

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE HISTÓRIA, DIREITO E SERVIÇO SOCIAL**

MÁRCIO PIMENTEL ROCHA

**O DEMÔNIO RENITENTE:
DEMONOLOGIA E COLONIZAÇÃO NO VICE-REINADO DO PERU, SÉCULOS
XVI E XVII**

**FRANCA
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MÁRCIO PIMENTEL ROCHA

**O DEMÔNIO RENITENTE:
DEMONOLOGIA E COLONIZAÇÃO NO VICE-REINADO DO PERU, SÉCULOS
XVI E XVII**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNESP/Franca, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Ana Raquel M. C. M. Portugal, como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: História e Cultura

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

**FRANCA
2010**

Rocha, Márcio Pimentel

O demonio renitente : demonologia e colonização no vice reinado do Peru , séculos XVI e XVII / Márcio Pimentel Rocha. –Franca : UNESP, 2010.

Dissertação – Mestrado – História – Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP

1. Peru – História – Colonização. 2. Demonização – Extirpação das idolatrias – Peru, séc. 16-17. 3. Demonologia.

CDD – 985.03

MÁRCIO PIMENTEL ROCHA

**O DEMÔNIO RENITENTE: DEMONOLOGIA E COLONIZAÇÃO NO VICE-
REINADO DO PERU, SÉCULOS XVI E XVII**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNESP/Franca, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Ana Raquel M. C. M. Portugal, como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: História e Cultura

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Prof^a. Dr^a. Ana Raquel M. C. M. Portugal (UNESP – Franca)

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

Franca, _____ de março de 2010.

À minha família.

Agradecimentos

À profa. Dra. Ana Raquel M. C. M. Portugal, pela orientação, amizade e estímulo durante todos os anos de pesquisa.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior) pelo financiamento da pesquisa.

À profa. Dra. Amalia Castelli pela atenção no VII Congresso Internacional de Ethnohistória (Lima-Peru) e pelas indicações de algumas fontes coloniais utilizadas no trabalho.

Aos professores integrantes do exame geral de qualificação prof. Dr. Alberto Aggio e prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel.

À Tamara de Lima, companheira de pesquisas em território andino e amiga querida.

Aos meus pais, minha irmã Marcela, Kaio e demais amigos(as) que enriquecem nossa vida com sua existência, confiança e estímulo.

ROCHA, Márcio Pimentel. *O demônio renitente: demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII*. 2010. 100 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2010.

RESUMO

A investigação visa estudar as relações entre o discurso demonológico e colonização no vice-reinado do Peru de finais do século XVI e início do XVII, através dos processos de “extirpação de idolatrias” e a criação de instituições que buscavam a normatização/uniformização dos costumes, como a “casa de Santa Cruz”, um cárcere para líderes religiosos considerados “feiticeiros”, e o “colégio do Príncipe”, uma escola para filhos da elite indígena. Ambas instituições estavam sob responsabilidade do jesuíta Pablo José de Arriaga, que também foi uma referência para as visitas de idolatrias.

PALAVRAS-CHAVE: Demonologia; Peru colonial séculos XVI e XVII; Extirpação de idolatrias; Educação.

ROCHA, Márcio Pimentel. *The stubborn demon: demonology and colonization in the Viceroyalty of Peru, XVI and XVII centuries*. 2010. 100 f. Dissertation (MA History) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2010.

ABSTRACT

The research aims to study the relations between the demonological and colonization in the Viceroyalty of Peru from the late sixteenth and seventeenth centuries through the processes of "extirpation of idolatry" and the creation of institutions seeking the standardization / harmonization of customs as the "home of Santa Cruz," a prison for religious leaders viewed as "wizards" and the "colegio del Príncipe", a school for children of the indigenous elite. Both institutions were under the responsibility of the Jesuit Pablo José de Arriaga, who also was a reference to the visits of idolatry.

KEYWORDS: Demonology; colonial Peru sixteenth and seventeenth centuries; extirpation of idolatry; Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 O DEMÔNIO ATRIBUÍDO: EVANGELIZAÇÃO E INTERAÇÕES COLONIAIS.....	11
CAPÍTULO 2 O DEMÔNIO APRISIONADO: AS CAMPANHAS DE “EXTIRPAÇÃO DE IDOLATRIAS” E O CÁRCERE DE SANTA CRUZ.....	31
CAPÍTULO 3 O DEMÔNIO CATEQUIZADO: A REDUÇÃO DE SANTIAGO DE CERCADO E O “COLÉGIO DO PRÍNCIPE”	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS.....	93

INTRODUÇÃO

Após a conquista dos territórios americanos pela Espanha, um período de consolidação dos projetos coloniais caracterizou o vice-reinado peruano do século XVII. Se a expansão da fé católica legitimava a conquista no ultramar, é preciso estudar os modos pelos quais a defesa da fé inseriu-se nos territórios andinos após as guerras civis que desestabilizavam o ambiente sócio-político do século XVI.

A preocupação com a conversão dos nativos encarava adversários consideráveis: as tradições religiosas indígenas, o demônio dos europeus que acompanhava as consciências cristãs no Novo Mundo e a criação das instituições coloniais.

Se a cruz era o sinal da vitória dos católicos sobre os indígenas, o demônio deveria ser alocado em algum espaço para dar os matizes negativos do esforço espanhol. Se durante o período medieval vários tratados demonológicos buscavam definir a atuação do inimigo de Deus no mundo, e sua influência sob os homens, em terras ameríndias uma nova configuração de suas artes persuasivas poderia se estabelecer. Desse modo, uma das preocupações da investigação foi estudar de que modo a idéia de demônio inseriu-se no processo de evangelização da América espanhola e, mais especificamente, da peculiaridade do vice-reinado peruano através das campanhas de “extirpação de idolatrias” estimuladas pelos jesuítas e abraçadas por vice-reis e arcebispos.

As questões motivadoras de toda a pesquisa são: de que forma idéias dão corpo a instituições ou motivação a ações humanas, e de que maneira a idéia de “demônio” implantou-se no embate entre concepções religiosas, políticas e sociais do território andino? De que maneira determinadas concepções de mundo eram fortalecidas pelas autoridades estabelecidas? Como eram selecionados aqueles merecedores de educação dentro da vastidão de iletrados e como interagem as idéias do demoníaco com a necessidade de educação das elites indígenas?

Os desdobramentos de tais indagações visam compreender a construção do discurso demonológico, em torno das campanhas de “extirpação de idolatrias”, na segunda metade do século XVI e ao longo do século XVII; as práticas envolvidas em tal operação e a criação de novas instituições sob responsabilidade do jesuíta Pablo José de Arriaga resultantes de tal discurso: a casa de Santa Cruz, local para isolamento/aprisionamento dos líderes religiosos das comunidades indígenas, e o

“colégio do Príncipe” ou “colégio dos caciques” em Lima, para onde eram levados os filhos da elite autóctone para a catequização, ensino dos valores espanhóis e letramento. A um demônio persistente, uma vigilância constante.

CAPÍTULO 1 O DEMÔNIO ATRIBUÍDO: EVANGELIZAÇÃO E INTERAÇÕES COLONIAIS

(...)Eu te defenderei do teu povo e dos pagãos aos quais te envio. Tu lhe abrirás os olhos para que se convertam das trevas para a luz, do domínio de Satanás para Deus, para que recebam o perdão dos pecados e uma porção entre os consagrados por crer em mim.
(Ato dos Apóstolos, 26: 17,18¹)

Fue inducido yo, Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, fraile de Sancto Domingo, que por la misericordia de Dios ando en esta corte de España, procurando echar el infierno de las Indias, y que aquellas infinitas muchedumbres de ánimas redimidas por la sangre de Jesucristo no perezcan sin remedio para siempre, sino que conozcan a su criador y se salven (...)

(Frei Bartolomé de las Casas, **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**, Ediciones Catedra, 2007. edición de André Saint-Lu).

Compartilhar crenças é um dos maiores fatores de identidade e união entre seres humanos. Na colonização da América, ser cristão significava o pertencimento a uma comunidade, uma história compartilhada e uma visão de mundo marcada pelo Deus único. No caso da América hispânica e portuguesa, também se incluía uma legião de anjos e santos intercessores das graças divinas. Entretanto, também trazia consigo a conceituação do inimigo rebelde, o diabo, excluído das maravilhas celestes por tentar colocar-se à altura de Deus. Temido por todos e aliciador da boa-ventura humana, todo bom cristão deveria fazer o que estivesse dentro de seu alcance para limitar a ação deste opositor incansável e persuasivo, independentemente da coroa a que servia. Durante a Idade Média, obras demonológicas como o *Malleus Maleficarum* buscaram definir os contornos da ação demoníaca e seus malefícios entre os homens; iluminuras, vitrais e painéis em igrejas buscaram através das formas e cores amedrontar os homens e alertá-los sobre os perigos e tentações a que estariam sujeitos na face da terra.²

¹ *Bíblia do peregrino*, edição de Luís Alonso Schökel, 2006.

² Para tanto, os autores enfatizam a natureza frágil da mulher, a influência do demônio e a utilização dessas como “agentes” de seus desígnios. In: KRAMER, Heinrich, SPRENGER, Jakob. *Malleus maleficarum –O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2005; LINK, Luther. *O diabo: A máscara sem rosto*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

Na Espanha do século XVI, vários eruditos procuraram relatar de que forma a atuação demoníaca influenciava a ação humana, e as possibilidades de se recorrer a seus serviços visando não só prejudicar outras pessoas mas também usufruir de benefícios pessoais. Um deles é o franciscano Martin de Castañega, que publicou o *Tratado de hechicerías y sortilegios*³, onde são associados o culto a “ídolos” em reverência ao diabo. Através de um artifício curioso, o diabo teria criado uma própria igreja, uma “inversão mimética” da Igreja católica. Em vez de sacramentos, “execramentos”; no lugar de padres, mulheres, e por fim sacrifícios humanos imitando o sacrifício de Cristo. Outro tratado demonológico de grande difusão no Novo Mundo foi o *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, de Pedro Ciruelo, abordando temas como trato com o demônio e necromancia. Se alguns mortos estão excluídos das venturas celestes devido a suas más ações durante suas vidas, após a morte seus pecados seriam um modo dos vivos poderem acessar os poderes malignos para ações não-naturais, como tentar prever o futuro, causar o mal alheio através de feitiços ou preparar poções ensinadas pelos espíritos das trevas.⁴

O próprio frei dominicano Bartolomeu de Las Casas, formado pela tradição teológica da escola de Salamanca, via a idolatria como uma “degeneração” da *latria* original, do culto estabelecido pela Igreja, mas não via uma “origem diabólica” nos cultos indígenas. Segundo o dominicano, a idolatria seguia um anseio básico por evangelização, e os espanhóis não deveriam ser tão violentos se quisessem converter, sinceramente, os indígenas à luz cristã.⁵ Entretanto, a conversão pacífica, na maioria das vezes, não era respeitada, já que os conquistadores não iriam pedir licença para usurpar as terras indígenas, nem tampouco preocuparem-se caso tal ação ofendesse os ancestrais enterrados naqueles territórios.

Na Nova Espanha, o otimismo, no início da evangelização, era relatado nas primeiras obras do teatro franciscano, e já nelas encontravam-se os elementos para dar um novo significado à presença espanhola: líderes indígenas mexicas reconheceriam os espanhóis como “filhos do Sol” e admitiriam terem sido

³ CASTAÑEGA, Martin de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*. Logroño, 1529.

⁴ CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. [1530] Madrid, Albatros hispanófila, 1978.

⁵ CERVANTES, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996, p. 54-56.

governados pelo demônio até a chegada redentora dos europeus. Porém, já na segunda década de evangelização, há uma queda no otimismo, acompanhada pela dificuldade na conversão e catequização dos índios e na disseminada convicção da “intervenção satânica” nas culturas autóctones⁶. Em 1544, catecismos dominicanos defendem a ida ao inferno dos ancestrais mexicas:

En aquel lugar tan malo y de tantos tormentos estan todos los que han muerto de vosotros y de todos vuestros antepassados: padres, madres, abuelos, parientes, y quantos han sido pasados desta vida⁷

Ao analisar cronistas da Nova Espanha como Bernardino de Sahagún e processos inquisitoriais, Fernando Cervantes defende que há uma crescente identificação das práticas indígenas com atividades diabólicas a partir da metade do século XVI em diante, e mesmo um desenvolvimento de uma “subcultura demoníaca”, através do que era visto como “devoções diabólicas” pelas autoridades coloniais⁸. O mesmo pode ser associado ao contexto andino e outras paragens americanas, como o Brasil colonial⁹ ou as colônias inglesas¹⁰.

No caso da colonização do vice-reinado do Peru, além do tradicional assédio que o demônio faria aos espanhóis – incitando à luxúria, à preguiça e outros pecados capitais –, teria amplo domínio sobre as culturas indígenas anteriores à conquista por Francisco Pizarro.

Um dos cronistas que estabeleceram, em terras andinas, esse domínio americano foi o conquistador Pedro Cieza de León em *La crónica del Peru*¹¹. Além de descrever as características das regiões andinas, dentro dos amplos domínios do vice-reinado, relata suas concepções em relação às formas indígenas de religiosidade. Sacrifícios humanos aos deuses, com corações retirados; canibalismo dessas oferendas, consultas “supersticiosas” e aparição do próprio demônio,

⁶ CERVANTES, op. cit., p. 27-31.

⁷ CORDOBA, Pedro de. *Doctrina xpiana para instruccion e informacion de los indios por manera de hystoria*. México, [1544] Salamanca, Ed. San Esteban, 1987 apud ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA – PUCP, 2003, p. 68.

⁸ CERVANTES, op. cit., p. 79-80.

⁹ SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico; demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

¹⁰ BURSTEIN, Sona Rosa. Demonology and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: *Folklore*. Taylor & amp; vol. 67, nº 01, p. 16-33, 1956.

¹¹ LEON, Pedro Cieza de. *La cronica del Peru*. [1554] Lima: Ediciones Peisa, 1973.

segundo relatos em “figura de índio e os olhos muito resplandecentes”¹². As enfermidades dos nativos também seriam um meio para novos sacrifícios, pois eles aprenderam com seus antepassados e dedicaram a seu antigo senhor.

Segundo Cieza de León, antes da chegada dos espanhóis, a sobrevivência dos indígenas estava assegurada pelas benesses da Providência Divina, que tem “tanto cuidado de suas criaturas que em todas as partes lhes deu as coisas necessárias”, acrescentando que o conhecimento do verdadeiro Deus seria possível através da contemplação cuidadosa das “coisas da natureza”. No caso daqueles que não conseguiram estabelecer este aprendizado, uma nova etapa se iniciaria: teriam a “obrigação” de servir ao “verdadeiro Deus”.¹³

A presença espanhola teria contribuído de forma significativa à civilização dos bárbaros indígenas, segundo o cronista extremadurenho. Ao relatar as guerras entre as facções incaicas anteriores ao período da conquista, já traz subjacente sua idéia em relação às culturas autóctones:

Por las relaciones que los indios del Cuzco nos dan se colige que habia antiguamente gran desorden en todas las provincias de este reino que nosotros llamamos Perú, y que los naturales eran de tan poca razón y entendimiento que es de no creer; porque dicen que eran muy bestiales y que muchos comian carne humana, y otros tomaban a sus hijas y madres por mujeres, cometiendo, sin esto, otros pecados mayores y más graves, teniendo gran cuenta con el demonio, al cual todos ellos servian y tenían en gran estimación.¹⁴

Um tema frequente nos escritos dos cronistas é a “gentilidade”, ou seja, o “paganismo” dos cultos indígenas. Ao aludir à construção de templos em culto ao sol, “deus soberano” dos incas, Cieza de León compara a presença de jovens em seu interior às de “Roma no templo de Vesta”, acrescentando que “quase” guardavam os mesmos “estatutos” que elas¹⁵. Desta forma, a história do cristianismo e sua relação com outras culturas é readaptada através da pena dos escritores dos séculos XVI e XVII, como veremos, de modo a exemplificar, convencer e trazer às

¹² As citações curtas no corpo do texto foram traduzidas buscando maior fluidez narrativa, as maiores e aquelas citadas separadamente estão no original. Ibidem, p. 62-63)

¹³ Ibidem, p. 98.

¹⁴ Ibidem, p. 104-105.

¹⁵ Ibidem, p. 105-106.

novas paisagens e culturas do Novo Mundo um repertório já conhecido pelos europeus.

A entrada da “palavra do sagrado Evangelho” nos corações desses “pagãos” só não foi possível devido à ação demoníaca que os “aborrecem” com “mentiras e falsidades”, “por seus pecados tenha-os tão sujeitos à sua vontade”, por muito tempo encarcerados nas “prisões de seu engano, cegos em sua cegueira, como os gentios e outras gentes de maior saber e entendimento que eles”.¹⁶

Uma prática do início da conquista e evangelização foi a derrubada dos templos dos “malditos deuses” indígenas, para evitar a ação deste inimigo que, em muitos lugares, já era “detestado como mau” após terem conhecido “o erro em que viveram” e abraçado sua “santa fé”¹⁷. Assim, as palavras insidiosas deste que busca a perdição dos homens passariam ao âmbito privado, “y no en público, como solía antes que en estas Indias se pusiese el estandarte de la cruz, bandera de Cristo”. Legitimou-se a conquista através da importância da conversão, missão divina que cabe a todos levar adiante e não apenas aos religiosos de batina.¹⁸

Segundo Cieza de León, esta conquista só foi possível com a ação dos missionários que sabiam a língua dos índios, entre eles o dominicano “que não trabalhou pouco” Domingo de Santo Tomas¹⁹. Autor da *Plática para todos los índios*, publicada em 1560, narra, em sua obra, a queda dos anjos rebeldes, a criação da terra e do homem, a tentação de Adão e Eva pelo demônio e sua ação constante, levando os espanhóis à maldade e os índios aos cultos idolátricos. Sua divisão da influência demoníaca também evidencia as características da sociedade colonial em formação: a “maldade” dos espanhóis sempre se refere aos abusos no trato com os índios; a estes o demônio influencia as práticas religiosas contrárias ao credo católico.

O “ato de contrição indígena” de Santo Tomas ensina aos índios as formas de livrarem seus corações do pecado da idolatria. Se o demônio era um inimigo cultuado, e seus “enganos” desconhecidos pelos índios, a prédica dos missionários deveria ensiná-los a evitarem seus artifícios, arrependerem-se de seus “cultos idolátricos” e converterem-se à verdadeira fé:

¹⁶ Ibidem, p. 70-71.

¹⁷ Ibidem, p. 120-121.

¹⁸ Ibidem, p. 124.

¹⁹ Ibidem, p. 120-121.

*O senhor mio, vos soys mi señor y criador, Hasta agora no os he conocido, y assi (adorando los ydolos) os he mucho enojado. De aqui adelante me emendaré, y nunca más peccaré. Y a vos adoraré y amaré, más que a todas las cosas.*²⁰

Ao analisar xilogravuras da obra de Cieza de León, Rolena Adorno observou as gravuras de índios conversando com o demônio e as imagens de sacrifícios humanos como um paralelo visual ao próprio texto. Tais imagens faziam parte do impacto que o autor buscava causar em seus leitores, onde o demônio aparecia com seus chifres e olhar malicioso ao lado de um índio subserviente a seus conselhos; texto e imagem defendiam o mesmo argumento: o domínio absoluto de Satã antes da chegada dos espanhóis.²¹

Segundo Juan Carlos Estenssoro Fuchs na obra *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú ao catolicismo 1532-1750, a Platica...* de frei Domingo de Santo Tomás segue os cânones estabelecidos com a obra *Instrucción* do arcebispo Gerónimo de Loayza, publicada em 1545²² e do I Concílio Limense, realizado de 1551 a 1552 por este que foi o primeiro arcebispo de Lima. Estenssoro Fuchs faz uma comparação entre os textos, destacando as semelhanças, como a demonização dos antepassados indígenas, a importância da prédica católica e a progressiva consolidação do paralelismo entre “supay” e o demônio²³.

Nos primeiros dicionários de línguas indígenas, “supay” era definido como “trasgo”²⁴; Santo Tomás em seu *Lexicon*, de 1560, define-o como “fantasma”, “sombra de uma pessoa”, “anjo, bom ou mal”. “Alli supay” seria anjo, “mana alli supay”, diabo²⁵. Isto porque as imagens dos antepassados só poderiam ocorrer a

²⁰ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA – PUCP, 2003, p. 61-62.

²¹ ADORNO, Rolena. “The depiction of Self and Other in Colonial Peru” In: *Art Journal*, New York: College Art Association, vol. 49, nº 2, 1990, p. 110-118.

²² LOAYZA, Gerónimo de. *Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*.

In: UGARTE, Ruben Vargas. *Biblioteca Peruana*, Lima, 11 tomos, 1952.

²³ ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 563-586.

²⁴ ALONSO, Martin. *Enciclopedia del idioma*. Madrid: Ed. Aguilar, 1958 apud ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 104.

