula1540.pdf>>.

ERASMO. **Enchiridion Militis Christiani**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

GAMBOA, Pedro Sarmiento de. **Historia de los Incas**. Madrid: Ediciones Miraguano, 2007.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacobus. **Malleus Maleficarum**. 6.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LEÓN, Pedro de Cieza de. **La Crónica del Perú**. 3. Ed. Madrid: Editora Espasa Calpe, 1962.

SAN PEDRO, Fray Juan de. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú**. (Manuscrito del Archivo de Indias). Málaga: Editorial Algazara, 2007.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

TERCER CONCILIO LIMENSE. 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense. Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.

TORRES, Bernardo de. **Cronica Agustina**. 1. ed. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974.

Bibliografía:

AGNOLIN, Adone. **Catequese e Tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII**, In: MONTERO, P. (org.). **Deus na Aldeia missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

ANSCOMBE, G.E.M. **An introduction to Wittgenstein's Tractatus**. 2. ed. New York: Harper & Row, 1963.

ALBÓ, Xavier. Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. Primera Parte. **América Indígena**. México, volumen XXVI, octubre de 1966.

_____. Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. Segunda Parte. **América Indígena**. México, volumen XXVI, octubre de 1966.

BACIERO, Carlos. **La Promoción y Evangelización del Indio**. In PEREÑA, Luciano. (coord.) **Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios**. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: CSIC, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BATAILLON, Marcel. **Erasmo y España**. 2.ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1966.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De La Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas**. 1. ed. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **História do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1997.

BIBLIA. **Bíblia Sagrada Edição Pastoral**. Versão de Ivo Storniolo. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Editora Paulus, 1990.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**, 1. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.

BUSTO SAIZ, José Ramón. **El demonio cristiano: Invariantes** In: PINO DÍAZ, Fermín del. (coord.) **Demonio, religión y sociedad entre España y América**. Madrid: CSIC, 2002.

BRAUDEL, Fernand. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. TOMO I. 2.ed. Madrid: FCE, 2001.

_____, **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. TOMO II. 2.ed. Madrid: FCE, 2001.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Deus e o diabo em terras católicas. Brasil – Espanha**. Taubaté: GEIC, 1999

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3. ed. Rio de Janeiro: GEN Forense Universitária, 2011

CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e historia**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: EDUSP, 2006.

CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A. **Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e Inca.** Madrid: Alianza Editorial, 1998.

CUSHNER, Nicholas P. **The Jesuits in Colonial America (1565-1767).** Página 15-16. Disponível em: http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000216 Acesso em: 03 de setembro de 2013.

DE ARRIBA, Santiago Alcalde. **Los catecismos de los agustinos en la primera evangelización de América.** Disponível em < http://www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/SA_catecismosagustinianos.doc>

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800 Uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel.** Belo Horizonte: UFMG, 2002.

Diccionario de la Real Academia Española. **RAE.** Disponível em < <http://www.rae.es/> >

DUVIOLS, Pierre. **La Destrucción de las Religiones Andinas.** 1. ed. México: UNAM, 1977.

ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750.** Lima: IFEA, 2003.

EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal.** São Paulo: Paulus, 1995.

FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier Campos y; GUTIERREZ ARBULÚ, Laura. **La orden de San Agustín en el archivo del arzobispado de Lima.** San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2011.

FLORES ARROYUELO, Francisco J. **El Diablo en España.** Madrid: Alianza Editorial, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** 21. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas.** 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GAREIS, Iris. La metamorfosis de los dioses: Cambio cultural en las sociedades andinas. **Anthropologica**. Lima, número 9, 1991.

GARCÍA, Joaquín (compilador). **Los Agustinos en América Latina. Pasado y Presente**. Trujillo: Secretaria General de la Organización de Agustinos de Latino América, 1995.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

GASBARRO, Nicola. **Missões: a civilização cristã em ação** In MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna. Decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

_____. **Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GONZÁLEZ, José Luis. **La Crónica y su concepto de la cosmovisión andina: Indios, dioses y demonios**. In SAN PEDRO, Fray Juan. **La Persecución Del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú**. Málaga: Algazara, 2007.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____, **La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)**. México D.F.: FCE, 1994.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

JARAMILLO ESCUTIA, Fray Roberto. **Las primeras letras**. In GARCIA, Joaquín (compilador). **Los Agustinos en América Latina**. Trujillo: OALA, 1995.

KARNAL, Leandro. As crônicas ao sul do Equador. **Idéias**, Campinas, ano 13, v.2. p.17, 2006

_____. **Teatro da Fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

KAPPLER, Claude. **Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media**. Madrid: Ediciones Akal, 1986.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.

LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de; SÁNCHEZ-MARCO, Francisco. **Los evangelizadores encuentran al diablo en el virreinato del Perú. José de Acosta y la salvación de los indios**. Saarbrücken, Deutschland: Credo Ediciones, 2013.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes. **Guamán Poma. Autor y artista**. Lima: Fondo Editorial, 1993.

MACCORMACK, Sabine. **Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru**. 1. ed. New Jersey: Press Princeton University, 1991.

MARC-BONNET, Henry. **Histoire des ordres religieux**. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

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

_____. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILLONES, Luis. **La Crónica y su concepto de la cosmovisión andina: Indios, dioses y demonios**. In SAN PEDRO, Fray Juan. **La Persecución del demonio. Crónica de los primeros Agustinos en el norte del Perú**. Málaga: Algazara, 2007.

Monografía de la diócesis de Trujillo. **Orígenes de la Iglesia de Trujillo, Tomo primero**. Imprenta diocesana, 1930.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma História do Diabo. Séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

PACAUT, Marcel. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Paris: Armand Colin, 2009.

PAGDEN, Anthony. **Lords of the all world. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800**. New Haven: Yale University Press, 1995.

PINO DÍAZ, Fermín del. (coord.) **Demonio, religión y sociedad entre España y América**. Madrid: CSIC, 2002.

PEREÑA, Luciano. (coord.) **Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios**. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: CSIC, 1986.

PRIEN, Hans-Jürgen. **La Historia del Cristianismo en América Latina**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

REDDEN, Andrew. **Diabolism in colonial Peru, 1560-1750**. London: Pickering & Chatto, 2008.

RICARD, Robert. **La conquista espiritual de México**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. **Sobre a tradução**, 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

RIVERA DORADO, Miguel. **Espejos de Poder Un aspecto de la civilización Maya**. Madrid: Miraguano Ediciones, 2004.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. Hortus eremitarum. Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos. **Anales del instituto de investigaciones estéticas**. México, número 92, 2008.

RUSSELL, Jeffrey B. **O Diabo. As percepções do Mal na Antiguidade ao Cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SÁNCHEZ, Sebastián. Demonología en Indias: Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta. **Revista Complutense de Historia de América**. Vol. 28, 2002.

SEED, Patricia. **Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Editora Unesp, Cambridge University Press, 1999.

SILVA, T. (org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América. A questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAN DEN BERG, Hans. **La Orden de San Agustín en Bolivia**. In GARCÍA, Joaquín (compilador). **Los Agustinos en América Latina. Pasado y Presente**. Trujillo: Secretaria General de la Organización de Agustinos de Latino América, 1995.

VIANA, Luis Dias G. **El diablo en la universidad: La tradición erudita de la magia.** In: PINO DÍAZ, Fermín del. (coord.) **Demonio, religión y sociedad entre España y América.** Madrid: CSIC, 2002.

VIERECK SALINAS, Roberto. Tesis UCM: **La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI.** Madrid, 2003.

WACHTEL, Nathan. **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570.** Paris: NRF Éditions Gallimard, 1971.