²⁵ TOMÁS, Frei Domingo de Santo. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. [1560] Lima, UMSM, 1951, p. 41r; 48v, 131r; 11v. apud ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 103-104.

partir da mediação de um anjo ou demônio, segundo a teoria de Santo Agostinho²⁶, e como o Deus verdadeiro estava ausente das paragens idolátricas do Novo Mundo, apenas o demônio poderia ser a influência para as aparições de antepassados. Progressivamente, perdeu-se a possibilidade de associar “supay” com a aparição de antepassados, que aprovavam ou não as ações de seus protegidos indígenas, para um “supay” definido como uma aparição do diabo.²⁷ No *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del Inca* de Diego Gonzalez Holguín, escrito em 1608 e um dos dicionários espanhol-quechua de maior circulação, “çupay” é definido como “El demonio”, e vice-versa; “endemoniado”, “çupaypa yaucusccan”.²⁸ Desta forma, as transformações linguísticas foram consolidando as opiniões em relação ao passado andino a partir das autoridades eclesiásticas, no caso, por influência do arcebispo Loayza e do I Concílio Limense, realizado nos anos de 1551-1562.

Religiosos de todas as ordens foram convocados a participar deste evento que coordenou o início das ações evangelizadoras, no vice-reinado peruano. O Concílio, além de estabelecer a necessidade de registros de batismos, rituais e modos de ação visando à conversão indígena, também dirimiu possíveis dúvidas em relação a templos, “ídolos e adoratórios” dos autóctones, os quais deveriam ser destruídos. Retirar as sementes demoníacas dos corações dos “idólatras selvagens” poderia ser além de difícil uma tarefa a longo prazo, mas as evidências materiais desta associação diabólica deveriam ser imediatamente eliminadas. Em seu lugar, a construção de uma igreja, ou uma cruz, aproveitando o antigo território de culto para a nova fé:

Item porque no solamente se a de procurar hacer casas e iglesias donde nuestro Señor sea honrado, pero deshacer las que están hechas en honra y culto del demonio, pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos a los ritos antiguos, por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tornarse cristianos: (f. 27) Por tanto, S. S. ap. mandamos

²⁶ SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 41.

²⁷ ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 104-114.

²⁸ HOLGUÍN, Diego Gonzalez. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua o del inca*. Lima, Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, p. 88, 477.

que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. Y si fuere en pueblos de infieles se consulte con el muy ilustre señor Visorrey de estos reinos en su distrito, y en los demás con los presidentes e gobernadores dellos, para que manden proveer en ello, por los inconvenientes que de permitirles adoratorios para tornarse cristianos hay, y por la ocasión es para los ya cristianos de volver a idolatrar.²⁹

O braço secular também acompanhou as disposições eclesiásticas, o qual era um mecanismo de ação em resposta à mente evangelizadora. Nenhum religioso se indisporia com os “adoradores” dos ritos antigos “por falta de polícia natural e em parte por sobra de malícia e corrupção de natureza”³⁰. Fé e “polícia” são indissociáveis. Um súdito leal ao rei, um bom funcionário teria de ser também um bom cristão³¹. Toda e qualquer dissidência, seja às crenças, seja aos costumes, teria de ser controlada. Para tanto, além do aparato jurídico para controle dos crimes “comuns”, seriam criados Tribunais do Santo Ofício, não só na Espanha como nos vice-reinados do Novo Mundo, que buscavam controlar os cristãos de longa data em atitudes heréticas ou pouco ortodoxas, e aqueles assumidamente infiéis, como judeus, muçulmanos e protestantes. Até a casa dos “heresiarcas”, líderes ou fundadores de heresias, poderiam ser destruídas após cédula real de 1501, assim como seus locais de culto³². No caso dos recém-convertidos da América, a Inquisição não teve jurisdição, já que desde 1575 Filipe II proibiu a instauração de processos inquisitoriais contra indígenas³³. Outra instituição seria criada, posteriormente, para controle das divergências religiosas indígenas, com métodos próprios e objetivos semelhantes, como veremos no capítulo seguinte.

Entre os ensinamentos que o I Concílio buscou uniformizar entre os padres, o qual visou também a assembléia indígena, estava o caráter pedagógico do além-vida: a “glória e alegria” do céu em contraposição ao inferno e suas dores. Se o céu

²⁹ VARGAS UGARTE, Ruben. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Imprimatur, 1951-1954. 3 tomos, p. 8-9 tomo I.

³⁰ *Ibidem*, p. 16 tomo I.

³¹ A idéia de “polícia” aqui não refere-se à instituição moderna criada com objetivos de vigilância e ordem, mas àquelas atitudes consideradas “bons costumes” e “cristãs”.

³² BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 261-262.

³³ BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 106-107.

era o lugar onde não haveria sede, frio, cansaço, envelhecimento ou calor, onde não ficariam enfermos, não morreriam nem faltaria “nada de tudo o que quiserem, e isto chamamos glória e bem-aventurança”, os índios que não fossem batizados nem guardassem os mandamentos após a morte iriam para o inferno, onde

(...) los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno que es casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy gran hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se estarán quemando sin jamás acabarse de quemar, com sed y hambre, y enfermedad y dolor, y desearán morir por el gran tormento que pasan, y Dios no quiere que mueran, sino que para siempre estén allí padeciendo por sus pecados. Y decirles han cómo todos sus antepasados y señores, porque no conocieron a Dios ni le adoraron, sino al sol y a las piedras y a las demás criaturas, están ahora en aquel lugar con gran pena.³⁴

Deste modo, o I Concílio definiu um panorama pós-morte através das escolhas em vida, e o sofrimento eterno só seria evitado a partir da adesão ao catolicismo. Além da demonização das práticas e antepassados indígenas, o concílio também reiterou a ênfase nos judeus como aqueles que não aceitaram as palavras de Cristo porque “Ihes reprendia seus vícios e pecados, opuseram-se contra ele e procuraram sua morte”³⁵. Para tanto, como eram seus “inimigos”, prenderam-Ihe, maltrataram-no e o crucificaram. O trecho faz parte da continuação da “doutrina de fé” que deveria ser ensinada aos índios, levando também ao Novo Mundo as concepções em relação aos seguidores de Abraão.

Um dos primeiros a alertar sobre os perigos da influência idolátrica em festas cristãs foi o jurista e encomendeiro Juan Polo de Ondegardo em *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguacion que hizo el Licenciado Polo*. Durante uma celebração de Corpus Christi e festas de santos padroeiros o autor alertou para a furtiva ação indígena, que escondia ídolos sob o andor das procissões³⁶. Segundo Estenssoro Fuchs, a obra converteu-se em uma espécie de “texto canônico” em escritos posteriores dos jesuítas José de Acosta e

³⁴ VARGAS UGARTE, op. cit., p. 29.

³⁵ Ibidem, p. 30-31.

³⁶ ONDEGARDO, Juan Polo de. *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguacion que hizo el Licenciado Polo*. [1559] apud ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 162.

Pablo de Arriaga, mas, na época em que foi escrito, foi recebida com descaso pelas autoridades, que viam a evangelização como uma tarefa ainda incompleta.³⁷

Ao tratar das questões relacionados à natureza e aos costumes no Novo Mundo, Acosta em seu livro *Historia natural y moral de las Indias* atribui ao cacau e à coca características “supersticiosas”, e apreciadas por índios e espanhóis da Nova Espanha e do Peru, respectivamente. Quanto à coca dos Andes, acredita ser “superstição muito maior e parece coisa de fábula”, com grande produção e consumo entre os índios, trazendo estímulo para o trabalho pesado e superação ao percorrer grandes distâncias. Muitos homens importantes, segundo seu relato, vêem como “superstição e coisa de pura imaginação” esses atributos, porém Acosta defende que, quase sempre, seus efeitos duplicam sua caminhada “sem comer muitas vezes” e “outras obras semelhantes”. Os aspectos supersticiosos relacionam-se ao uso que os senhores Incas faziam da coca, pois era “coisa real” e presenteada, e em seus sacrifícios era a “coisa que mais ofereciam, queimando-a em honra de seus ídolos”.³⁸

Acosta refuta a idéia do vulgo que defendia a linhagem judia dos indígenas, tendo por indício desta associação o fato de serem “medrosos, decaídos, muito cerimoniais e grandes mentirosos”. Seu argumento parte da crítica a estas “conjecturas muito levianas”, realçando que os índios não eram letrados, nem circuncidados, nem tampouco faziam uso monetário, ao contrário dos judeus, descritos como “amigos do dinheiro”. Também refuta a idéia de serem medrosos, já que era possível encontrar “nações de índios bravíssimos e atrevidíssimos”. Quanto às cerimônias e superstições, conclui que os gentios sempre foram favoráveis a sua realização.³⁹

A abundância de metais do Novo Mundo torna-se, sob a pena de Acosta, um grande chamariz de Deus para trazer os homens e o Evangelho aos horizontes americanos, uma recompensa divina pelos perigos do deslocamento de tão longe e pela “missão” que viriam a desempenhar com os nativos:

Verdad es que su codicia dellos no llegó a tanto como la de los nuestros, ni idolatrarón tanto con el oro y plata –

³⁷ Ibidem.

³⁸ ACOSTA, Josef de. *Historia natural y moral de las Indias*. [1590] Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz, p. 124-125.

³⁹ Ibidem, p. 40.-41.

aunque eran idólatras – como algunos malos cristianos, que han hecho por el oro y plata excesos tan grandes. Mas es cosa de alta consideración que la sabiduría del eterno Señor quisiese enriquecer las tierras del mundo más apartadas y habitadas de gente menos política, y allí pusiese la mayor abundancia de minas que jamás hubo: para con esto convidar a los hombres a buscar aquellas tierras y tenellas, y de camino comunicar su religión y culto del verdadero Dios a los que no le conocían, cumpliéndose la profecía de Isaías [de] que la Iglesia había de extender sus términos no sólo a la diestra sino también a la siniestra. Que es como san Agustín declara haberse de propagar el Evangelio, no sólo por los que sinceramente y con caridad lo predicasen sino también por los que por fines y medios temporales y humanos lo anunciasen. Por donde vemos que las tierras de Indias más copiosas de minas y riqueza han sido las más cultivadas en la religión cristiana en nuestros tiempos, aprovechándose el Señor para sus fines soberanos de nuestras pretensiones.⁴⁰

Deste modo, os “meios temporais e humanos” permitiriam a vinda da Palavra redentora. Se a “história natural” foi descrita nos quatro primeiros livros de sua obra como um inventário de características de terreno, plantas e animais destinados aos espanhóis, os três livros seguintes dedicaram-se à “história moral” das Índias, dos “costumes” e “feitos” dos índios. Todo o livro quinto é dedicado, especificamente, à influência do demônio e de seu domínio sobre as “cegas nações do mundo, a quem não foi esclarecida ainda a luz e resplendor do santo Evangelho”. Visando “igualar” seu trono com o de Deus, já que sua idolatria foi “extirpada da melhor e mais nobre parte do mundo”, a Europa ocidental, o diabo retirou-se aos domínios longínquos, reinando “nessa outra parte do mundo que, ainda que em nobreza muito inferior, em grandeza e cumprimento não o é”.⁴¹

A causa da idolatria, para Acosta, é o “ódio mortal” e “inimizade” que o demônio tem dos homens, inventando “modos de idolatria con que destruir los hombres, y hacerlos enemigos de Dios”. O jesuíta divide-a em duas “linhagens”: uma relacionada às “coisas naturais”, a outra às “coisas imaginadas”. A primeira refere-se ao culto do sol, lua, rios, fontes, e no Peru, especialmente, o culto das “guacas”⁴². A

⁴⁰ Ibidem, p. 98-99.

⁴¹ Ibidem, p. 151-154.

⁴² Segundo compilação de Nicholas Griffiths, “Huaca” tem as seguintes definições: “En las épocas precolombina y colonial, una huaca era un ‘ente sagrado’ o un ‘objeto de reverencia’”. Cfr. Inca Garcilaso de la Vega, *Primera parte de los Comentarios reales*, pp. 51-53. Arriaga da una descripción de los diversos tipos de huacas en *La extirpación*, p. 202. Posiblemente, la mejor definición de huaca es la seguida por Burr C. Brundage: ‘Una huaca

segunda, “que pertenece à invenção ou ficção humana”, consiste em estátuas de “pau”, “pedra” ou “ouro”, ou os mortos e seus objetos que, “por vaidade e lisonja, adoram os homens”. Quando disserta mais pormenorizadamente, aumenta a classificação, separando-as em quatro gêneros: o primeiro trata das “coisas naturais e universais”, como os já referidos sol, lua, além de mar e terra; o segundo de “coisas particulares”, “qualquer coisa da natureza que lhes pareça notável e diferente das demais que adoram, como reconhecendo ali alguma divindade particular”; a terceira refere-se à idolatria a seus “defuntos, a quem queriam bem e estimavam”, acrescentando a prática de matar homens e mulheres para acompanhar o morto no além-vida que “praticaram e praticam outras nações bárbaras; e ainda - segundo escreve Polo – é quase generalizado nas Índias”; o quarto e último gênero trata do culto a imagens e estátuas, “especialmente os mexicanos”, com condenação específica pelo Espírito Santo a estas “figuras” feitas pelas mãos dos homens.⁴³

Acosta também compara a idolatria indígena com a dos gregos e romanos, que também tinham ídolos de “Febo e de Mercurio, de Júpiter, Minerva e Marte” em culto ao demônio, “enganando” a todos e fazendo-os acreditar que o sol, a lua, as estrelas e outros elementos naturais teriam “poder próprio” e “autoridade para fazer bem ou mal aos homens”. Também retoma a tradição apostólica para refutar os cultos dos “bárbaros” que, mesmo conhecendo a palavra cristã, preferiram “trocar a glória e deidade do eterno Deus por semelhanças e figuras de coisas caducas e corruptíveis como de homens, de aves, de bestas, de serpentes”, como as divindades egípcias Osíris, um “cão”, a “vaca” Ísis ou o “carneiro” Amón. No caso romano, a deusa “Februa das calêndulas, e o Anser de Tarpeya”; entre os gregos “Atenas a sábia, o corvo e o galo”, concluindo que de tais “baixeiras e burlas estão cheias as memórias da gentildade, vindo em tão grande opróbio os homens por não terem sujeitado-se à lei de seu verdadeiro Deus e criador (...).”⁴⁴

es tanto el emplazamiento físico de un poder como el poder mismo residente en un objeto, montaña, tumba, momia de un antepasado, ciudad ceremonial, santuario, árbol sagrado, cueva, manantial o lago de cabecera, río o piedra enhiesta, estatua de una deidad, plaza sagrada o pedazo de tierra donde se celebran festividades o donde vivió un gran hombre’ (Brundage, *Empire of the Inca*, p. 47). Los indios aymara de hoy en día ven en casi todo fenómeno natural inusitado una huaca: un animal o un ser humano nacido con exceso o defecto de miembros, el nacimiento de gemelos, un huevo con dos yemas, niños nacidos con presentación anormal, una fuente con gran caudal, pasos de alta montaña, picos montañosos inaccesibles, patatas deformes e incluso grandes serpientes. Labarre, “The Aymara Indians”, p. 165.” In: GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1998, p. 350-351.

⁴³ Ibidem, p. 154-167.

⁴⁴ Ibidem, p. 157-158.

A tradição canônica de definir o demônio como *Simia Dei* – o “símio de Deus”, ou “imitador de Deus” –, está presente também no capítulo onde trata dos modos que o anjo caído procura “assemelhar-se a Deus através de sacrifícios, e religião e sacramentos”. Os demais capítulos também seguem tal linha de raciocínio, como os “monastérios de donzelas” e o “monastérios de religiosos” criados para serviços demoníacos e superstição.⁴⁵

No final do capítulo, Acosta aborda as vantagens obtidas ao “entender o cuidado que os índios tinham em servir e honrar a seus ídolos e ao demônio, que é o mesmo”, através da instrução que os cristãos e mestres da “lei de Cristo” alcançam com a publicação de longas relações dos ritos indígenas, e a divulgação dos resultados dos Concílios Provinciais, “como se fez em Lima, e isto muito mais detalhadamente do que aqui é tratado”. Desta forma, as “leis de Satanás” progressivamente tornar-se-iam menos seguidas, retirando tais populações da “cegueira” e “trevas” que há tempos têm vivido

*(...)provincias y reinos grandes, y que todavía viven en semejantes engaños muchas gentes y grande parte del mundo, no podrá (si tiene pecho cristiano) dejar de dar gracias al altísimo Dios, por los que ha llamado de tales tinieblas a la admirable lumbré de su Evangelio, suplicando a la inmensa caridad del Creador las conserve y acreciente en su conocimiento y obediencia; y juntamente doliéndose de los que todavía siguen el camino de su perdición, instar al padre de misericordias que les descubra los tesoros y riquezas de Jesucristo, el cual con el Padre y con el Espíritu Santo reina por todos los siglos. Amén.*⁴⁶

Uma divergência em relação à demonização das práticas religiosas indígenas deu-se com a publicação de *Comentarios reales de los Incas*, de “Inca” Garcilaso de la Vega. Interessado em destacar o prestígio de sua descendência incaica, Garcilaso divide a idolatria pré-hispânica em dois períodos distintos, em duas “idades”, “para que não se confunda uma com a outra, nem se atribua os costumes ou os deuses de uns aos outros”. A primeira idade “e antiga gentildade” era definida pela animalidade, alguns como umas “bestas mansas”, outros piores que “feras bravas”. Sua adoração era dispersa, “adoravam o que viam”, sem distinção clara nem culto organizado, adorando plantas, árvores, montanhas, rios e diversos animais, alguns

⁴⁵ ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 195; ACOSTA, op. cit., p. 167-171.

⁴⁶ ACOSTA, op. cit., p. 198-199.

por sua ferocidade, “como o tigre, leão e urso”, outros por sua astúcia, como a raposa, ou por sua monstruosidade e ferocidade, como as cobras grandes. Tal idade era definida pela “crueldade e barbárie dos sacrifícios daquela antiga idolatria”, inclusive com sacrifícios humanos e guerras entre os povos, sacrificando não só os guerreiros derrotados, mas também seus próprios filhos, retirando o coração e os pulmões em homenagem ao ídolo eleito.⁴⁷

Recorrendo ao jesuíta Blas Valera, Garcilaso atribui caracteres demoníacos à primeira idade pré-hispânica:

(...)“Los que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que los tigres, no tienen Dios ni ley, si saben qué cosa es virtud; tampoco tienen ídolos ni semejanza de ellos adoran ao demonio cuando se les representa en figura de algún animal, o de alguna serpiente, y les habla. Si cultivan alguno en la guerra, o de cualquiera otra suerte, sabiendo que es hombre plebeyo y bajo, lo hacen cuartos, y se los dan a sus amigos y criados para que se los coman y los vendan en la carnicería. Pero si es hombre noble, se juntan los principales con su mujeres e hijos, y como ministros del diablo, le desnudan, y vivo le atan a un palo, y con cuchillos y navajas de pedernal le cortan a pedazos(...)”⁴⁸

A influência do demônio não estava restrita aos ritos nem aos sacrifícios humanos, também abarcava outros campos da vida indígena nesta idade anterior aos incas: suas práticas sexuais não eram monogâmicas, realizando o “coito como bestas, sem conhecer mulher própria”, também “sodomitas em certas províncias, ainda que não muito a descoberto”, alguns ainda manteriam práticas sexuais em templos, com satisfação dos deuses e persuasão do demônio. A diversidade de línguas e a presença de feiticeiros e feiticeiras eram outros indícios do trato com o demônio:

(...)Hubo también hechiceros y hechiceras, y este oficio más ordinario lo usaban más las indias que los indios; muchos lo ejercitaban solamente para tratar con el demonio, en particular para ganar reputación con la gente,

⁴⁷ GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. [1609] Lima: Editorial Mercurio S. A., 1991, 3t, p. 26 (cap. XI livro primeiro).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 27

*dando y tomando respuestas de las cosas por venir, haciéndose grandes sacerdotes y sacerdotisas.*⁴⁹

Antes de abordar a superioridade incaica, Garcilaso conclui que esta primeira idade “não teve outro guia nem mestre, senão o demônio”, com costumes rudes, agressivos, sem controle das paixões nem lealdade contínua, senão aos impulsos. Já para descrever a origem dos incas, “reis do Peru”, o cronista atribui à Providência Divina a presença de seus antepassados na região andina, como uma luz que dissipava as trevas da primeira idade. Se não eram católicos de fato, pelo menos teriam amenizado a selvageria anterior, como uma nova etapa civilizatória, para que os espanhóis não os encontrassem “tão selvagens, senão mais dóceis para receber a fé católica”. Para tanto, os “reis Incas sujeitaram, governaram e ensinaram” as demais nações indígenas, preparando a unificação e uma língua comum às feras sem governo da primeira idade. Do governo incaico destacou a organização e centralização em Cuzco, o culto ao sol como uma preparação ao monoteísmo cristão e o plantio para alimentação dos povoados. Define a idolatria dos incas como uma “busca de nosso Deus verdadeiro: acreditaram na imortalidade da alma e na ressurreição universal”, ensinaram a “lei natural, e deram-lhes leis e preceitos para a vida moral”, assim como comparou os cultos incaicos com aqueles dos “gentis antigos, gregos e romanos”, a quem teriam maior veneração interior e exterior, ou seja, seriam superiores aos gregos e romanos.⁵⁰

Numa associação interessante, Garcilaso chama à defesa de seu argumento o próprio demônio, que viu a associação incaica de Pachacamac com o “Deus verdadeiro”:

*Esta verdad que voy diciendo que los indios rastrearon con este nombre, y se lo dieron al verdadero Dios Nuestro, la testificó el demonio, mal que le pesó, aunque en su favor, como padre de mentiras, diciendo verdad disfrazada con mentira, o mentira disfrazada de verdad; que luego que vió predicar nuestro santo Evangelio, y vió que se bautizaban los indios, dijo a algunos familiares suyos en el valle, que hoy llaman Pachacamac, por el famoso templo que allí edificaron a este dios no conocido, que el Dios que los españoles predicaban y él era todo uno(...)*⁵¹

⁴⁹ Ibidem, p. 32-33.

⁵⁰ Ibidem, p. 33-59.

⁵¹ Ibidem, p. 60-61.

Garcilaso faz uma crítica aos espanhóis que não saberiam dividir as idolatrias pré-hispânicas entre as duas idades, atribuindo, erroneamente, a multiplicidade de deuses da primeira idade aos cultos incaicos. Assim, buscou-se criar uma imagem dos incas como os agricultores que prepararam o terreno para a sementeira cristã e para as leis ibéricas.⁵²

Além da influência demoníaca, a religiosidade indígena era vista como errada em cronistas como o padre cuzquenho Cristóbal de Molina, que não registrou todos os “desatinos” dos índios por sua “prolixidade”, pelo fato de não conhecerem a Deus e pela propensão aos “vícios e idolatrias”. A ausência de escrita seria uma causa da “cegueira” e “torpeza” indígena, resultando em “desatinados erros e fábulas”. Para o religioso, a idolatria andina desenvolveu-se com a atuação incaica, a partir de Manco Capac, o primeiro Inca, a partir do qual “começaram a jactarem-se e se chamarem filhos do Sol, e a ter início a idolatria e adoração do Sol”.⁵³

A chegada dos jesuítas, em 1568, ao vice-reinado peruano acompanhou o aumento dos ataques à persistência de ritos idolátricos indígenas contrários à fé cristã. Se franciscanos, dominicanos e agostinianos, entre outras ordens regulares, tivessem feito bastante pela conversão indígena, sua ação não teria o efeito esperado, resultando em “ressurgimentos” das práticas indígenas. Cristóbal de Molina e o homônimo Cristóbal de Albornoz – acompanhado por Felipe Guamán Poma de Ayala – são representantes desta preocupação com os atos religiosos contrários aos cânones católicos.⁵⁴ Após a publicação de *Cultura andina y represión*, de Pierre Duviols, foi dada maior ênfase às pesquisas relacionadas ao movimento nativista conhecido por Taki Onqoy, nas décadas de 1560 e 1570⁵⁵. A partir do relato de Molina em “Información”, de 1584, atribui-se a Cristóbal de Albornoz a “descoberta” da “seta y apostasía del dicho Taqui Ongo”.⁵⁶ Responsável pela erradicação do movimento, na província de Huamanga, Albornoz publicou os resultados de sua ação em *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru con*

⁵² Ibidem, p. 66.

⁵³ MOLINA, Cristobal de. *Ritos e fábulas de los incas*. [1574] Buenos Aires: Editorial Futuro, 1959, p. 21-22; 10-11.

⁵⁴ ESPEJO, Francisco Carrillo. *Cronistas que describen la colonia: las relaciones geográficas, la extirpación de la idolatrías*. Lima: Horizonte, 1990.

⁵⁵ DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represion*. Cuzco: Centro de estudios rurales andinos, 1989, p.

⁵⁶ Pedro Guibovich Pérez também destaca a atribuição de Molina da “descoberta” do Taqui Onqoy a Luis de Olvera, cura da doutrina de Parinacochas, entretanto este atribui a Albornoz maior eficácia como “provisor, vicario, visitador y en especial extirpador”. In: MILLONES, Luis. (org.) *El retorno de las huacas*. Lima: IEP ediciones, 1990, p. 25-28 (f. 20r).

sus camayos y haciendas, de 1583, tornando-se o primeiro tratado de extirpação do vice-reinado peruano, responsável pela identificação e erradicação na região indicada.⁵⁷ Se o demônio permanecia oculto nos resquícios de religiosidade indígena, estes deveriam ser eliminados. Em sua *Información de servicios*, escritos em 1569, em Cuzco, Albornoz relatou que

*(...)descubrió entre los dichos naturales la seta y apostasía que entre los naturales se guardaba del Taqui Ongo, por otro nombre Aira, que hera que muchos de los dichos naturales predicavan que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos y que no creyesen en las cruces ni ymágenes ni entrasen en las yglesias, y que se confesasen con ellos y no con los clérigos, y que ayunasen çiertos ayunos çiertos días en sus formas no comendo sal ni agí ni maíz ní teniendo cópula con sus mugeres, sino solo bebiendo una bebida de açua destenplada sin fuerça, y mandándoles les adorasen e ofreçiesen de las cossas suyas naturales como son carneros e otras cosas, y que ellos venían a predicar en nombre de las guacas Titicaca, Tiaguanaco y otras sesenta, y que ya estas guacas avían vençido al Dios de los cristianos(...)*⁵⁸

A importância de Albornoz revelou-se na forma de descobrir as “idolatrias” que, segundo seu conceito, estavam ocultas, e a preocupação em entender os ritos indígenas para que pudessem ser condenados, publicamente, e todas as evidências materiais que contrapusessem a ortodoxia católica fossem queimadas em auto de fé. Em seus relatos há uma diversidade de regiões supervisionadas por este visitador eclesiástico, assim como se destaca a grande quantidade de “ídolos” destruídos por suas ordens:

*Más de ciento y çinquenta ydolos y guacas que el señor canónigo Cristóbal de Albornoz descubrió y quemó en los Soras siendo visitador. Fueron hallados y descubiertos las guacas de don Agapito y sus prinçipales, las quales se llamavan Paucara y esta era su pacarina palla, Palla Pacarina, Guamani, (...) todas las quales dichas guacas se truxeron ante el señor Visitador y por su mandado se quemaron públicamente con sus ropillas y saçrificios y todo lo [sic] demás reliquias de dichas guacas.*⁵⁹

⁵⁷ DUVIOLS, op. cit., p. XXX.

⁵⁸ MILLONES, op. cit., p. 63-64.

⁵⁹ Ibidem, p. 264-265.

O II Concílio Limense, realizado em 1567 e 1568 em Lima, também alertou os bispos contra a realização indígena de “taquies”, ou danças indígenas, assim como evitar as “borracheras”, ou bebedeiras que, geralmente, acompanhavam tais danças, além de oferecerem “sacrifícios em honra do diabo” nas épocas de sementeira e colheita de suas plantações. Seguindo as ordens estabelecidas no Concílio Geral de Trento, realizado em 1565, o II Concílio também informou aos padres sobre outros “abusos supersticiosos” dos índios, como o costume de se furar ou colocar “rodinhas” nas orelhas ou modos distintos de se prender e cortar o cabelo, como “fazer trança nos cabelos e tosquiá-lo em outras partes com outras diferenças como crinas” que os índios usavam para suas superstições e “erros”, devendo os sacerdotes ter “cuidado e rigor” para que fossem retirados. Se para os católicos o corpo humano foi feito à imagem e semelhança de Deus, alterações artificiais pela mão humana seriam indício da influência corruptora de Satã, cujo corpo é totalmente alterado, inclusive com traços animais: rabos, asas, cor vermelha, chifres, etc. Os religiosos também deveriam zelar para “extirpar totalmente” demais superstições, cerimônias e ritos diabólicos.⁶⁰

Se o demônio continuava oculto, secretamente também continuaria a influenciar as práticas indígenas dificultando a palavra evangelizadora. Além da escassez inicial de religiosos para a catequização, um problema contínuo no primeiro século de presença espanhola é a barreira linguística. A comunicação entre sacerdote e indígenas, para além da possível utilização de gestos, requeria o conhecimento da língua nativa respectiva à região onde foi destacado para a ação missionária. Saber o quechua ou o aymará, principais “línguas gerais” no vice-reinado peruano, permitia trazer novos significados para conceitos religiosos tradicionais. Além disso, o relativo isolamento dos religiosos e a estrutura administrativa colonial em formação dificultava o aprendizado do modo de vida espanhol, assim como seus conceitos em questões religiosas. Os espanhóis poderiam se sobrepôr em poder político e militar, porém os índios constituíam a maior parte da população. Aos índios, a adesão ao credo católico permitia um lugar na sociedade colonial, mas isso não impedia a continuidade de seus cultos aos

⁶⁰ VARGAS UGARTE, op. cit., p. 253-255.

antepassados, suas danças, as formas de se lidar com o corpo ou conceitos considerados “idolátricos” ou “diabólicos” pelos colonizadores.

A presença jesuítica resultou em novos esforços visando a eliminar os “resquícios” religiosos pré-hispânicos. A realização do III Concílio Limense em 1582-1583, por exemplo, contou com a participação de José de Acosta, com novas diretrizes aos naturais. Segundo Carmen Bernand e Serge Gruzinski em *A idolatria*, a argumentação anti-idolátrica visava integrar a população indígena ao sistema colonial.⁶¹ Da mesma forma que as reduções do vice-rei Francisco de Toledo organizaram a mão-de-obra indígena, as novas estratégias evangelizadoras aumentaram o rigor em relação aos desvios da ortodoxia.

Se as disposições dos concílios anteriores não foram totalmente cumpridas, o responsável era conhecido: o demônio, que por suas “artes” influenciava ao sacerdócio “homens muito baixos” e “indignos de tal lugar”. Para tanto, deveriam ser feitas pesquisas sobre a vida, idade e linhagem familiar dos que buscavam a ordenação, sendo vedado a todos os índios a candidatura ao sacerdócio, panorama que só mudou no século XVIII. Nomes indígenas também deveriam ser evitados, os nomes cristãos deveriam sobressair aos nomes “de sua gentilidade e idolatria”. Aos padres também foram reservadas algumas disposições, como a preocupação com os excessos de muitos no jogo de cartas, dados, etc. (só valeria o jogo baseado em “algo de comer” ou que não excedesse dois pesos); que os padres não arrecadassem por suas próprias mãos os dízimos, nem deveriam carregar mulheres ou andar de mãos dadas, sob pena de excomunhão. Outras proibições relacionavam-se às ocupações de sacerdotes com montarias, caças e a criação de falcões ou cães de caça; dessa forma atividades lúdicas que “distráissem” os padres de suas obrigações, ou tomassem tempo demasiado deveriam ser diminuídas. Caso contrário os visitantes eclesiásticos poderiam trazer a punição relativa ao delito, com a possibilidade inclusive de uma investigação no Tribunal do Santo Ofício, nos casos mais graves.⁶²

⁶¹ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 154-155.

⁶² VARGAS UGARTE, op. cit., p. 327-360. No Arquivo Geral da Nação, em Lima-Peru, há uma série de processos inquisitoriais a cristãos afeitos a jogos, como cartas e dados.

Obra de evangelização resultante do III Concílio, o *Tercero catecismo* foi publicado em 1585⁶³ para orientar as ações de párocos nos povoados andinos e também seguiu o padrão de demonização do passado indígena. Segundo Fuchs, os elementos culturais andinos, sempre quando citados, são seguidos de refutação ou condenação.⁶⁴ Outro ponto importante é a infantilização do público indígena, com uma pregação através do uso do “afeto, como apóstrofes, exclamações”⁶⁵, utilizando recursos da oratória para persuadi-los.

Se a transformação de índios “adoradores do demônio” em piedosos cristãos ainda não estava completa, o III Concílio representou uma nova etapa na evangelização no vice-reinado peruano. A partir dele, foram organizados os princípios que norteariam as futuras “campanhas de extirpação de idolatrias”, a prisão dos líderes religiosos e a preocupação com as novas gerações de líderes indígenas. Se o passado esteve aprisionado nas garras do demônio, o futuro deveria ser moldado pelas mãos da Igreja católica e da coroa espanhola.

⁶³ *Tercero catecismo y exposición de la Doctrina Christiana por sermones*. [1585] Lima: Antonio Ricardo, 1985.

⁶⁴ ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p.350.

⁶⁵ *Tercero catecismo*, op. cit., p. 351-152

CAPÍTULO 2 O DEMÔNIO APRISIONADO: AS CAMPANHAS DE “EXTIRPAÇÃO DE IDOLATRIAS” E O CÁRCERE DE SANTA CRUZ

(...)Contudo, visto que os sacrifícios dos pagãos são oferecidos a demônios e não a Deus, não quero que entreis em comunhão com os demônios. Não podeis beber a taça do Senhor e a taça dos demônios; não podeis compartilhar a mesa do Senhor e a mesa dos demônios.
(I Coríntios 10:20,21)

(...) Es fama entre algunos que cuando hacen sus sementeras sacrificaban sangre humana y corazones de hombres a quien ellos reverenciaban por dioses, y que había en cada pueblo indios viejos que hablaban con el demonio
(Cieza de León, *La crónica del Perú*, p. 149)

(...) Lo que es cierto que todos los indios visitados quedan enseñados, desengañados y escarmentados y que los hijos serán mejores que sus padres, y los nietos mejores que padres y abuelos (...)
(Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatria del Pirú*, p. 201)

A partir da ampliação do consenso da necessidade de se tomar medidas mais efetivas contrárias às formas religiosas indígenas, foi convocado o III Concílio Provincial Limense, realizado de 1582 a 1583. Seguindo as disposições do Concílio de Trento, buscou-se ressaltar a unicidade de Deus e a falsidade dos ritos não católicos, pois “não há outro Deus verdadeiro”, já que aqueles cultuados pelos indígenas “não são deuses, senão demônios e enganos de homens”.⁶⁶

As disposições do III Concílio seguiam os anteriores no tocante à necessidade de uma boa formação aos curas e da pregação evangélica, da necessidade de se separar “casamentos entre irmãos” e da retirada de nomes indígenas “de sua gentildade e idolatria”, substituindo-os por nomes cristãos no batismo.⁶⁷ Sua especificidade baseava-se na ênfase das visitas eclesiásticas, no desterro de “feiticeiros e ministros abomináveis do demônio”, líderes indígenas que continuavam com seu labor religioso, e na criação de escolas para crianças indígenas onde pudessem ler e escrever o espanhol, ensinando também “a doutrina

⁶⁶ VARGAS UGARTE, Ruben. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Imprimatur, 1951-1954. 3 tomos, p. 323-324, tomo I.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 326-327.

cristã aos meninos e meninas”. O Concílio alerta em relação aos excessos, evidencia a importância de se tratar os índios “não como escravos, senão como homens livres e vassallos da majestade real, a cujo cargo os há colocado Deus e sua igreja”.⁶⁸

Ao tratar especificamente das visitas eclesíásticas, o concílio restringe o recebimento de presentes e favores aos visitantes, assim como a punição aos índios deveria ser “mais com pena corporal” do que com “pena espiritual”, pois estas últimas são de “pouco proveito”. À maneira dos princípios apresentados por Nicolau Maquiavel em *O Príncipe*⁶⁹, os bispos reunidos defenderam que “nenhuma república pode conservar-se em virtude sem temor do castigo”, sendo não somente as leis necessárias para “refrear aos homens de seus excessos” mas também através de “penas para os rebeldes”. Bárbaros e não guiados pela razão, os índios deveriam obedecer às “ordenanças e estatutos saudáveis da igreja”, cabendo aos juízes eclesíásticos “corrigir e castigar os índios por aquelas culpas e delitos que pertencem ao foro da igreja como são os delitos tão graves de idolatria ou Apostasia ou cerimônias e superstições de infiéis”. Os curas não deveriam açoitá-los para não receberem retaliação, nem serem mal-vistos pelos índios do povoado; o caráter punitivo deveria ser esporádico e externo através das visitas eclesíásticas.⁷⁰

Os visitantes eclesíásticos eram nomeados pelo arcebispo e recebiam a indicação dos povoados a serem supervisionados. Cristóbal de Albornoz, célebre visitante, responsável pela erradicação do Taki Onqoy, em Huamanga, tinha como aparato profissional de suporte Pedro Blas como fiscal, Bartolomé Berrocal como notário e o padre Jerónimo Martín como intérprete. Durante o III Concílio, Albornoz foi inocentado das acusações por excessos e apropriação dos bens das huacas destruídas durante as visitas e suas proposições como extirpador foram levadas a todas as províncias a partir das deliberações do concílio.⁷¹

Em sua *Relación de la visita de extirpación de idolatrías*, de 1584, Albornoz narrou os delitos de idólatras e feiticeiros e seus castigos, destruição dos adoratórios indígenas e retirada da vida em amancebamento de caciques e “principais” dos povoados visitados. Um dos punidos foi o cacique don García Pito, repreendido e

⁶⁸ Ibidem, p. 340-344.

⁶⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

⁷⁰ VARGAS UGARTE, op. cit., p.362-364.

⁷¹ MILLONES, Luis. (org.) *El retorno de las huacas*. Lima: IEP ediciones, 1990, p. 29-33.

privado da companhia de suas doze mancebas, sob pena de cem açoites e de ter os cabelos de sua cabeça totalmente raspados caso reincidisse em tal “delito”.⁷²

Os feiticeiros, castigados por Albornoz, eram punidos publicamente com açoites, devendo servir “perpetuamente” em suas igrejas e vivendo separados de seus iguais numa casa construída para este fim, e aos curas cabia “ensinar-lhes coisas de nossa santa fé católica”. Outros líderes do Taki Onqoy, como Leonor Guaman Puchuma e Domingo Parso, por sua relevância no movimento poderiam ser desterrados a povoados longínquos “por quatro anos”, trabalhando no “hospital dos naturais da cidade de Guamanga”.⁷³

Outro famoso visitador eclesiástico e extirpador, Francisco de Ávila foi educado em Cuzco, nas décadas de 70 e 80 do século XVI, período de profundas transformações no funcionamento da colônia. Valorizado conhecedor do quechua por crescer em contato com a “língua geral” dos índios, foi levado para estudar no colégio da Companhia de Jesus de Lima. De acordo com Antônio Acosta retornou a Cuzco em 1596, foi ordenado presbítero pelo bispo de Tucumán D. Fernando de Trejo e no ano seguinte graduou-se bacharel, em Lima.⁷⁴

Após o III Concílio Limense houve um aumento da presença da Igreja no vice-reinado, com a expansão na quantidade de doutrinas de índios, privilegiando-se religiosos “filhos da terra” e conhecedores das línguas indígenas. Deste modo, já em 1597, Ávila foi beneficiado com a doutrina de San Damián, no repartimiento de Huarochirí, um dos mais opulentos da Audiência de Lima: era o terceiro em arrecadação de tributos. Apesar da boa situação, Ávila pleiteou o cargo de cônego da catedral de Lima, já em 1600, quando construiu uma casa, na capital, com mão-de-obra indígena de seu povoado, uma das causas do processo contra o cura.⁷⁵ Segundo Karen Spalding, a construção de casas de encomendeiros utilizando mão-de-obra indígena, em Lima, ou outras cidades próximas às suas propriedades, era muito comum.⁷⁶

Dentre os doutrineiros, Ávila poderia ser considerado privilegiado por graduar-se. A maioria ficava restrita às suas doutrinas, sem condições de deslocamento e

⁷² Ibidem, p. 256-257.

⁷³ Ibidem, p. 260.

⁷⁴ TAYLOR, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: IEP ediciones, 1987, p. 559-561.

⁷⁵ Ibidem, p. 562-564.

⁷⁶ SPALDING, Karen. *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford, 1984, p. 128 apud TAYLOR, op. cit., p. 564.

tampouco oportunidades. Muitos se desculpavam por não terem graduado, por não poderem sair das doutrinas, recorrendo às ordens dos Concílios sobre a proibição da saída de suas comunidades.

Apesar da oportunidade de manifestarem suas demandas, as acusações de índios contrários aos curas, geralmente, não tinham graves consequências. Durante as visitas eclesiásticas havia espaço para tais demandas, como a contrária a Ávila por “demandas de trabalhos pessoais”, mas este foi absolvido na ocasião pela ausência das testemunhas quando convocadas.⁷⁷

Em 1608, o conflito dos índios de sua doutrina contra o cura tomou maiores proporções. No ano anterior, o protetor de índios Francisco de Avendaño apresentou as queixas ao Juiz Provisor do arcebispado, em Lima, acusando-o de atividades proibidas no III Concílio Limense. Além das acusações relacionadas ao comportamento, especificamente sexuais, dos “abusos” do cargo ao qual estava investido, eram as principais queixas: além de ter propriedade em San Damián, era acusado de apropriar-se de produtos indígenas, aproveitando-se do excedente do que não poderia consumir vendendo-o no mercado de Lima. Segundo Antônio Acosta Rodrigues, o zelo de Ávila contra a idolatria, até 1608, não é tão observável como o cura afirmará posteriormente, pois até a data o cura não se distinguia de outros do período.⁷⁸

As acusações de caráter sexual envolviam a relação com várias mulheres da comunidade, entre elas Angela Chocorva, com quem teria um filho, e de sua irmã Maria. As queixas relacionadas à ausência da doutrina coincidiam com a época em que finalizava os estudos em Lima. Entre outras acusações, algumas com “tons mórbidos” segundo Acosta, havia aquelas que envolveriam a coação física de índias para amamentarem filhotes de cães com o próprio leite, os quais matavam as galinhas dos índios quando maiores, ou o próprio Ávila, que utilizaria seu arcabuz para matá-las, sem pagar nada por isso.⁷⁹

Após a denúncia, Ávila foi chamado ao arcebispado e encarcerado na prisão eclesiástica. O acusado pediu para estar presente em seu povoado, no momento das investigações, e que estas fossem efetuadas por Baltasar de Padilla, que já realizava visitas eclesiásticas na região e poderia passar em Huarochirí. Após a

⁷⁷ TAYLOR, op. cit., p. 567-568.

⁷⁸ Ibidem, p. 571-173.

⁷⁹ Ibidem, p. 574-575.

chegada de Padilla, estando Ávila presente, após o pagamento de fiança por Juan Delgado de León, não só as acusações iniciais dos índios foram retiradas, indicando um acordo entre as partes, como também o fim da proposta de instalação da manufatura de Ávila com mão-de-obra dos índios sob sua responsabilidade.

Em 1608, Ávila daria início às ações anti-idolátricas em seu povoado enquanto o processo não era julgado. Após a investigação dos ritos e coleta dos ídolos e huacas, aprisiona o sacerdote indígena Hernando Paucar, em San Pedro de Mama, homem “muito temido e respeitado nestas Províncias”⁸⁰. Solicitou auxílio. em 1609, de mais padres da Companhia de Jesus, ao reitor Diego Alvarez de Paz, para as necessárias pregações e confissões dos “idólatras”.⁸¹

A chegada do arcebispo Bartolomé Lobo Guerrero a Lima, em 4 de outubro de 1609, significará a institucionalização da extirpação de idolatrias no vice-reinado. Inquisidor no México, e de ascensão rápida na hierarquia eclesiástica, Lobo Guerrero ampliará o trabalho extirpador de Ávila ao ter conhecimento de suas ações, remetendo-o ao vice-rei com o material idolátrico encontrado no ano anterior. Convencidas as autoridades, Ávila profere, em 13 de dezembro, um discurso em latim perante o arcebispo, membros da Universidad Mayor de San Marcos e “doutos de todas as religiões” sobre a existência de idolatrias, realizando já em 20 de dezembro, um auto público onde queimou os “ídolos” encontrados e puniu publicamente o líder religioso Hernando Paucar, capturado no ano anterior, com duzentos açoites, o cabelo tosquiado e o desterro à casa da Companhia de Jesus, em Santiago de Chile.⁸²

Ao ganhar a confiança do novo arcebispo, foi considerado inocente das acusações pelo Juiz Provisor Feliciano de Vega e nomeado por Lobo Guerrero Juiz de Idolatrias, realizou visitas aos povoados de Huarochirí e recolheu mais de 5000 ídolos, segundo sua declaração, com maiores possibilidades de ascensão na hierarquia eclesiástica.⁸³

Acosta defende a eficiência de Ávila como visitador e utilizador de “técnicas de um bom detetive” que resultou numa “cadeia de delações” entre os índios a partir

⁸⁰ Ávila, Francisco de. *Prefación a Libro de los Sermones, o Homilias en la lengua castellana, y la indica general Quechhua*. Lima, 1648, p. LVIII. Biblioteca Nacional do Peru, apud TAYLOR, op. cit., p. 585.

⁸¹ TAYLOR, op. cit., p. 581-585.

⁸² Ibidem, p. 589-590.

⁸³ Ibidem, p. 593-595.

da “grande sensibilidade teatral” do cura, que aproveitava até o estado moribundo dos índios para buscar confissões e acusações de outros idólatras.⁸⁴

Ao final de 1615, é ratificado como Juiz Visitador de Idolatrias pelo novo vice-rei, D. Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, o qual solicita informações sobre as campanhas de extirpação. Em seu *Parecer y arbitrio...* sugere a adequação da prédica à língua geral do povoado indicado ao cura, o isolamento dos “mestres de idolatria”, a luta contra a embriaguez indígena e a fundação de colégios-seminários para os filhos de curacas e índios principais, já propostos pelo III Concílio.⁸⁵

Em 1618, Ávila aceita a transferência para uma diocese distante de Lima, sua pretensão inicial. Indicado a La Plata, próxima a Potosí, Ávila permanece por 14 anos na doutrina próxima aos centros mineiros de Potosí, e indicado para Lima pelo antigo arcebispo de La Plata Hernando Arias, em 1632, quando este ocupa o arcebispado limense.⁸⁶

Além de Ávila, Hernando de Avendaño e Pablo José de Arriaga formam a tríade de extirpadores de maior fama, no vice-reinado peruano do século XVII. Avendaño nasceu em Lima, em 1577, e ordenado em 1604. Foi cura em três povoados indígenas e responsável pela extirpação de idolatrias por oito anos. Subiu na hierarquia eclesiástica obtendo o cargo de cônego na catedral de Lima e regeu a cátedra de Teologia na Universidade de San Marcos, onde foi reitor em 1641. No final de sua vida é nomeado bispo para a diocese de Santiago de Chile, mas falece em 1655 antes de assumir o posto. Já Arriaga nasceu em Vergara-Vizcaya, em 1564, e ingressou na Companhia de Jesus aos quinze anos de idade. Aos vinte anos mudou-se para o Peru, onde aprendeu retórica e foi ordenado sacerdote. Em 1588, é nomeado reitor do colégio de San Martín, permanecendo no cargo por vinte e quatro anos, acumulando funções, de 1612 a 1615, com a reitoria do colégio de Arequipa. Viajou em duas ocasiões para a Espanha: em 1601, como procurador de sua ordem, e em 1622, onde faleceu perto de La Habana, após um naufrágio. Um ano antes de sua morte publicou em Lima a obra *Extirpación de idolatría del Peru*.⁸⁷

⁸⁴ Ibidem, p. 600-601.

⁸⁵ Ávila, Francisco de. “Parecer y arbitrio del Dr. Francisco Dávila beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatria para el remedio della en los Yndios deste Arzobispado”, *Revista Histórica*, T. XI, entr. III, Lima, 1937, p. 328-334, apud TAYLOR, op. cit., p. 604-605.

⁸⁶ TAYLOR, op. cit., p. 610.

⁸⁷ ARRIAGA, Pablo José de. *Extirpación de la idolatría del Perú*. In: BARBA, Francisco Esteve. *Biblioteca de autores españoles*. Madrid: Ed. Atlas, 1968, p. LIV-LV.

A existência de “extirpadores” de idolatrias e a escrita de tratados sobre o tema não é exclusiva do vice-reinado peruano. Na Nova Espanha, são exemplos Hernando Ruiz de Alarcón que publicou o *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas*, em 1629⁸⁸, e Jacinto de la Serna, que se baseou neste tratado para compor seu *Manual de ministros indios*, em 1656⁸⁹. Ambos buscavam fazer um compêndio das crenças, ritos e costumes indígenas, a partir dos quais os “extirpadores” construía uma retórica para convencê-los de seus “erros” e trazê-los à órbita católica. Além disso, objetos de culto e evidências materiais “gentílicas” envolvidas nos cultos idolátricos também eram destruídos ou queimados para que os pedaços não pudessem ser restituídos ao culto regular. A diferença significativa entre os dois contextos deu-se na criação de “campanhas de extirpação de idolatrias” no vice-reinado peruano, mesmo que separadas por períodos de inatividade, durante o século XVII⁹⁰.

Pablo José de Arriaga argumenta em carta ao rei que busca resgatar as almas da “escravidão do demônio”, preocupando-se em aumentar a fé cristã. Como estratégia de convencimento, Arriaga utiliza a herança familiar da fé católica “que arde em seu real peito” e de seus subordinados, assim como a glória eterna de servir à Divina Majestade, quem dá ao rei “tanto ouro, prata e pérolas destes reinos por acréscimo”. Informa que estava realizando as visitas de extirpação com mais dois padres da Companhia de Jesus, entre eles Avendaño, que na época era cura em Lima. Durante sua trajetória, buscava “remediar” o “mal como se descubria”, sem, no entanto, buscar “fazer história” através da descrição completa das “antiguidades, fábulas, ritos e cerimônias que tinham, e não acabam por deixar, os índios destes reinos em sua gentilidade” mas uma relação “breve e sumária” dos comportamentos que visassem advertir. As idolatrias e ritos gentílicos seriam tão “mal encoberto” que muitos duvidavam ou não acreditavam. Entretanto, o panorama poderia ser transformado com o apoio do vice-rei Príncipe de Esquilache, que incentivava as campanhas de extirpação.⁹¹

⁸⁸ RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)”. In: PONCE, Pedro (org.). *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 125-223.

⁸⁹ LA SERNA, Jacinto de. “Manual de ministros de indios”. In: PONCE, op. cit., p. 263-480.

⁹⁰ Não há campanhas de extirpação durante o arcebispado de Hernando Arias de Ugarte (1630-1638): em carta ao rei defende que a idolatria era um mito e que os índios estavam livres dela. GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la Serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCPE, 1998, p. 63.

⁹¹ ARRIAGA, op. cit., p. 193-194.

Arriaga divide a relação em três partes principais:

(...) La primera, qué ídolos y huacas tienen los indios, qué sacrificios y fiestas les hacen, qué ministros y sacerdotes, abusos y supersticiones tienen de su gentilidad, e idolatría, el día de hoy. La segunda, las causas de no haberse desarraigado entre los indios, pues son cristianos, e hijos y aun nietos de padres cristianos, y los remedios para extirpar las raíces de este mal. La tercera la práctica, muy en particular, de cómo se ha de hacer la visita para la extirpación de estas idolatrías.⁹²

A obra do jesuíta objetiva que as autoridades tenham “conceito do mal” e os “remédios” convenientes para encerrá-lo; que eclesiásticos estejam atentos pois “Deus Nosso Senhor irá pedir contas”: os modos de confissão, se os predicadores estiveram atentos para ensinar a fé cristã e refutaram os “erros” indígenas e se os visitantes exerceram seu ofício com dedicação. Às pessoas “graves e dotas” que duvidavam da existência de cultos idolátricos, Arriaga utiliza uma retórica jurisprudencial, citando o Terceiro e o Duodécimo Concílios Toledanos e suas respectivas exortações à luta contra focos de heresia e sua necessária “extirpação” através da analogia ao trecho bíblico de Tomé que nega a veracidade da ressurreição, como se precisassem “ver e tocar com as mãos” para acreditarem em seus relatos.⁹³

O primeiro a “descobrir” o “dano tão encoberto” da idolatria, segundo Arriaga, foi o doutor Francisco de Ávila, cura na doutrina de San Damián, na província de Huarochiri. Como um bom predicador e seguindo os indícios de heresia como alguém que segue a linha até chegar ao novelo, “começou a levantar caça” às superstições que encontrou entre os indígenas, castigando-os publicamente. Além do castigo à vista de todos, utilizaria, em suas prédicas, exemplos moralizantes de indígenas que, como os santos mártires da tradição hagiográfica, teriam “padecido muitos tormentos” e perdido a “vida temporal para alcançar a eterna”, gozando de grande glória. Em seu relato afirma que após o sermão um índio teria vindo e,

⁹² Ibidem, p. 194.

⁹³ Ibidem, p. 194-195.

comovido, teria denunciado o local de sacrifícios à huaca e uma festa que realizavam, tendo-os repreendido. Tal grupo de índios traídos teria matado o denunciante e o enterrado bem no local onde seriam feitos os sacrifícios à huaca, a partir do qual Ávila recolheu-o e o enterrou na igreja de Santiago de Tumna, ao pé do altar. Dessa forma, a denúncia às idolatrias torna-se um feito a ser exaltado como edificante, um dos caminhos de santidade como os outros santos venerados nos altares.⁹⁴

Ao descobrir a “mentira” idolátrica, Ávila teria descoberto mais de seiscentos ídolos, boa parte deles feitos de pedra e ornamentos “muito curiosos”, representantes de colinas, montes, rios ou progenitores e antepassados a quem cultuam esperando “todo seu bem e felicidade” temporal, mas não a “espiritual e eterna, como têm pouco ou nenhum apreço, nem a esperam ou pedem comumente”. Ídolos foram levados à presença do vice-rei, marquês de Montesclaros, que, inicialmente, não acreditava na existência de idolatrias, mas que assim como outras “pessoas graves e doutas” foram convencidos de que estava “tão arraigada como oculta a idolatria”. As autoridades de Lima realizaram um auto público de fé, com sermão de Ávila na “língua geral dos índios”, no caso o quechua, após o qual o índio Hernando Paucar foi açoitado por ser “grande mestre de idolatrias” e por falar com o demônio, assim como os ídolos venerados foram queimados diante dos índios da região, que foram convocados ao evento.

Após o convencimento das principais autoridades, seis padres da Companhia de Jesus foram enviados para comprovarem as denúncias de Ávila, integrante da mesma ordem. Com seu regresso, informaram o vice-rei de que era “maior o mal e dano do que se dizia” e que necessitava de “conveniente e eficaz remédio”. Convencido a uma ação mais enfática, o vice-rei, marquês de Montesclaros, e o arcebispo. Bartolomé Lobo Guerrero, coordenariam campanhas de extirpação de idolatrias, encarregando Ávila da província de Huarochiri, assim como outros padres da Cia. de Jesus para que fossem “catequizando, predicando e confessando os povoados que visitassem”.⁹⁵

As campanhas de extirpação seguiam o modelo regulador das visitas eclesiais, com a diferença de que eram voltadas para a vigilância em relação aos índios, principalmente, enquanto a primeira era voltada para a supervisão dos

⁹⁴ Ibidem, p. 196.

⁹⁵ Ibidem, p. 196-197.

religiosos. Toda dissidência, cultos estranhos à ortodoxia católica deveriam ser interrompidos e imagens alheias à iconografia católica tradicional seriam destruídas. Além de Huarochiri, Ávila visitou as províncias de Yauyos e grande parte de Jauja, onde “descobriu e queimou tantas huacas, encontrou tantas idolatrias e tantos ministros delas”, que com a “fama” de suas ações teria inclusive ajudado os curas dos índios a “abrirem os olhos” e a “reparar no que antes não reparavam”, com a remissão das investigações a Lima para a supervisão do arcebispo e notícia ao vice-rei.⁹⁶

As mesmas dificuldades encontradas entre os curas dos povoados para que “reparassem no que antes não reparavam” era encontrada na capital. Arriaga relata que as maiores dificuldades iniciais, além dos próprios indígenas afetados pelas visitas anti-idolátricas, foram os espanhóis e a descrença na existência de idolatrias. Se a conversão há anos já teria se realizado, o que faltava seria uma ação evangelizadora constante e mais eficaz, e não atos repressivos e violentos contrários à caridade cristã. No início das campanhas de extirpação é evidente a ausência de outras ordens religiosas de grande presença no Peru, como os franciscanos. Ávila responde ao desafio através do auxílio do doutor em Teologia Diego Ramirez, cura da paróquia de Santa Ana de Lima e conhecedor do quechua e das tradições indígenas, enviado pelo arcebispo Lobo Guerrero para acompanhá-lo em suas visitas de extirpação. Ao retornarem a Lima, o grande teólogo em sermão na catedral de Lima exorta todas as autoridades a darem fim à idolatria, através do envio de padres às províncias visitadas para que “catequizassem, ensinassem e confessassem”.⁹⁷

O relato também aborda os feitos de Hernando de Avendaño, cura da doutrina de San Pedro de Casta, também na província de Huarochiri. Enviado a outras províncias como visitador, descobriu idolatrias e huacas, dentre as quais algumas muito “famosas” em suas regiões, como o corpo de um curaca muito antigo chamado Liviacancharco, em uma cova a uma légua de distância do povoado de San Cristóbal de Rapaz, com vestes belíssimas que segundo os índios foram presenteadas pelos antigos incas. Outra huaca encontrada era a muito reverenciada Chuchu Michuy, ambos levados a Lima e queimados em auto público para “grande

⁹⁶ Ibidem, p. 197.

⁹⁷ Ibidem.

admiração e espanto dos índios” já que “reverenciavam, adoravam e temiam, simplesmente, pelo nome e tradição de seus antepassados”.⁹⁸

Ao término do governo do marquês de Montesclaros, o novo vice-rei, príncipe de Esquilache, foi informado das campanhas de extirpação em curso, realizando consultas entre autoridade eclesiásticas e seculares sobre a questão. Das propostas levantadas, decidiu-se pela construção, no Cercado de Lima, uma redução indígena nos arredores da cidade, do cárcere de Santa Cruz, onde seriam recolhidos apenas os líderes dos “dogmatizadores”, “ministros de idolatrias”, pois como não poderiam prender a todos, apenas um de cada povoado para “escarmento” dos demais. Como exemplo aos outros índios, o líder era punido publicamente, separado de seu grupo e encarcerado em Santa Cruz, impossibilitado de manter seus cultos, de viver em sua terra e de manter os laços familiares e territoriais.⁹⁹

Uma das conseqüências mais importantes do afastamento dos líderes religiosos é a quebra da tradição oral. Isolado de suas comunidades, são impossibilitados de manter as tradições vivas através do ensinamento diário de seus mitos e os respectivos rituais. Desse modo, é eliminado o concorrente direto à ação do cura do povoado, e evidenciadas as atitudes não aceitas pelos indivíduos posicionados em postos de poder, no período colonial. Seguir os preceitos evangélicos, aceitar a nova fé e submeter-se aos trabalhos indicados pelo novo contexto, com a esperança de uma vida melhor, somente após a morte. Estas eram as possibilidades para os indígenas durante o período de consolidação das estruturas administrativas coloniais, com os respectivos benefícios de se adequarem aos poderes constituídos.

Por outro lado, manter os rituais ancestrais permitia a conexão com o passado da comunidade, a continuidade dos laços familiares em bases já conhecidas e uma negação voluntária ou involuntária à religião-base dos conquistadores. Se o poder de fogo espanhol impedia uma sublevação coletiva com um número considerável de mortos, no âmbito privado poderiam subsistir os cultos antigos e a proteção dos antigos deuses em relação ao novo domínio, às colheitas e às secas eventuais.

Outra instituição, cuja ordem de construção deu-se no governo do príncipe de Esquilache, foi um colégio para filhos de caciques, o “colégio do Príncipe”, cujo

⁹⁸ Ibidem, p. 198.

⁹⁹ Ibidem, p. 199.

nome é uma homenagem ao príncipe herdeiro Felipe II, e indiretamente ao próprio vice-rei.¹⁰⁰

A partir de instruções do arcebispo de Lima as províncias, sob sua jurisdição, foram divididas entre os três, Francisco de Ávila, Hernando de Avendaño e Diego Ramirez, e mais seis padres jesuítas encarregados de acompanhá-los. Em fevereiro de 1617, Ramirez visita a província de Huaylas, enquanto Avendaño visitava pela mesma época o povoado de San Bartolomé de Huacho. Arriaga informa que acompanhou-o após “dar princípio ao colégio dos caciques e na construção da casa de Santa Cruz”, a qual deixou-a em bom andamento, sob responsabilidade de outro padre. Por um ano e meio acompanhou Avendaño, e por alguns meses Ávila, chegando à conclusão de que assim como as províncias já supervisionadas, a idolatria era generalizada nas novas províncias visitadas, senão “piores”. Em todas as partes eram encontradas “huacas comuns de todos os povoados e *ayllus*”, huacas particulares, e em sua homenagem realizavam festas, sacrifícios e oferendas, através do concurso de “sacerdotes maiores e menores para sacrifícios e diversos oficiais para diversos ministérios de suas idolatrias” com o intento de manter os “abusos, superstições e tradições de seus antepassados”. As tradições indígenas mantidas eram consideradas “abusivas” por Arriaga assim como a maioria dos extirpadores, devido aos anos de colonização que já se teriam passado e pelos critérios de conversão em curso. Se há décadas os indígenas foram convertidos, a manutenção das práticas ancestrais eram enquadradas pelos religiosos como uma afronta às autoridades estabelecidas e pelos desígnios divinos. Além da “lástima” que representava essa manutenção dos ritos antigos, boa parte dos índios não tinham “nenhuma estima” ao “culto divino, cerimônias eclesiásticas e sufrágios da Igreja”, já que não respeitavam o hábito cristão da época de enterrar aqueles batizados na própria igreja, “sacando os corpos de seus defuntos das igrejas e levando-os ao campo, a seus machays, que são as sepulturas de seus antepassados, e a causa que dão de sacá-los da igreja, é como eles dizem, *Cuyaspa*, pelo amor que lhes têm”.¹⁰¹

Sobre a prática do visitador durante as campanhas de extirpação Arriaga relata que interrogou a cada índio sobre as huacas, cultos idolátricos e seus líderes,

¹⁰⁰ Ibidem, p. 199.

¹⁰¹ Ibidem.

pedindo informações sobre a localização dos mesmos, sendo que “tudo o que se pode queimar se queima logo, e os demais se faz em pedaços”, anotando as etapas da visita. Por acompanhar por um ano e meio Hernando de Avendaño, Arriaga diz que relatará como testemunha ocular “as huacas, feiticeiros, canopas e outras coisas de idolatria que se encontraram nos povoados que visitou”. Os números são impressionantes, como por exemplo as cinco mil, seiscentas e noventa e quatro pessoas que confessaram; os seiscentos e sessenta e nove “ministros de idolatrias” descobertos, além de seiscentas e três huacas principais e três mil, quatrocentas e dezoito canopas retiradas, e os respectivos “bruxos” castigados nos trinta e um povoados visitados. Dentre os “feiticeiros” punidos houve um reincidente em suas práticas, “sendo o mais culpado, foi o primeiro que entrou na casa de Santa Cruz de Cercado”.¹⁰²

Arriaga defende a continuidade das visitas em anos posteriores visando a não interrupção do trabalho realizado, com uma progressiva interiorização dos preceitos evangélicos. Dessa maneira, com os exemplos do que não se deveria seguir e a punição dos renitentes no “erro”, os filhos seriam “melhores que seus pais, e os netos melhores que pais e avós”, aprendendo formas de comportamento aceitas pelas autoridades eclesiásticas e seculares, progressivamente abandonando os ritos “idolátricos” não aceitos.¹⁰³

Sobre os ritos e “idolatrias” indígenas, Arriaga afirma que parte das coisas que irá relatar pode ser encontrada também no confissãoário feito por ordem do Concílio Limense de 1582. Sua descrição parte de observações gerais, como a adoração ao sol e à lua “em muitas partes”, ao raio e às estrelas. Tais adorações seriam realizadas em “tempo assinalado para fazer-lhes festa”, ou com a erupção de alguma enfermidade. Em relação aos cultos a montes e a pedras, diz que sobre isso têm “mil fábulas de conversões e metamorfoses e que foram homens que se converteram naquelas pedras”. Deste modo, quando um extirpador selecionava para destruição uma huaca esculpida em pedra, considerada um ancestral longínquo, era quase como se o próprio antepassado e passado indígenas tivessem sido destruídos. Quando acontecia esta interrupção nos ritos, o padre jesuíta recomendava que não se confiasse “em índio nenhum, ainda que seja muito bom e muito fiel”. Restringia a ação apenas a espanhóis e seus descendentes, pois a

¹⁰² Ibidem, p. 200.

¹⁰³ Ibidem, p. 201.

estratégia era convencer os indígenas de que os materiais “idolátricos” foram totalmente destruídos.¹⁰⁴

Devido à falta de “fé” e “desconhecimento” da ancestralidade indígena em relação a Adão e Eva, Arriaga afirma que têm “muitos erros”, pois nomeam os povoados suas Pacarinas e recusam-se a viver em reduções. A ligação ancestral com a terra é fonte de muita inquietação nos anos de criação e estabilização da organização da mão-de-obra indígena, em reduções, a partir do vice-reinado de Francisco de Toledo até a estabilização ao longo do século XVII. Organizadas geograficamente num espaço menor, poderia haver uma evangelização mais eficaz, assim como o controle dos indivíduos disponíveis para o trabalho nos *corregimientos* ou minas da região.

No tocante à impossibilidade de se destruir ou retirar as huacas “fixas e imóveis”, como montes, cursos de rios, etc., afirma que mais importante é “retirá-las do coração, ensinando-lhes a verdade e desenganando-os da mentira”. Mostra-lhes de que forma se criou as fontes e rios, como seria o princípio dos raios e outras coisas naturais, devendo a quem ensina a obrigação de conhecer estes assuntos ligados ao que se chamava “história natural”. Para as huacas “móveis”, o principal destino era a destruição em pedaços ou a queima, seja no próprio local como um caráter pedagógico aos índios, seja transportando-os a Lima, com a realização de autos públicos onde todas as “huacas”, ídolos ou outros materiais “idolátricos” eram queimados, publicamente. No caso dos “machays, que são suas sepulturas antigas”, os ancestrais mumificados, tinham o mesmo destino de destruição; apenas os índios convertidos ao cristianismo poderiam ser retirados do local onde foram enterrados e transportados e enterrados novamente dentro das igrejas, prática comum na época colonial.¹⁰⁵

A maioria das huacas mais importantes possuíam seus “sacerdotes particulares”. Arriaga utiliza-se do vocabulário eclesiástico para nomear estes que considerava os líderes religiosos do povoado, como “sacerdotes” e “ministros de idolatria”. Diretamente rivais dos padres católicos, os identificados como “feiticeiros” possuíam a mesma função interpretativa da relação entre homem e divindade. Um dos exemplos apontados por Arriaga sobre o culto às “canopas”, era “propriamente seus deuses lares e penates”, as divindades romanas de culto doméstico que

¹⁰⁴ Ibidem, p. 201-202.

¹⁰⁵ Ibidem.

garantiam o sustento e prosperidade do lar. Na adaptação ao ambiente andino, o jesuíta faz o mesmo paralelo, relatando o caso de um índio que encontrou por acaso “alguma pedra desta sorte, ou coisa semelhante em que reparou, vai ao feiticeiro e lhe diz: ‘Pai meu, isto encontrei, o que será?’ E ele lhe diz com grande admiração: ‘Esta é canopa, reverencie-a e a moche com grande cuidado, que terá muita comida e grande descanso’, etc.”. Ao sacerdote católico cabe o estabelecimento de uma nova interpretação ao objeto, integrando-o ao mundo natural, informando aos indígenas sua “cegueira e miséria”, retirando o que poderia haver de divindade, prosperidade material particular ou proteção ao objeto cultuado. Tais atributos só poderiam ser adquiridos através da reverência ao “Deus verdadeiro”, o deus cristão.¹⁰⁶

Arriaga associa os “ministros da idolatria” aos “feiticeiros”, ainda que afirme serem “raros os que matam com feitiços”. Os responsáveis por guardar e falar com a huaca diz serem chamados de “Huacavillac”, alguém que “finge” o que diz, e que em outros casos quem fala pela pedra é o próprio demônio. Também outras denominações, como “Malquipillac”, responsável pelos malquis, ou “Libiaopvillac”, que “fala com o raio”, e “Punchaupvillac”, que “fala com o sol”. A cada um é indicado um ajudante, “ministro menor” chamado “Yanapac”, ou seja, “o que ajuda”. Arriaga incomoda-se ao encontrar em visitas alguns desses ministros sincreticamente serem chamados de “sacristãos”, “usurpando nosso nome”. Mulheres também poderiam se tornar “feiticeiras”, algumas delas “grandes confessores”, porém o mais comum era que “os ofícios principais” executados por homens. Suas curas são associadas a “embustes e superstições”, e ao encontrar alguns meninos sem nunca terem se confessado com “sacerdote algum de Deus Nosso Senhor” afirma que já se confessaram com esses “ministros do demônio”.¹⁰⁷

Vários tipos de “ministros de idolatrias” são descritos, como adivinhos utilizando aranhas, sonhos após ter tocado objetos utilizados pela pessoa em questão e através das entranhas de animais, “modo muito usado entre os gentios romanos” – o mais utilizado, geralmente, era o pequeno “cuy”, ou porquinho-da-índia.

Ao entrar em algum dos “ofícios maiores”, o feiticeiro deveria jejuar por um mês, em outros lugares até seis meses, sem comer “sal nem alho, nem dormir com

¹⁰⁶ Ibidem, p. 203-204.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 205-206.

sua mulher, nem lavar-se nem pentear-se”. A escolha do novo feiticeiro era feita através de indicação, quando algum “ministro maior” tem algum “mal repentino e se priva do juízo” simplesmente ao olhar algum índio ou índia. Com isto afirma que a huaca escolheu-o por novo sacerdote, devendo “aprender o ofício”. Como a própria huaca manifesta-se através do “ministro maior”, Arriaga aponta como causas dessa “privação de juízo” o próprio “demônio que lhes entontece, falando com eles”, ou devido à uma razão mais temporal, pela ingestão de chicha, “que bebem quando querem falar com a huaca”.¹⁰⁸

Em relação aos “feiticeiros” envolvidos em sacrifícios humanos cita o caso dos “chupadores”, que iam até a casa do escolhido, adormeciam a todos da casa com “uns pós de ossos de mortos”, sem que “nem animal de toda a casa se mexe, nem o sente, e assim se chega à pessoa que quer matar”, perfurando o corpo no local onde irá sugar o sangue do indivíduo. Arriaga afirma que o sangue permite aos feiticeiros “multiplicar o demônio” ou “converter em carne”, e que a pessoa morria dentro de dois ou três dias. A descrição de suas reuniões é muito próxima à tradição européia em relação ao sabá demoníaco: “nestas juntas lhes aparece o demônio, umas vezes em figura de leão, outras vezes em figura de tigre” adorado e venerado pelo grupo de “chupadores de almas” e integrantes de “juntas diabólicas”. Ana Raquel Portugal, ao estudar as relações entre tais reuniões descritas pelo visitador, analisa-as como uma atualização da “comunhão diabólica do sabá” no Novo Mundo, renovando e disseminando as crenças de reuniões de feiticeiros(as) que esperam causar malefícios aos homens.¹⁰⁹ Quando Arriaga encontrava os “feiticeiros” no mesmo local eram castigados, e aqueles envolvidos em mortes eram castigados por “outro braço que o eclesiástico”, os quais eram entregues à justiça comum.¹¹⁰

A principal oferenda ritual é a chicha, bebida fermentada produzida a partir do milho com a qual iniciavam “todas as festas das huacas” e a bebiam durante as festividades. Produzida “muito forte e espessa”, após a oferta aos ídolos os “feiticeiros” as bebiam, ficando “como loucos”. Também cordeiros, llamas e porquinhos-da-índia eram oferecidos para o aumento da produção, muitos sendo

¹⁰⁸ Ibidem, p. 207.

¹⁰⁹ PORTUGAL, Ana Raquel. A Inquisição espanhola frente à bruxaria andina. In: NOEJOVICH, Hector (Ed.). América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad. Lima: PUC, 2001, p.57.

¹¹⁰ ARRIAGA, op. cit., p. 208-209.

mortos em “cerimônias ridículas”, além de prata¹¹¹ e folhas de coca, “oferenda universal” nos Andes.¹¹²

Apesar da diminuição das festas em homenagem às huacas, com a chegada dos espanhóis, as principais continuariam a ser celebradas pelos indígenas com “grandes mostras de regozijo e alegria”. Sobre o ritual de oferta, Arriaga afirma que diziam: “aqui venho e te trago estas coisas que te oferecem teus filhos e tuas criaturas”, que as recebiam como o desejo de que resultassem em vida, na saúde e nas boas colheitas a seus filhos, derramando, posteriormente, a chicha em frente à huaca “mochando”, que seria “aquele ruído que costumam fazer com os lábios como chupando-os”, ou outras variantes de oferendas e ritos.¹¹³

O jejum para as festividades, geralmente, era constituído por cinco dias de restrição de sal, pimenta e sexo, com variações “conforme suas diversas tradições”. Durante o jejum, Arriaga narra que “se confessam todos” com os feiticeiros, sem revelar os “pecados interiores”, mas os relacionados a furtos, por “haver maltratado aos outros e de ter mais que uma mulher”, ressaltando a diferença de valores, tendo em vista que estes não viam como pecado estar “amancebado”, nem a simples fornicação. Entretanto, Arriaga ressalta que acreditam ser erro grave “acudir a reverenciar o Deus dos espanhóis” e não cultuar as huacas, com a recomendação do feiticeiro para que se corrijam.¹¹⁴ A interpretação de Arriaga dos “feiticeiros” indígenas é bastante próxima de seus próprios conceitos em relação à prática sacerdotal, definindo a dissidência através da interpretação que faz da relação entre os homens e o metafísico.

As confissões não ocorreriam apenas em dias de festa, mas também nos períodos de enfermidade. A causa da enfermidade, muitas vezes, era vista como “desgosto” das huacas, sendo necessária a confissão com o “feiticeiro” para redimirem-se e serem “purificados”.¹¹⁵ As doenças seriam manifestação de desequilíbrios entre o indivíduo e as divindades, com o papel mediador do “feiticeiro” para o restabelecimento da ordem.

Durante as festividades são encerrados os jejuns e, após as confissões todos “bebem, bailam, cantam, dançam, e as mulheres tocam seus tamborins, e todas os

¹¹¹ Note-se que Cristóbal de Albornoz foi acusado de se apropriar da prata dedicada à huaca, sendo inocentado no Concílio Limense.

¹¹² Ibidem, p. 210.

¹¹³ Ibidem, p. 212.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem, p. 213.

têm, e umas cantam e outras respondem”, os homens as acompanham com outros instrumentos, todos bem vestidos, invocando a huaca protetora e provedora do povoado. Tais festividades costumavam durar vários dias, onde alguns sacerdotes católicos ficavam escandalizados com os “excessos” de bebida e sexo, além dos próprios cultos idolátricos. Como uma quaresma invertida, Arriaga revia os excessos do carnaval, na festividade indígena, enquanto entre os espanhóis o carnaval era composto de três dias de liberalidades carnavais que antecederiam o período de contrição e jejuns característicos da quaresma, antecedendo uma das maiores festividades do cristianismo, a Páscoa.

O motivo de reverência, respeito e temor às huacas para Arriaga era devido, exclusivamente, à influência demoníaca. Se uma “feiticeira” recomendava que “tapassem os olhos porque a essência divina não se podia ver com olhos corporais”, só poderia ser um ardil, já que “colocou o Demônio tanto temor às huacas”, convencendo aos índios a se livrarem de itens que poderiam ser atribuídos aos espanhóis durante as festividades, inclusive os líderes indígenas, “assim os mesmos caciques que costumam andar vestidos como espanhóis, nestas ocasiões se vestem a seu uso antigo”.¹¹⁶

A diversidade de “abusos e superstições” encontrada por Arriaga e outros extirpadores só convergem em um ponto: no fato de estarem todos “errados e enganados”. Os relatos desta diversidade sempre partem da escolha dos mais carregados em estranheza, com semelhanças ao paganismo antigo, como no caso de uma mulher que está em trabalho de parto e invoca à lua, “que é o mesmo que faziam os romanos invocando-a sob o nome de Lucina”, ou no nascimento de gêmeos, pois os índios “o tem por coisa sacrílega e abominável, e mesmo que digam que um é filho do Raio, fazem grande penitência, como se tivessem cometido um grande pecado.”¹¹⁷

A repressão aos ritos desviantes pelos curas das doutrinas, na maioria das vezes, era constituída de punições corporais, como chicotadas. Ao relatar sobre uma mãe que se penitenciava por ter dado à luz gêmeos, Arriaga afirma que “não se atreveu o cura a castigá-la, porque não corria perigo”.¹¹⁸

¹¹⁶ Ibidem, p. 214.

¹¹⁷ Ibidem, p. 214-215.

¹¹⁸ Ibidem, p. 215.

As diferentes concepções de se lidar com o sexo chocaram-se no relato de Arriaga. Para o jesuíta, um “abuso” muito grande era o fato de que, “antes de casarem-se não de se conhecer primeiro e juntarem-se algumas vezes”, citando até o caso de um irmão inconformado com a união da irmã e busca se casar com um homem sem antes terem “dormido juntos” e de uma mulher considerada pelo marido de “má condição”, já que ninguém a havia desejado “nem conhecido antes que se casasse”.¹¹⁹

O maior “abuso”, na opinião de Arriaga, era o hábito indígena de “desenterrar e retirar os mortos das igrejas e levá-los aos machais, que são as sepulturas que têm nos campos de seus antepassados”. Ao perguntar-lhes sobre os motivos de tal ação fúnebre, os indígenas teriam respondido que é por “cuyaspa, pelo amor que lhes têm, porque dizem que os mortos estão na igreja com muita pena, apertados com terra, e que no campo, como estão ao ar e não enterrados, estão com mais descanso”. Os responsáveis por tal ação seriam punidos pelas campanhas de extirpação, e os corpos dos católicos seriam trazidos de volta às igrejas, a não ser que sejam antepassados não-convertidos objeto de “culto idolátrico”. Nesse caso, o mais comum era a destruição pura e simples, com o fogo que devora os vestígios materiais do passado indígena não-aceito.

Arriaga também encontrou a realização “idolátrica” de filtros de amor, poções feitas “para que lhes queiram bem outras pessoas, usa-se em todas as partes”, citando inclusive o termo em latim “*philtrum*, a que chamam os gregos e latinos”, comparando, novamente, os ritos indígenas ao paganismo antigo, referência contínua em sua obra. Se muitos “abusos” e “superstições” existem, são todos descendentes do “tronco de sua gentilidade e idolatria” antiga, mesmo que as façam “muito em segredo, e o demônio não lhes fala já, tão ordinariamente, nem tão em público como antes, vejamos as raízes dela, onde é necessário pôr remédio”. Em seguida passa a descrever o que considera as causas das idolatrias entre os índios, mesmo com vários anos de evangelização.¹²⁰

Na visão do jesuíta a principal causa “e raiz de todo este dano” da idolatria é a “falta de ensino e doutrina”, com o qual “as demais causas e raízes cessariam”. Mesmo através da memorização dos preceitos evangélicos, repetindo “como papagaios”, poucos eram os que entendiam de fato o que os padres diziam, “e se

¹¹⁹ Ibidem, p. 216.

¹²⁰ Ibidem, p. 217-218.

lhes perguntam responderão todos juntos, e se perguntam a cada um por vez, de vinte não sabe um a doutrina”.¹²¹

Arriaga adverte sobre o papel da falta de ensino evangélico para a resistência indígena, às reduções e deslocamentos de povoados, de forma que os índios continuem “tão pertinazes” em “conservarem-se em seus lugares e povoados antigos e em voltarem a eles quando lhes reduzem a outros povoados”. A ligação ancestral com a terra, assim como com os antepassados do lugar que não podem ser transpostos são causas importantes dessa resistência, pois acreditavam que “os corpos mortos sentem, comem e bebem”.¹²²

Em seu relato alerta sobre a relação de proteção existente entre curacas e os “feiticeiros”, já que teriam “liberdade” de ação, escondendo as huacas, realizando as festas, mantendo as “tradições e fábulas de seus antepassados, contando-as e ensinando-as aos demais”. Torna-se mister interromper tal ligação, já que os caciques “fazem dos índios o quanto quiserem, e se querem que sejam idólatras, serão idólatras, e se cristãos, cristãos”¹²³, sendo os curacas um ponto crucial na hierarquia indígena e de necessário controle para as autoridades coloniais.

Outras causas de permanência de idolatrias entre os indígenas são a não-destruição de seus “machays, que são as sepulturas de seus avós e progenitores, e onde levam os corpos furtados das igrejas”, além de não terem retirado as muitas “huacas móveis” de pequeno tamanho, muito fáceis de se esconder e carregar, e os instrumentos musicais “com que se convocavam para as festas de suas huacas, ou as festejam, como são muitas trombetas de cobre ou de prata”. Arriaga afirma que, antigamente, usavam “todas estas coisas publicamente, e faziam suas festas e danças à vista dos espanhóis e curas”, e na própria redução de Cercado, em Lima, teria visto “muitas vezes”. A atitude condescendente dos espanhóis em relação às festas indígenas era vista como algo malicioso, mas de “regozijo”, uma “vã superstição em que não havia muito que reparar”, além dos nomes e sobrenomes indígenas utilizados em detrimento dos nomes hispânico-católicos.¹²⁴

Outros problemas evitados pelos curas eram as “borracheras”, a embriaguez causadora de “muitas torpezas” como os “incestos e estupros”, entre outros males. O próprio tratamento de doenças dos índios era resumido a vinho, porque era

¹²¹ Ibidem, p. 219.

¹²² Ibidem, p. 220.

¹²³ Ibidem, p. 222.

¹²⁴ Ibidem.

conveniente aos “interesses e lavouras; verdade é que esta falta não é de todos” os *encomenderos*. Arriaga afirma que se costumava castigar com severidade, no caso de furtos, quando quebravam ou perdiam alguma coisa que lhes deram para carregar, mesmo se fosse causado por “esquecimento ou descuido natural do índio”, mas não viam como problema o fato de serem “adúlteros ou idólatras”, não castigando-os como o jesuíta considerava necessário.¹²⁵

Todas estas causas Arriaga considera extrínsecas ao problema da idolatria, apontando duas causas intrínsecas: a primeira é a separação entre o “Deus dos espanhóis”, que é “bom Deus”, mas que tudo o que os padres ensinam é destinado aos espanhóis, “e para eles são suas huacas, e seus malquis, e suas festas, e todas as demais coisas que ensinaram seus antepassados e ensinam seus velhos e feiticeiros”, sendo tal “engano e erro” muito prejudicial à lide evangélica. O outro “erro” mais comum ainda que o anterior seria a confusão entre os credos, numa “mestiçagem cultural” como a estudada por Serge Gruzinski para o caso da Nova Espanha¹²⁶. Arriaga afirma ter visto a utilização indígena de um manto para Nossa Senhora, confeccionado também para a huaca da comunidade, assim como “podem oferecer o que costumam às huacas e fazer suas festas e vir à igreja e ouvir missa, e confessar e ainda comungar”. A maioria descrita pelo jesuíta entende “que são compatíveis suas mentiras com nossa verdade, seus ídolos com nossa fé, Dagon com a Arca e Cristo com Belial”¹²⁷. Se durante o início da colonização tal sincretismo era aceito pelos espanhóis, agora não mais deveria ser aceito sob risco de prejudicar a evangelização e retirá-los do “estado miserável em que estão os índios” visitados, cuja “pestilência” é “comum em todo o reino”.¹²⁸

Uma das poucas exceções apontadas por Arriaga em relação à “peste idolátrica” no vice-reinado peruano é a encontrada, no vale do Jauja, nas doutrinas sob responsabilidade de dominicanos e franciscanos. Devido à “contínua assistência e cuidado dos que doutrinam, por estar o culto divino de música e ornamentos tão em seu ponto e por todos os demais meios que se põem no ensino dos índios” a influência idolátrica estaria diminuída a níveis consideráveis, facilitando a

¹²⁵ *Ibidem*, p. 223-224.

¹²⁶ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹²⁷ Arriaga faz referência aos trechos bíblicos relacionados à vitória da Arca da Aliança sobre Dagon, em Azoto (I Samuel, 5) e da exortação de Paulo aos coríntios sobre a “incompatibilidade” do templo de Deus com os ídolos através de metáforas das oposições justiça/injustiça, luz/trevas, Cristo/Belial (II Coríntios 6, 15) .

¹²⁸ ARRIAGA, op. cit., p. 224.

evangelização e a vida em comum aos espanhóis.¹²⁹ A obra de José Carlos de la Puente Luna, *Los curacas hechiceros de Jauja*, é um contraponto a essa idéia, pois estuda as batalhas jurídicas entre curacas através de denúncias por bruxaria aos juízes e tribunais eclesiásticos do vice-reinado do Peru, os quais visam ocupar o cargo do oponente, na segunda metade do século XVII.¹³⁰

Arriaga afirma que mesmo nas províncias não visitadas existiriam idolatrias, citando carta enviada ao rei pelo jesuíta Luis de Teruel, um dos componentes do grupo de Hernando de Avendaño, onde recomenda ao monarca não dar atenção ao ouvir “dizer que há povoado que não tenha necessidade de visita”.¹³¹

Os visitantes, geralmente, realizavam pela manhã os sermões contrários aos ritos religiosos indígenas e seus “ídolos”, como em Huancaraime, onde fizeram “procissão e doutrina” e sermão contra as “huacas e feiticeiros em comum”. Após um período “três feiticeiras famosas, ainda que velhas e surdas, manifestaram-se”. Com a identificação dos problemas do povoado, foram realizadas “confissões gerais” e orações, para que os fiéis em formação aprendessem o modo legítimo de se alcançar a Deus.¹³²

A relação entre índios e espanhóis também é fruto de preocupação para Teruel. Ao analisar a situação dos nativos dos povoados, afirma que a refeição recebida pelos corregedores é “crua e incomestível”, entre outras arbitrariedades, como tosquiar o cabelo dos índios “sem piedade e amor” gerando pouca identificação com o lugar e fazendo com que saíssem de seus povoados “a vagar”, sem que deixassem “conhecer seus curas e pastores”. Um duplo problema para o entorno colonial: ausência de fixação territorial, indisciplina, pouca ligação com os missionários locais da Igreja. Os resultados eram “igrejas por fazer, caídas outras e maltratadas, sem ornamentos, e os povoados isolados, sem haver quem dê tributo a Sua Majestade mais que as pobres mulheres”. A argumentação corre em torno da idéia de que são necessárias ações contínuas para o fim das idolatrias e evangelização, com a utilização de metáforas, como a de um pano muito sujo em que a mancha não sairia na “primeira vez que se lave”.¹³³

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ LUNA, José Carlos de la Puente. *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima - Peru: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, p. 17.

¹³¹ ARRIAGA, op. cit., p. 225.

¹³² Ibidem, p. 226.

¹³³ Ibidem, p. 227.

Como testemunho da dificuldade em se “arrancar todas as ervas daninhas e raízes da idolatria” Arriaga cita os escritos do licenciado Rodrigo Hernández Príncipe e seu labor para retirar os cultos idolátricos que “por impulso do demônio estavam persuadidos” devido ao “descuido dos pastores”. Uma das permanências de seus cultos antigos deu-se através da descoberta de uma huaca enterrada “onde estava a cruz”, e em outros povoados a mesma forma de se contornar as proibições locais. Além disso, eram os próprios evangelizadores que tinham por hábito durante a conquista e décadas posteriores de evangelização retirar e destruir os ídolos, colocando uma cruz no local para que reconhecessem o culto vencedor e o Deus a ser reverenciado.¹³⁴

Hernández Príncipe exortou os religiosos ao eficaz uso da “palavra de Deus” visando a prédica e a catequização dos índios para o “entendimento, desenganando-lhes das mentiras que aprenderam e ensinando-lhes as verdades que ignoram” por meio da influência nefasta daqueles voltados ao “ministério endemoniado”, os “feiticeiros” autóctones.¹³⁵

Conforme avançavam as visitas, aumentava-se a retórica demoníaca percebida nas dificuldades de se retirar os vestígios das religiões indígenas no povoado. O visitador associava a veneração e o respeito às huacas e divindades locais ao “temor que o demônio lhes colocou”, e acrescenta que admirava que os “velhos, quando estão desenganados”, já que o demônio “lhes havia feito cegos”, sendo necessário que fossem “retirar as huacas onde as tinham escondidas”. Durante o caminho iam “tremendo e suando”, o que para Hernández Príncipe era uma manifestação do demônio, mas também do “amor terníssimo que tiveram a suas huacas, o cuidado com que a guardaram e a dor grande se a retiram”. Em outro povoado, após oito dias de “catecismos e sermões”, o visitador entendeu que estavam “duros e indevotos”, já que “tinham algum grande impedimento que o causava e que este era ainda guardar suas huacas e viver em sua gentildade”, saindo a procurar os machays de “três corpos de gigantes de disformes cabeças”, destruindo-os, posteriormente, com o fogo.¹³⁶

A pouca disposição indígena para as “coisas de devoção” católica e a pobreza das igrejas nos povoados “afligiu em princípio” o visitador em trânsito pelos

¹³⁴ Ibidem, p. 229.

¹³⁵ Ibidem, p. 230-231.

¹³⁶ Ibidem, p. 231-232.

povoados, mas que a “disciplina” e as “rogativas” a Deus pelos religiosos garantiriam o ânimo para o trabalho a executar. Já em Huayllacayan prendem um “sacerdote” da huaca do povoado, sendo “levado à reclusão de Santa Cruz”, em Lima.¹³⁷

Uma prática indígena constante após as visitas era juntar os pedaços das huacas destruídas e continuar os cultos ancestrais. Ao visitar um dos povoados, Hernández Príncipe relata que, mesmo anos após a passagem de Frei Francisco e da destruição das huacas locais, “os índios tornaram a juntar os pedaços e os reverenciavam naquele lugar”, o povoado de Chayna, onde o “sacerdote desta huaca” já estaria “recluso em Santa Cruz”. Em outro povoado, onde a huaca teria sido derrubada e queimada pelo mesmo Frei Francisco “os índios tornaram a repará-la e a tinham soterrado com muitos sacrifícios e alguma prata”. Desse modo, além do trabalho na identificação dos “ídolos”, de seus líderes religiosos e nas prédicas anti-idolátricas, tinham de voltar, periodicamente, para conferir os frutos de seu trabalho e impedir a volta da idolatria, muitas vezes comparada a uma erva daninha que era necessário destruir, o que garantiria o crescimento do trigo da fé católica em seus corações.¹³⁸

A preocupação com os curas destacava-se com a ordem para que escrevessem o sermão dirigido aos índios, pois o visitador eclesiástico poderia conferir o adequado conteúdo doutrinário. Também recomendava-se que fizessem “com particular cuidado os catecismos das quartas e quintas-feiras; que prediquem em todos os dias de festa” e mesmo que não soubessem a “língua geral” do povoado indicado, seja ela aymará, quechua ou outra, que utilizassem os “sermões dos impressos, pois disto ninguém se pode desculpar”. Através de uma carta recebida por Arriaga e citada como exemplo pedagógico, um dos curas relatou as dificuldades de seu labor. Ao chegar ao povoado, teve “compaixão” por ver o estado da doutrina e da “gente indigna deste nome, pois mais pareciam bestas e selvagens, ausentes de toda coisa boa”, todos por confessar e sem que soubessem “as quatro orações senão com mil erros e falsidades, e alguns velhos, que desde mais de três anos que não ouviam missa nem confessavam senão com suas huacas e sacerdotes”. Desgostoso, muitas vezes teria chorado pelas faltas de seu rebanho e pelo quanto estavam “sem doutrina, sem Deus e sem lei”. Agradecendo aos sermões escritos por Arriaga, e citado por este num elogio metalinguístico, descreve

¹³⁷ Ibidem, p. 233.

¹³⁸ Ibidem.

sua rotina na doutrina e seus passos na evangelização: há quatro meses “todos os dias, duas horas pela manhã e duas à tarde eu, por minha pessoa, sem faltar dia, faço juntar no cemitério todos os meninos e meninas, velhos e velhas, que por todos passam de duzentos, e ali lhes ensino, catequizo e doutrino nos princípios de nossa santa fé”, ressaltando a dificuldade em reuni-los quando o faz com “amor e presente”, perdendo a paciência, mas que com “aspereza e castigo, dizendo-lhes que os tenho de enviar à casa de Santa Cruz, o temem, assustando-se, vêm à missa e à doutrina”. Encerrando o relato, o cura faz um elogio à construção do cárcere de Santa Cruz: “para mim foi a melhor coisa, mais santa, boa e pia que já se fez”, já que nela os rebeldes têm “castigo, cárcere e açoite”, tornando-os dóceis e submissos à palavra evangelizadora.¹³⁹

Além do efeito pedagógico da ameaça de se encarcerar os não-conformados na casa de reclusão de Santa Cruz, outro ponto destacado por Arriaga foi a possibilidade de se “queimar e dissipar” pelo visitador os “povoados que estão desmembrados de sua redução sem ordem do governo” para que “voltem à sua redução; e assim se fez em muitos povoados”.¹⁴⁰ Assim, todo o território vice-reinal é reestruturado a partir das reduções; o que outrora constituíam povoados e “nações” indígenas agora é delimitado pelas autoridades coloniais desde que satisfaçam os requisitos como organização, proximidade dos pólos urbanos ou trabalho (como nas *encomiendas* ou minas extrativistas) e facilitem o controle para melhor evangelização e vigilância.

Um ponto fundamental às prédicas era o conhecimento das línguas indígenas, pois aqueles padres que sabiam a língua do povoado e não predicavam era possível dispor de “meios convenientes” através da punição e da lei para fazê-los voltar ao trabalho evangelizador, porém aqueles que não sabiam a língua dos nativos sob sua responsabilidade, deveriam “trabalhar em aprendê-la para que não se lhes retirem as doutrinas”, e aqueles que sabem mas ainda não têm doutrina que tivessem esperança, pois teriam a oportunidade de utilizá-las.¹⁴¹

A supervisão do alcance da catequização entre os indígenas através da contagem dos que comungavam, na Páscoa, foi estabelecida nos sínodos do vice-reinado, segundo Arriaga, a partir de uma anotação em um catálogo de um “C” para

¹³⁹ Ibidem, p. 234-235.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 235.

¹⁴¹ Ibidem, p. 235-236.

aqueles que apenas confessavam e “CC” para os que também comungavam. A partir da Páscoa tais catálogos seriam enviados ao arcebispo, para controle da evangelização e do labor dos curas.¹⁴² Na eventualidade de desacordo do registro com os índios efetivamente evangelizados no povoado, as visitas eclesíásticas poderiam averiguar o trabalho do cura do povoado, advertindo-o por sua falta.

A ausência de ornamento das igrejas era causada mais pela “falta de curiosidade de alguns curas” do que pela “falta de prata”, já que eles poderiam organizar os índios para ajudá-los nestes gastos, como na dedicação de parte do plantio dedicado às melhorias dos altares ou através de contribuições espontâneas. O corpo auxiliar aos curas também deveria ser, cuidadosamente, escolhido para que não subtraíssem nada da igreja, como um sacristão citado por Arriaga que “bebia parte do vinho que lhe davam para as missas” e para que não fosse descoberto, discretamente, “acrescentava outro tanto de água”.¹⁴³

Com o intuito de acabar com a “má casta dos mestres e ministros da idolatria” Arriaga afirma que o “único remédio é a reclusão de Santa Cruz” e que muitos a temiam. O vice-rei Esquilache teria nomeado-o responsável pela construção do cárcere com quatorze mil pesos, recomendando Arriaga a construção de novos cárceres em cada bispado, e onde sua construção fosse inviável os “feiticeiros” poderiam ser enviados a “conventos de religiosos e hospitais” ou ainda à casa de pessoas devotas, desde que fossem afastados de seus povoados. Já a permanência desses “velhos em seus povoados é o maior dano, a principal causa de seus erros”, e por ser impossível a retirada de todos devido à sua quantidade, deveriam ser enviados à Santa Cruz “os principais de cada povoado” para que os demais líderes religiosos tivessem o exemplo de uma conduta reprovável.¹⁴⁴

Para Arriaga a cura pelos “feiticeiros” nada mais era do que efeito natural das ervas empregadas ou do restabelecimento do próprio corpo, e não resultado das “muitas superstições e idolatrias que precedem a cura”. O que pudesse ser passível de aprendizado do conhecimento herbário indígena deveria ser aproveitado, com a recomendação explícita do envio de “curandeiros” a hospitais, retirando-o ao mesmo tempo de suas comunidades e o impedindo de dar continuidade aos ritos

¹⁴² Ibidem, p. 236.

¹⁴³ Ibidem, p. 236.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 238.

“idolátricos”.¹⁴⁵ Com tal ação, aqueles responsáveis pela cura em hospitais poderiam aprender com os “feiticeiros” quais ervas eram utilizadas no tratamento, separando o que não era apropriado aos olhos católicos do completo restabelecimento do enfermo.

A conquista da confiança dos curacas era fundamental para as campanhas anti-idolátricas e para a evangelização. Sem o apoio dos líderes indígenas, o cura local era relegado a um plano secundário, muitas vezes correndo risco de vida. Ao ganhar a “porta dos curacas, não há dificuldade em descobrir todas as huacas e idolatrias”, mas o custo seria bem alto àqueles “teimosos e rebeldes” que não apoiassem as visitas nem a evangelização do cura local. Em edito arcebispal e provisão real, segundo Arriaga, foi estabelecido que os curacas e caciques que impedissem a descoberta de idolatrias em seu povoado, ou eles próprios “mestres” de idolatrias, seriam “privados de seus ofícios, açoitados, tosquiados e trazidos à casa de Santa Cruz”. No caso de cumplicidade com os “feiticeiros” e “ministros de idolatrias”, estes deveriam ser “privados do cacicado e reduzidos à mita, açoitados e tosquiados”. Tais editos e provisões eram lidos e explicados “ao princípio da visita”, evidenciando os limites à ação do curaca e de sua identificação com seu povoado. Isto deveria estar integrado às condicionantes católicas para que pudesse continuar em seu posto, sendo passível de ser destituído e enviado à reclusão no caso de insubordinação a tais pressupostos e da busca pela continuidade dos ritos ancestrais.¹⁴⁶

Outro item de alerta de Arriaga, em relação aos caciques, envolve suas bebedeiras, “em conformidade às ordenanças de don Francisco de Toledo” que definia a admoestação na primeira ocasião, na segunda o desterro “por dois meses” e pela terceira que ficasse “inábil para ser cacique nem ter ofício público, e na quarta saia desterrado” por seis meses e que não recebesse o salário usual em seu posto. Exemplo para seus liderados, é cobrado do cacique uma postura condizente à nova ordem instituída. Aos índios comuns seguia a primeira admoestação, na reincidência deveriam ser punidos em “vinte açoites” e questionados da razão por embriagarem-se “pela segunda vez”, na terceira deveriam ser tosquiados e na quarta desterrados de seu povoado.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 239.

¹⁴⁷ Ibidem.

Com os objetivos definidos para se pôr fim à idolatria foram escolhidos os visitantes “que fossem experimentados nas coisas dos índios, soubessem bem sua língua, tivessem talento e eficácia no púlpito, homens doutos e teólogos que soubessem bem dar a entender e ensinar a gente tão ignorante os mistérios de nossa santa fé e desfazer e refutar os erros”. Os funcionários que deveriam acompanhar o grupo do visitante de idolatrias seria composto por um notário e um fiscal, de preferência não-índios, pois já teriam ocorrido “muitos inconvenientes” e “alguns muito graves”, sendo necessárias pessoas diligentes e confiáveis. Outros que deveriam acompanhá-lo seriam religiosos para ajudá-lo com a catequização, prédica e confissão dos índios, todos evitando o uso excessivo de força e “mais de misericórdia que de justiça” como “pais e mestres e não fiscais e juízes”. A recomendação para se evitar o uso de força só existe onde esta ocorre. Se as visitas de idolatrias fossem tranqüilas supervisões dos ritos indígenas desviantes, Arriaga não teria de exortar a “misericórdia” e cristandade dos visitantes.¹⁴⁸

O argumento é corroborado pelo relato de Arriaga sobre a oposição de outros padres da Cia. de Jesus para acompanharem as visitas, pois diziam que os índios eram tão “tímidos e pusilânimes” e que os temeriam e se retrairiam ao confessarem-se com os visitantes ou fariam uma “má” confissão, defendendo que estes fossem sozinhos “fazendo seu ofício e descobrindo e retirando as huacas e depois os religiosos” entrariam e fariam seu trabalho evangelizador, “sem depender o visitante dos Padres nem os Padres do visitante”. Desse modo, não associariam a violência da perda de seus altares, deuses e líderes religiosos aos jesuítas. A resposta de Arriaga evoca a “experiência” das visitas, “pois tudo se experimentou” e que em povoados “onde se entende que não há huacas, vão os Padres sem visitantes”, e que os próprios visitantes “de nenhuma maneira querem ir sem os Padres”, pois estes podem esclarecer e dirigir “muitas coisas em que se encontram muito perplexos e duvidosos” além de constituírem um ponto de apoio importante para a defesa das “muitas calúnias” que os índios faziam contra os visitantes. Além disso, argumenta que se apenas o visitante recolhesse as confissões dos índios em relação aos locais de culto às huacas e quais seriam os líderes religiosos mais importantes seria um trabalho muito extenso sem a colaboração de outros padres, e

¹⁴⁸ Ibidem, p. 241.

as amplitudes territoriais do vice-reinado tornaria tal processo um esforço homérico.¹⁴⁹

As visitas deveriam começar pelos povoados menores e avisados com antecedência para que todas as pessoas estivessem reunidas para a prédica inicial “retirando-lhes o medo e dizendo-lhes o intento da visita; que não é a castigar-lhes, senão a ensinar-lhes, etc”. Todos deveriam se reunir pela manhã para o sermão e pela tarde para o catecismo, sendo contados todos e notada a ausência de cada indivíduo. O dia começaria com missa, doutrina e sermão “que não há de durar mais que meia hora”, tudo terminado até as oito da manhã, com possível procissão se as condições climáticas permitissem. Os índios seriam dispensados para o trabalho, menos os possíveis idólatras para serem “examinados” pelo visitador até no máximo o meio-dia para o almoço; pela tarde ocorreriam confissões e ensino da doutrina. Aos domingos a missa deveria ocorrer um pouco mais tarde, pois costumavam ir índios de outros povoados, com catecismo pela tarde, “repartindo por prêmios rosários e imagens, de que convém ir bem prevenidos”. Depois há procissão e cantos na língua indígena local “de que gostam extraordinariamente os índios, e os cantam e repetem”. Os sermões deveriam ser proporcionais “à sua capacidade”, argumentando e convencendo-os “mais com razões naturais, que eles entendem, que com passos delicados da escritura”.¹⁵⁰

A ordem do ensino da fé católica nos sermões também foi objeto da preocupação de Arriaga, estabelecendo uma linha coerente de argumentação a fim de retirá-los do “erro idólatra”. Inicialmente, o sermão estabelece a unicidade de Deus e que as “huacas não o são nem o podem ser” divindade; de que forma Deus teria criado todas as coisas, como o mundo e os anjos, e que os anjos caídos eram os demônios, e que estes buscavam “fazer mal aos homens e vingarem-se de Deus” através da “invenção” das “huacas e as demais superstições”. Todos descenderiam dos “primeiros pais”, Adão e Eva, para refutar “os erros que têm de que cada ayllu tem sua origem e pacarina”, e como o casal original foi enganado pelo demônio através do “pecado original e como dele procedem todos os pecados e erros que há no mundo”. Com a vinda de Cristo os homens foram perdoados, retirando-os “do pecado e ensinando-lhes o caminho do céu”, enviando apóstolos a predicar e fundando uma Igreja, à qual deveriam respeitar e seguir os sacramentos, com

¹⁴⁹ Ibidem, p. 242.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 243-244.

destaque à penitência e os erros indígenas, “ensinando-lhes que os feiticeiros com quem se confessam não têm poder para perdoar pecados”. Deveriam ser ensinados a rezar “a Deus Nosso Senhor e à Santíssima Virgem, e em particular se lhes ensina como hão de rezar o rosário” entre outras recomendações, terminando pelo destino de todos os homens, o “juízo, e pena, e glória eterna”, onde todos seriam avaliados pela justiça divina e punidos ou recompensados de acordo com a vida terrena.¹⁵¹

As confissões só poderiam começar a partir das inquirições do visitador sobre as “huacas e idolatrias” do povoado, pois primeiro devem indicar sua localização para só depois serem “absolvidos” de seu “erro”.¹⁵²

Ao final da missa deveria ser lido o edito contra a idolatria “e se lhes dá a entender e explica em sua língua, e depois se lhes predica o primeiro sermão, exortando-lhes neste e em todos os demais a que manifestem suas huacas e idolatrias e não temam descobri-las o visitador”.¹⁵³

As investigações do visitador costumavam iniciar por algum “índio de razão” com propostas de “grandes prêmios” caso revelasse a “huaca principal de seu povoado e o feiticeiro que a guarda”, pagando-o pelo “pouco que dissesse”. Depois chamar em sua casa “algum índio velho, que pareça de boa capacidade” pedia-lhe que contasse as mesmas coisas para que fossem retirados da “cegueira em que o demônio” os aprisionava. No caso de afirmar que nada sabia, ou negando-se a falar, a estratégia utilizada era “dar-lhe bem de comer e voltar ao cabo de algumas horas, ou outro dia, a exortar-lhe com mais instância” e, caso continuasse com as negativas, “se lhe dirá que o demônio lhe endurece o coração para que não confesse seu pecado e vá ao céu, etc.”. O cacique também seria chamado “em segredo” para que denunciasse as “huacas e feiticeiros de seu povoado”, e em caso de negativa ameaçar-lhe-ia de que iriam desterrá-lo e privá-lo de seu ofício “e tornar-lhe a intimidar as provisões sobreditas”, indicando as poucas alternativas que teria sobre o tema: traição a seus ancestrais, deuses e líderes religiosos, ou negativa às autoridades coloniais, com a perda do cargo e do prestígio da família conquistados por seus antepassados.¹⁵⁴

Em relação aos feiticeiros, o visitador perguntaria aos índios do povoado “quem sabe curar”, interrogando-o, posteriormente, “porque é muito comum que

¹⁵¹ Ibidem, p. 244.

¹⁵² Ibidem, p. 245.

¹⁵³ Ibidem, p. 246.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 246-247.

todos os curandeiros” sejam “ministros de idolatrias”, em geral velhos e velhas. Os responsáveis por esconder as huacas ou seu “ofício de feiticeiro” deveriam ser castigados, publicamente, com açoites e com o corte de suas madeixas “porque têm por grande ornato” o cabelo, sem dizer o pregador que era punido por estar em posse de huacas ou por ser feiticeiro, mas porque “não se descobriu e mentiu quando lhe perguntaram”. Assim os visitantes alcançavam seus objetivos sem gerar um choque tão grande entre as duas concepções religiosas, punindo ao mesmo tempo o “feiticeiro” e retirando-o do convívio dos seus.

Arriaga afirma que “nesta inquisição da idolatria não se podem guardar os ápices do direito, porque não se fará nada, senão atender a apenas a verdade, procurando o mais que se puder acomodar-se à ordem do direito.”¹⁵⁵ Pierre Duviols, um dos historiadores que estudou as campanhas de extirpação, nomeia a “Extirpação” como “filha bastarda da Inquisição”, com peculiaridades adaptadas ao contexto colonial com a finalidade da “destruição das religiões andinas” apesar dos métodos distintos, como a ausência de pena capital aos desviantes do catolicismo.¹⁵⁶

A inquirição dos índios suspeitos de serem os “feiticeiros” do povoado deveria ser feita apenas com o visitador, segundo Arriaga, devido ao “temor e indisposição que os índios têm de descobrir um segredo escondido de tantos anos”, seguindo-se de perguntas relacionadas ao nome da huaca principal, onde está localizada, quem a protege, quais seriam as outras possíveis huacas e ritos “supersticiosos”, tomando o cuidado para que não fossem enganados pela entrega de huacas falsas “ficando com a verdadeira, como aconteceu muitas vezes” e se fosse possível, “ir logo onde está”.¹⁵⁷

Em relação ao ofício em si do “feiticeiro”, Arriaga recomenda perguntar se é ele que “fala com a huaca e lhe oferece as oferendas” e se “fala com o demônio e em que figura se lhe aparece”.¹⁵⁸

O questionário também se ocupa das festas indígenas e das datas de sua realização, já que confrontavam as festas do calendário cristão, além dos cantos e bebidas nas “festas das huacas” e os dias em que se reuniam para “confessarem-

¹⁵⁵ Ibidem, p. 247.

¹⁵⁶ DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represión*. Cuzco: Centro de estudios rurales andinos, 1989, p. LXXIII-LXXVI.

¹⁵⁷ ARRIAGA, op. cit., p. 248-249.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 249.

se” com seus “feiticeiros”. Os momentos de êxtase do líder religioso também eram questionados, “se era pela chicha que bebia ou por efeito do demônio”, quando “fingia que falava com a huaca”.¹⁵⁹

A última questão é curiosa tendo em vista o pleito contra Albornoz, pois tem por objetivo descobrir quais eram os bens dedicados à huaca, “se tem dinheiro, que este costuma estar em poder do guarda ou no mesmo lugar da huaca”, inclusive a pergunta direta “se tem ouro ou prata” e outros objetos de menor valor.¹⁶⁰

A possibilidade de castigo rondava as palavras do líder religioso questionado pelo visitador: deveriam ser “ameaçados” se aparecessem “mais huacas do que haviam dito ou alguns feiticeiros mais do que haviam declarado”, e no caso de não-cooperação deveriam ser “castigados”, geralmente com açoites e nas penas já citadas para os identificados como os “feiticeiros” principais do povoado: corte total do cabelo, açoites e separação de seu povo com a prisão, no cárcere de Santa Cruz. No caso de informações escondidas, a punição deveria ser automática, como no caso da mulher de um índio que negava o que este havia confessado antes, sendo punida “não pelo que disse, senão pelo que não disse” sendo castigada “logo” com não mais de “vinte açoites sobre um carneiro, ou no rolo, ou tosquiando-a”.¹⁶¹

Os “feiticeiros” identificados deveriam ser assinalados “com uma cruz, à margem, e para ser melhor conhecido”. Como a prisão de todos os “feiticeiros”, no cárcere de Santa Cruz, fosse algo numericamente inviável, e o objetivo era retirá-los do “erro idolátrico”, os visitantes e os padres que os acompanhavam incitavam-nos ao arrependimento com demonstração coletiva, onde todos ficariam de joelho e com as costas à mostra. O visitador diria “graves palavras, como até agora haviam sido filhos do demônio e estavam em pecado” e que era necessário que se convertessem “de coração a Deus Nosso Senhor”. Obrigados a renegarem seus erros como um pai castiga a seu filho, a “mãe Igreja tem mandado que lhes castiguem, mas com piedade e que lhes açoitem com aquelas varas para absolver-lhes da excomunhão”, absolvendo-os “conforme a fórmula do Manual Romano ou a que está no Directorio inquisitorum”, ou Manual dos Inquisidores¹⁶². Dessa forma, seriam perdoados após a confissão de seus pecados e da destruição pública das “huacas e dos malquis”, dos

¹⁵⁹ Ibidem, p. 249-250.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 250.

¹⁶¹ Ibidem, p. 250-252.

¹⁶² EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. [1376] Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

corpos cultuados de antepassados, “adoratórios e machais” e da implantação de “cruzes grandes” onde estavam as “principais huacas”.¹⁶³

A recomendação de Arriaga de se começar as visitas pelos povoados menores justifica-se a longo prazo: a notícia de sua ação propagar-se-ia para os povoados vizinhos, onde não era “mister por tanto trabalho nem cuidado, nem costuma haver as dificuldades iniciais” já que as autoridades locais e caciques logo denunciariam “todos os feiticeiros que há nele sem dificuldade alguma”. O visitador poderia “dar algo” para conquistar a confiança dos indígenas “com amor”, ou “ameaçando-lhes” caso escondessem as huacas, “feiticeiros” e ritos “idolátricos” que possuíam. “Descomungados” e “inimigos de Deus”, seriam “retirados do pecado” através da denúncia e arrependimento de seus “erros”.¹⁶⁴

Com a partida do visitador de idolatrias havia grande alegria entre os índios, “não tanto porque se vai o visitador”, no olhar de Arriaga, mas pelo “consolo e contentamento” por terem conhecido “seus enganos e por ficarem ensinados e confessados”. Porém alguns velhos logo após a ausência do visitador já voltavam a seus “erros”, “descuidados de levarem atrás de si quantos puderem, ensinando-os e exercitando de novo seus ofícios e ministérios”.¹⁶⁵ Duro embate entre religiosos: o da fé católica apoiado pelo braço secular e domínio colonial versus o da religiosidade indígena presente, diariamente, legitimado pelos antepassados e com laços familiares ou de amizade com os demais integrantes do povoado.

Os curas eram os responsáveis por “cultivar esta vinha tão inculta e que tanto procura destroçar aquele javali do inferno” através da “*oratione, exemplo et doctrina*” pois mais valeriam as palavras acompanhadas “com o exemplo que muitas sem ele”. A perseverança dos sermões em dias de festa, a continuidade de pregação e atenção às “conversas comuns” com os índios seria a garantia, para Arriaga, de que estariam “um e outro convencidos”.¹⁶⁶

Os perigos aos quais os visitantes estavam sujeitos não eram poucos. As distâncias a superar e a geografia montanhosa impunham a utilização de mulas para transpor alturas inclementes, o que, em muitos casos, representou a morte dos incautos, assim como assassinatos de padres que não eram bem-vindos, como o jesuíta Miguel de Urrea, conforme Arriaga, morto na província dos Chunchos, no ano

¹⁶³ Ibidem, p. 253-254.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 251-252.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 256.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 257-258.

de “mil quinhentos e oitenta e quatro, e havia entrado a predicar naquelas nações”.¹⁶⁷

Em 1621 havia quarenta presos na casa de Santa Cruz, segundo Arriaga, a maioria “muito velhos”. Não saíam “senão nos dias de festa à missa e sermão em procissão com seus fiscais”, sendo controlados e catequizados por outros padres da Companhia de Jesus que ensinavam a doutrina. Recebiam alimentação suficiente “por ordem do vice-rei”, porque mesmo que tivessem “muitos tornos armados para fiar lã, que é ofício fácil e muito usado dos índios para que ganhem sua comida, é muito pouco para o que gastam, porque trabalham os que podem e o que quiserem”.

A responsabilidade pelos assuntos temporais do cárcere cabia a um espanhol “honrado e de confiança”, repartindo a comida e a lã entre os detentos e vendendo os tecidos produzidos. Também cuidava dos enfermos “e que os sãos não fugissem, que alguns, e não poucos, o fizeram”, mesmo com as paredes grossas e altas que a casa possuía.¹⁶⁸

Os presos com tempo limitado de sentença eram restituídos a seu povoado após cumprirem a pena; os demais quando se entendia que estivessem “emendados e ensinados”, o que representava uma pena perpétua para aqueles convictos de suas crenças. Como a maioria era composta por líderes religiosos “tão velhos que passam de oitenta anos” muitos morriam no próprio cárcere. Para Arriaga, a morte dos “feiticeiros” após receberem os sacramentos era “sinal de sua predestinação”: a morte só não chegava por misericórdia divina, já que os índios, inexoravelmente, seriam convertidos à fé católica.¹⁶⁹

Segundo o padre Luis de Teruel, os índios de Lima “que tanto ruído tem causado, são uns santos” comparados aos índios de localidades longínquas já que estes teriam “grande número de demônios, súcubos e incubos, e tão familiar trato dos índios com eles, que já não têm medo mais que uns índios aos outros”. Nessas paragens inclusive o sacrifício de crianças às huacas seria mais comum, escolhidas aquelas sem manchas ou imperfeições corporais. Todos os fatos negativos eram apresentados para corroborar com a solicitação de envio de missões e visitas anti-idolátricas aos povoados distantes.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Ibidem, p. 259, 263.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 261.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 260.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 266.

Antes do “Edito contra a idolatria” e das “Constituições que deixa o visitador nos povoados para remédio da extirpação de idolatrias” anexadas ao final de sua obra, Arriaga termina seus escritos suplicando “a Deus Nosso Senhor se compadeça de gente tão desamparada, e mova os corações dos que devem e podem remediá-lo para que se ponham os meios e remédios que pede a gravidade de tanto mal”.¹⁷¹

Segundo o historiador peruano Ruben Vargas Ugarte o vice-rei Esquilache enviou uma “Relação...” ao rei, em 27 de março de 1619, sobre os resultados das campanhas de extirpação onde são apresentados os altos números de vinte mil, oitocentos e noventa e três absolvidos do “crime” de idolatria, presos e processados mil seiscentos e dezoito índios “dogmatizadores”, mil setecentos e sessenta e nove ídolos principais destruídos e mil trezentos e sessenta e cinco corpos de antepassados queimados.¹⁷²

Estabelecidos os métodos para limitar a presença dos líderes indígenas e dos materiais “idolátricos” contrários à ação evangelizadora, ganhavam corpo os esforços de longo prazo para evangelização e adaptação dos povoados indígenas às dinâmicas coloniais. Não só os “velhos feiticeiros”, mas também as crianças deveriam aprender a língua e costumes espanhóis e abraçar a nova fé. Se as garras idolátricas do demônio estavam amarradas como as mãos dos líderes religiosos levados à casa de Santa Cruz, agora as mãos unidas dos colegiais deveriam orar a Deus e trabalhar segundo as orientações das autoridades estabelecidas.

¹⁷¹ Ibidem, p. 273.

¹⁷² *Relación de los medios que se han puesto para la extirpación de la idolatría de los indios deste Arzobispado de los Reyes y de los pueblos que se han visitado en el tiempo que ha que gobierna el Excmo. Sr. Príncipe de Esquilache*. Anónima. Arquivo de Índias-Sevilha, Seção Lima 38 apud VARGAS UGARTE, Ruben. S. J. *Historia del Peru. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Ediciones Libreria Studium S. A., 1954, p. 158.

CAPÍTULO 3 O DEMÔNIO CATEQUIZADO: A REDUÇÃO DE SANTIAGO DE CERCADO E O COLÉGIO DO PRÍNCIPE

Deixai as crianças e não as impeçais de se aproximarem de mim, pois o Reino de Deus pertence aos que são como elas.
(Mateus 19:14)

(...) Verdad es que la fe imprime mejor en los mozos que no en muchos viejos; porque, como están envejecidos en sus vicios, no dejan de cometer sus antiguos pecados secretamente y de tal manera que los cristianos no los puedan entender. Los mozos oyen a los sacerdotes nuestros, y escuchan sus santas amonestaciones, y siguen nuestra doctrina cristiana
(Cieza de León, *La crónica del Perú*, p. 135)

Desde o início da colonização, cédulas reais preocupavam-se com a educação dos filhos de caciques e recomendavam a construção de escolas nos conventos e nos povoados dos territórios de ultramar. Na ausência de escolas, muitos eram educados de modo particular pelos próprios padres nos povoados. Um exemplo incomum foi o de Fernando de Nájera, preso em 1609 pela Inquisição por práticas judaizantes após vender o ofício de escrivão público para pagar o enterro de seu filho, logo após a morte de sua mulher. Teve a pena de cárcere perpétuo comutada pela responsabilidade da educação do futuro cacique de Canta, aproveitando-se, dessa forma, o Santo Ofício de um homem instruído para transmitir seus conhecimentos a um garoto de destaque na hierarquia indígena, livrando-se dos gastos com sua alimentação e detenção.¹⁷³

Na Nova Espanha, a atuação de franciscanos, após sua chegada em 1524, garantiu a criação dos primeiros colégios para filhos de caciques. Já em 1527 frei Pedro de Gante fundou o colégio de San José de los Naturales, recebendo em pouco tempo autorização real para a fundação do colégio para ensino superior de Santa Cruz de Tlatelolco, em 1536, com o apoio e investimentos do bispo Juan de Zumárraga.¹⁷⁴

Nem todos eram favoráveis ao ensino superior aos índios: muitos sacerdotes sentiam-se ameaçados pela possibilidade de serem corrigidos em seus conhecimentos de gramática e teologia. Em carta de Jerónimo López ao rei é

¹⁷³ ALAPERRINE-BOUYER, Monique. *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: IFEA, IRA, IEP, 2007, p. 35-37.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 39.

narrado o episódio de um padre acuado pelas perguntas dos alunos sobre a Sagrada Escritura, saindo “admirado” e com os ouvidos “tapados”, praguejando que “aquilo era o inferno, e os que estavam nele discípulos de Satanás”. A peste de 1545, que ceifou a vida dos melhores gramáticos e o desânimo dos franciscanos em relação aos resultados da evangelização, resultou no abandono da direção do colégio.¹⁷⁵

Durante o governo do vice-rei Francisco de Toledo houve iniciativas para a construção de colégios de caciques, mas foram adiadas devido aos problemas mais imediatos da administração e pela proibição do ordenamento indígena, o que restringiu o corpo docente apenas aos clérigos espanhóis ou seus descendentes. A idéia frustrada seria utilizar os índios que já sabiam latim e, após sua ordenação, indicá-los aos colégios como docentes e aos povoados distantes para a evangelização dos iguais.¹⁷⁶ Tal interdição, em 1582, significou o fim da necessidade de educação superior aos nativos, aliada à decisão do vice-rei don Luis de Velasco de dissociar o título de cacique da função de governador e do aumento do poder dos corregedores, tudo contribuindo para o declínio do poder dos curacas e da necessidade de se manter colégios específicos para a elite indígena.¹⁷⁷

Tais resistências também eram reflexo dos esforços para impedir o controle nativo das instâncias administrativas do vice-reinado: sem educação, sem os rudimentos da escrita era impossível pleitear de forma autônoma seus interesses e um espaço mais atuante nas esferas políticas do vice-reinado.

As campanhas de extirpação mudaram o panorama reservado à elite indígena: os perigos da idolatria e a influência sobre os demais índios do povoado não admitiam permissividade em relação aos caracteres religiosos e culturais dos caciques. Se os pais já tinham passado o período de formação necessário para a transmissão das letras e da cultura espanhola de acordo com os parâmetros educativos da época, além da obrigatória evangelização, seus filhos deveriam desempenhar o papel de adequação à lógica colonial. Para tanto, seriam levados para o colégio do Príncipe, numa redução em Santiago de Cercado, nos arredores da Cidade dos Reis, ou Lima.

¹⁷⁵ OSORIO ROMERO, I. *La Enseñanza del Latín a los Índios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. XXXIX-XLI apud ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 40.

¹⁷⁶ ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 42-44.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 15-16.

A redução de Cercado foi criada, oficialmente, pelo vice-rei Toledo em 1571, que delegou o “governo espiritual” aos religiosos da Companhia de Jesus. Segundo o historiador Manuel Mandiburu o vice-rei Toledo encarregou don Diego de Porres Sagrado da escolha do local apropriado à construção do novo povoado¹⁷⁸. Tendo em vista as necessidades de mão-de-obra da capital, este escolheu um terreno próximo para reunir os índios “dispersos” nas tribos dos arredores, facilitando desse modo a organização, o controle territorial e os esforços de catequização:

*[...] y porque de los que había yo visto en lo que había andado el reyno y de lo que con más verdad me había informado vine a tener evidencia que en ninguna manera los yndios podían ser catequizados, doctrinados, enseñados, ni vivir en pulicia civil ni cristiana mientras estuviesen poblados como estaban, en las punas, guaycos, quebradas y en los montes y cerros donde estaban repartidos y escondidos por huir del trato y porque en ellos iban conservando la idolatría de sus ídolos y los ritos y ceremonias de sus antepasados.*¹⁷⁹

O nome “Cercado” era devido aos altos muros que rodeavam a cidade para facilitar no “trato” dos indígenas, com três portas abertas de dia e fechadas à noite. Para o vice-rei don Luis de Velazco, em carta ao rei de 13 de abril de 1598, tais muros visavam a “proteção” dos índios:

[...] sitio muy bueno y cercano a la ciudad y poblado de otros muchos indios y a donde están edificados casas de adobes para muchos más que los que hay de presente con mucha abundancia de agua por ser la cabeza dellos y disposición y anchura para sus huertas de legumbres y cría de aves y otras granjerías que para sustento acostumbran tener y todo este cercado de tapias para que los negros, mulatos y mestizos no los puedan robar ni ofender de noche como lo hacen de ordinario en otras partes donde no hay esta defensa y para sus enfermedades tienen dentro de él un hospital a donde son curados con mucho regalo y

¹⁷⁸ MENDIBURU, Manuel. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Lima: Imprenta de J. Francisco Solís, 1880, T. IV, p. 202.

¹⁷⁹ BERLTRAN Y ROZPIDE, Ricardo. *Colección de las Memorias o Relaciones que escribieron los virreyes del Perú, acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino*. T. I, Memorial de D. Francisco de Toledo. Biblioteca de Historia Hispano Americana. Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús. Madrid, 1921 apud CÁRDENAS AYAIPOMA, Mario. El Pueblo de Santiago: un ghetto en Lima Virreynal. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 1980, Tome IX, nº 3-4, p. 26.

*los padres de la Cía, a cuyo cargo está la doctrina dellos los instruyen, con particular cuidado [...]*¹⁸⁰

O hospital citado é o de Santa Ana, específico para índios, fundado pelo arcebispo frei Gerónimo de Loayza, em 1542. Devido à alta mortalidade, muitos índios chamavam a instituição de “Casa dos Mortos”. Funcionando durante todo o período colonial, recebia índios não só da cidade como também de outras regiões, e os que sobreviviam às novas doenças e estavam fisicamente restabelecidos recebiam milho e outros alimentos para o retorno aos povoados de origem.¹⁸¹

Além do cárcere de Santa Cruz, a redução de Cercado contava com um cárcere para crimes comuns destinados aos índios, um edifício para a administração, a paróquia de Santiago, a ermida de Copacabana, além de 200 casas, em 1619, distribuídas em 35 quarteirões.¹⁸² Durante o dia os índios saíam pelos portões a trabalhar na Cidade dos Reis em diversas ocupações, voltando pela tarde antes de se fecharem. Além do caráter de vigilância estabelecido pelos muros e restrição do trânsito indígena, cabe destacar a proteção aos constantes ataques piratas a uma das cidades mais cobiçadas dos mares do Sul.

Facilitando a coleta de tributos, a redução também organizava a assembléia indígena no esforço evangelizador: os filhos dos índios da redução deveriam ir às igrejas pela manhã para serem catequizados, sendo os padres auxiliados por índios convertidos e possuidores de conhecimento satisfatório da doutrina católica. Proibidos de se ordenarem padres, este era um dos pontos mais próximos do sacerdócio que os índios poderiam acessar no século XVI e XVII, além do auxílio em missas, procissões, festividades, etc.

O II Concílio Limense estabeleceu a utilização de auxiliares indígenas, “dois ou mais índios de confiança” para avisar ao padre de “todo o necessário que ocorrer, principalmente se está ausente”: sobre os recém-nascidos a serem batizados, do sacramento aos doentes graves, mas principalmente denúncia dos índios em “erro”, como os embriagados com chicha, os que consultavam os “feiticeiros”, cultuavam

¹⁸⁰ LEVILLIER, Roberto. *Gobernantes del Perú*. Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Cartas y papeles y documentos del Archivo de Indias. Editorial Sucesores de Rivadeneira. Madrid, 1921, T. XIV, p. 87 apud CÁRDENAS AYAIPOMA, op. cit., 27.

¹⁸¹ CÁRDENAS AYAIPOMA, op. cit., p. 35.

¹⁸² Ibidem, p. 28-

huacas ou faziam “qualquer outra coisa contra a religião cristã, para que sejam corrigidos e também dos que faltam à missa ou doutrina”.¹⁸³

Um tema várias vezes cobrado pelo jesuíta Pablo José de Arriaga nas visitas era a fiscalização do ensino religioso católico. A utilização de jovens no ensino da doutrina, um dos poucos modos de se conseguir intérpretes úteis, poderia ser prejudicada no caso de pouco conhecimento evangélico, ou do ensino com “muitos erros, trocando ou mudando algumas palavras ou letras” mudando totalmente o sentido da frase. Aos curas indicados ao povoamento cabia a supervisão constante do conteúdo doutrinário ensinado, já que muitos transitavam entre a comodidade de uma rotina sem as preocupações diárias de um pároco normal devido à distância entre o povoado indicado e o arcebispado e da vida “*en communen errorem*” com os indígenas, considerando uma “impertinência e que não é necessário os índios saberem teologia”. Muitos padres seculares “nem sabem a língua nem menos não de predicar”, deixando a desejar o trabalho de evangelização em razão das barreiras lingüísticas.¹⁸⁴

A embriaguez era considerada a “raiz da infidelidade e de inumeráveis males”, sendo necessário buscar “todas as vias” para retirá-la dos hábitos indígenas: primeiro com a “autoridade e cuidado dos governadores e justiças”, e depois com “diligência e boa manha dos sacerdotes”, admoestando-os por três vezes e, se em vão, corrigir com rigor aos impenitentes, com atenção especial às “bebedeiras públicas que se fazem com seus taquis e cerimônias pois são indícios e sinais de infidelidade e heresia”.¹⁸⁵

As medidas conciliares visavam ensinar aos índios a vida em comunidade, segundo os princípios cristãos, e os costumes em conformidade aos espanhóis:

[...]que enseñen a los indios a vivir com orden y pulicía y tener limpieza e autoridad e onestidad y buena crianza, y que, como acostumbran los xpianos, digan la bendición de la mesa y den gracias después de comer y quando van a dormir se encomienden a dios a menudo se persignen y santiguen y digan el pater noster y ave maría, en lo qual

¹⁸³ VARGAS UGARTE, Ruben. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Imprimatur, 1951-1954. 3 tomos, p. 256 tomo I.

¹⁸⁴ ARRIAGA, Pablo José de. Extirpación de la idolatría del Pirú. In: BARBA, Francisco Esteve. *Biblioteca de autores españoles*. Madri: Ed. Atlas, 1968, p. 219.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 254-255.

*todo principalmente sean instruídos los caciques y maiordomos para que los demás tomen exemplo.*¹⁸⁶

Preocupadas com a permanência a longo prazo em território andino, as autoridades eclesiásticas estabeleceram que os curas e visitadores não deveriam castigar, ferir ou açoitar “por sua própria mão” os índios sob sua responsabilidade, sendo passíveis de multa de trinta pesos ou outras sanções mais severas de acordo com a gravidade do delito. Tal disposição não excluía que um soldado ou algum funcionário recebesse ordens dos religiosos para que executasse o castigo, mas que diretamente “todos os ministros da igreja” tratassem “humanamente e com amor aos índios”.¹⁸⁷ Ao modo da Inquisição ibérica, não eram os inquisidores que executavam as penas definidas, mas o braço secular.

Separados os principais líderes religiosos das tribos, ou “feiticeiros”, o III Concílio estabeleceu a construção de escolas para os filhos de índios para que aprendessem a “ler e escrever” e se, principalmente, entendem e falam “nossa língua espanhola” assim como a doutrina cristã. Os curas não deveriam se aproveitar da força de trabalho das crianças, nem lhes enviando a carregar materiais pesados como lenha, “despedindo-os cedo” para que voltassem a suas casas e servissem e ajudassem seus pais, a quem deveriam respeito e obediência. O objetivo dos esforços em relação às crianças era pavimentar um futuro mais tranquilo ao trabalho evangelizador, sem a dificuldade inicial em relação aos “feiticeiros” renitentes às suas práticas, nem permitir a influência “demoníaca” da idolatria nas novas gerações. As crianças também desempenhariam um papel coadjuvante na evangelização, ensinando a seus pais os dogmas, sacramentos e ritos da Igreja, convencendo-os dos “erros” de seus antepassados e de sua gentildade influenciada pelo demônio, conforme foram ensinados pelos padres e catequistas fervorosos.¹⁸⁸ Durante as visitas os índios eram avaliados em relação ao conhecimento do catecismo, “começando pelos solteiros e solteiras de menor idade”, que eram “de ordinário os que sabem mais, para encarregar-lhes que ensinem, em suas casas, a seus pais”. Dessa maneira era a base da hierarquia indígena que retransmitiria os ensinamentos católicos, buscando convencer aos pais e demais do povoado a fé cristã.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ibidem, p. 256.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 340-341.

¹⁸⁹ ARRIAGA, op. cit., p. 245.

Ao relatar a morte do padre Ramirez, Arriaga destacou uma das contribuições indiretas do teólogo e lingüista à utilização de crianças nas práticas de interrogatório para a descoberta dos ídolos e locais de culto autóctones. Tal contribuição deu-se através da utilização prosaica de um menino para manter a iluminação do local, enquanto interrogava um dos “ministros de idolatria” quanto aos locais dos ídolos e de seu papel nos cultos pagãos. Ao negar tanto a localização das “huacas” quanto sua participação nos ritos, o garoto, ingenuamente, pergunta-lhe por que negava as afirmações. Estimulado a falar, revelou os locais de sacrifícios e confirmou o fato do velho ser seu líder religioso, dizendo “tudo o que sabia”. Dessa forma, a puerilidade infantil passou a ser vista como uma poderosa fonte de informações e de confrontação dos relatos de índios mais velhos, o que fez Arriaga comparar tal descoberta “se não por milagre, por coisa maravilhosa”.¹⁹⁰

Se a convicção interior era um trabalho demorado, pelo menos exteriormente, algumas mudanças poderiam ser feitas. Tendo por modelo o modo de vida hispânico, os índios deveriam transformar seus hábitos de vestuário, novas noções de limpeza deveriam ser instauradas nos lares e inclusive mobílias deveriam constar nas casas indígenas:

La vida xpiana y celestial que enseña la fee evangelica, pide y presupone tal modo de vivir, que no sea contraria a la razón natural e indigno de hombres y conforme al Apostol, primero es lo corporal y animal, que lo spiritual e ynterior, y assi nos parece que ymporta grandemente que todos los curas y las demas personas, a quien toca el cargo de yndios, se tengan por muy encargadas de poner particular diligencia en que los yndios, dexadas sus costumbres barbaras y de salvajes se hagan a vivir con orden y costumbres políticas, como es que a las yglesias no vayan sucios y descompuestos, sino lavados aderezados y limpios; que las mugeres cubran con algun tocado sus cabezas (como el Apostol Sant Pablo lo enseña); que en sus casas tengan messas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales de ovelhas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo y las demas cosas, que fueren semejantes a estas, lo qual todo no se ha de executar haciendo molestia y fuerza a los yndios, sino con buen modo y con un cuydado y autoridad paternal.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ibidem, p. 198.

¹⁹¹ VARGAS UGARTE, op. cit., p. 373-374.

Apesar de estabelecidas as reduções indígenas, os colégios de caciques só foram edificados no século XVII, a partir da estabilização dos projetos coloniais. Carlos V havia autorizado a fundação, em 1535, de colégio para filhos de caciques em Cuzco, porém as guerras civis que assolaram o vice-reinado por mais de uma década e as necessidades prementes adiaram a autorização para 1567, quando permite ao vice-rei Francisco de Toledo a construção de dois colégios, um em Cuzco e outro em Lima.¹⁹²

A renda para a manutenção dos colégios poderia vir de recursos reais, doações de particulares ou esmolas. O caso da doação de Diego de Porres Sagredo, que morreu sem ter filhos, ilustra a preocupação com a conversão e evangelização dos naturais, com o pedido de que se lembrassem de sua alma em missa rezada pelos colegiais, toda segunda-feira. Entretanto, como buscavam a independência em relação aos pedidos em doações, já que estabeleciam condições, os padres jesuítas reunidos para deliberação, entre eles José de Acosta, resolveram apenas aceitar a dotação desde que não viesse acompanhada de requisitos.¹⁹³

Índios de Cuzco opuseram-se à construção de um único colégio para filhos de caciques em Lima, argumentando que não teriam o mesmo respeito que nos territórios da serra peruana, além do clima quente da cidade dos Reis que era contrário ao que estavam acostumados, sendo “danoso” à sua saúde.¹⁹⁴

O vice-rei Toledo tinha por objetivo a criação de dois colégios: um para filhos de conquistadores e descendentes de espanhóis, outro para filhos de caciques e índios principais. As primeiras constituições do colégio de caciques datavam de 1576 com a participação de jesuítas, em cujos ombros recaía a responsabilidade pela direção dos colégios. Porém, as hostilidades entre o vice-rei e a Cia. de Jesus impediram a construção dos mesmos durante seu governo.¹⁹⁵

O novo vice-rei Martín Enríquez buscou fundar e patrocinar o colégio de San Martín, também sob responsabilidade jesuítica, destinado a filhos de crioulos. Morreu antes de ver a obra concluída, todavia a escola já funcionava em uma casa

¹⁹² ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 47-49.

¹⁹³ Ibidem, p. 50-53.

¹⁹⁴ LEVILLIER, Roberto. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*. Madrid: Impr. Juan de Pueyo, 1926, 3 tomos, XI p. 103 apud ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 61.

¹⁹⁵ ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 62.

da Companhia de Jesus.¹⁹⁶ Até a escolha da construção das instituições coloniais seguiam a dinâmica da Conquista: apesar da religião legitimá-la, primeiro são edificadas aquelas voltadas aos espanhóis e seus filhos, e apenas posteriormente, com as principais estruturas em andamento, é que se dá atenção às demandas e a necessidade de integração da população nativa.

A demora no consenso para a construção do colégio de caciques fez com que o vice-rei, conde de Villar, enviasse carta ao rei em 12 de abril de 1587 alertando-o da oposição de três ouvidores da Audiência, sendo apenas um favorável à educação dos índios, opinando que “os índios sentirão mal que tendo dado seu dinheiro” para a construção do colégio para seus filhos, não tenha efetivado a construção e desviado a destinação do recurso, construindo o “colégio de espanhóis”,¹⁹⁷ de San Felipe, fundado em 1592 exclusivamente para filhos de espanhóis.

A sociedade colonial estava dividida, no século XVI, sobre a necessidade de construção do colégio de caciques. Entre os favoráveis, o rico minerador Domingo Ros doou em Cuzco três minas de prata e parte de outra para a construção do colégio de caciques, na cidade. Como a doação foi considerada insuficiente, ampliou-a com dois mil pesos de prata “ensaiada e marcada” com a solicitação de ser o padroeiro da entidade. Novamente sua doação é negada, e desde 1593 não seriam mais propostas doações para a fundação de colégios, apenas com o “estímulo” das campanhas de extirpação de idolatrias e do governo do vice-rei Príncipe de Esquilache, fundando o colégio de Cercado em Lima e o de San Borja em Cuzco.¹⁹⁸

Em 1616, Esquilache escreveu ao rei defendendo a fundação dos colégios, e em 1618 afirmou que as construções estavam bastante adiantadas e os caciques já informados pelos visitantes das campanhas de extirpação de que seus filhos lá deveriam estudar.¹⁹⁹ A Companhia de Jesus, desta vez, em sintonia com o arcebispo e o vice-rei em relação à educação dos filhos de caciques, foi encarregada da administração dos colégios. O próprio jesuíta Arriaga fazia a defesa da vocação educativa de sua ordem pelo “particular cuidado de ensinar a doutrina às crianças e gente rude a que se obriguem com particular voto os professos, e em ter escolas não apenas para ensinar gramática, senão para ensinar a ler e escrever aos meninos,

¹⁹⁶ Ibidem, p. 63-63.

¹⁹⁷ LEVILLIER, op. cit., p. 269 apud ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 64.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 66-72.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 74.

tem também em andar em missões, como coisa muito própria de seu instituto e como tal especificada nas bulas de sua confirmação”.²⁰⁰

O financiamento dos colégios ficava a cargo das rendas das comunidades indígenas, apesar das recomendações do rei para que não se tomasse o dinheiro “das comunidades dos ditos índios ainda que eles o dêem de sua vontade”²⁰¹ e da não-contribuição financeira da Coroa a tais instituições. Já que nem os encomendeiros, nem as autoridades coloniais investiam na educação dos filhos de caciques, caberia aos próprios índios arcar com as despesas de sua elite.

A doutrina de Santiago de Cercado recebeu em sua criação os índios que, anteriormente, viviam no bairro de San Lázaro a partir de ordens do vice-rei Hurtado de Mendoza “a fim de que os índios fossem da paróquia dos padres da companhia” de Jesus.²⁰² Contrariando as vontades do arcebispo e dos índios, que agora deveriam percorrer uma grande distância para chegarem até a cidade, com o apoio do vice-rei em favor dos jesuítas foi garantido um “terreno de experimentação” para as missões jesuíticas em curso, já que Cercado era um centro de estudos para os próprios missionários que aprendiam o quechua com a população indígena lá reunida, e recebiam instruções com os jesuítas mais experientes no aprendizado de retórica para o domínio linguístico em sermões, confissões e outros requisitos da oralidade.²⁰³ Fundamental para a Companhia de Jesus, não apenas a escola como a própria redução indígena continuaram sob domínio destes até a expulsão, em 1767.

O colégio do Príncipe estava no interior da casa grande da Companhia, com uma sala espaçosa, próxima a uma capela interna e com refeitório próprio, menor, ao lado de uma quadra para jogos, entretenimento e descanso, e de um refeitório maior. Havia também um grande pátio com uma fonte, além de água encanada em outros pontos da casa para preparação dos alimentos e asseio. Em 1657, os caciques reclamaram da segregação de seus filhos no colégio, já que estariam numa “sala muito distante do colégio, muito indecente e de pouca comodidade, ocupando os espanhóis a sala principal dos caciques”.²⁰⁴ Até a disposição interna da casa

²⁰⁰ ARRIAGA, op. cit., p. 270-271.

²⁰¹ AGI, *Quito*: 209, L 1, fol. 125v. apud ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 74.

²⁰² ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 77-78.

²⁰³ COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: IEP – PUCP, 2006, p. 137.

²⁰⁴ Carta de dos curacas 3 de julho de 1657 apud ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 78.

jesuítica reproduzia as hierarquias coloniais: mesmo pertencendo à elite indígena, eram subalternos aos religiosos que ocupavam os melhores cômodos.

Em 1654, o colégio do Príncipe deixa de ser residência de jesuítas para se voltar, exclusivamente, ao ensino dos caciques em formação. Como em San Borja, agora um só reitor administrará o colégio e deverá prestar contas dos gastos com sua manutenção.²⁰⁵

A revista *Inca* publicou, em 1923, o livro de fundação e das entradas de alunos do colégio do Príncipe de 25 de julho de 1618 a 27 de maio de 1820.²⁰⁶ Não há um equivalente para o colégio de San Borja.²⁰⁷ A administração dos colégios dependia das caixas de censos de Cuzco e Lima, respectivamente. O colégio de San Borja possuía bens doados como fazendas, moinhos, casas, etc. a partir de 1635, enquanto o colégio do Príncipe não possuiu propriedades em boa parte de sua existência; apenas em 1713 houve o registro de um engenho de açúcar de oito colegiais, informação que não se repetiu nos anos seguintes.²⁰⁸ A hierarquia estabelecida para a retirada dos recursos de manutenção, na ausência de fundos suficientes nas caixas de censos, partia para a subtração de fundos dos bens das comunidades, e se mesmo assim fosse insuficiente, o que era raro, o próprio cacique arcaria com os gastos da educação de seu filho:

[...] no es justo ni conviene que los Caciques cuyos hijos vinieron a asistir en el dho. colegio, se les pida cosa alguna de sus haciendas para su sustento; sino que sean relevados para que con mas gusto y suavidad los envien y que se les de en el – el sustento necesario conforme a lo que ellos acostumbra – y a su Ex^a y los señores doctores Juan Ximenes de Montalvo, Alberto de Acuña, Luis Merlo de la Fuente y Dn. Diego de Armenteros pareció que esto se tome y gaste, prorratandolo de los renditos de los censos de las comunidades de este distrito, que estan a cargo del administrador de los censos cuyos hijos de caciques vinieron asistir con el dho. Colegio, y de lo que no hubieren censos se traiga de los bienes de sus comunidades la cantidad que bastare para imponer acenso, y de sus renditos se tome lo que prorrata les cupiere, y no habiendo cantidad suficiente de bienes de Comunidades para la tal

²⁰⁵ ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 89.

²⁰⁶ Ibidem, p. 779-833.

²⁰⁷ Ibidem, p. 125.

²⁰⁸ Ibidem, p. 95-114.

*imposición de censo, en algunos repartimientos se tome de lo principal de los tales bienes.*²⁰⁹

Na relação entre filhos e idolatria, Arriaga afirmava que as “canopas” e vestimentas de huacas eram delegadas sob responsabilidade do filho primogênito, a quem cabia “dar conta” para as festas guardando-as “como a coisa mais preciosa”, e a sucessão de tais objetos de culto era hereditária. Retirar o primogênito do círculo familiar e levá-lo para uma escola em um território longínquo buscou quebrar essas tradições, dando novos significados para os objetos, muitas vezes, chamados no diminutivo pelos visitantes num esforço de ridicularização.²¹⁰

Alguns povoados onde padres “jamais se lhes predicaram o Evangelho” aprendiam apenas por cartilha, onde os “fiéis” indígenas em formação decorariam e recitariam as sentenças evangélicas sem a devida compreensão. Por outro lado, Arriaga contrapõe tal desconhecimento com a pronta resposta das crianças em relação a suas crenças, pois “não há menino, por pequeno que seja, que não saiba o nome da huaca de seu ayllu”, e ao perguntar entre os mesmos “quem é Deus e quem é Jesus Cristo” eram bem poucos os que sabiam.²¹¹ Confronto de crenças, confronto de conhecimentos aceitos.

O jesuíta Arriaga recomendava aos curas de doutrinas que exortassem os pais para que trouxessem seus filhos e que se sentassem “com eles nas igrejas”; dessa forma, aos poucos todos se acostuariam com a idéia e a tornariam um hábito. Muito comum era a fuga dos meninos quando entravam os religiosos católicos no povoado, mas com “meia dúzia de figos ou um punhado de passas que se lhes dá um dia não há quem depois os separe de nós, e atrás deles vêm suas mães e pais”.²¹² Assim as crianças eram associadas a um caminho de conversão, mesmo que de forma lenta; traziam a palavra de Cristo ao coração do rebento, a toda sua família e, posteriormente, toda sua comunidade seria incluída no rebanho católico.

O aconselhamento de Arriaga para que os curacas e caciques fossem “bons”, ou seja, bons cristãos e favoráveis à ordem colonial, seria através da boa criação de seus filhos, para que “desde meninos aprendam a ordem e religião cristã”. O jesuíta

²⁰⁹ “*Libro de la fundación del Colegio de los hijos de caciques... en el pueblo del Cercado... 1º de enero de 1619...*”. In: *Revista Incas*, Lima, 1923, vol. 1, nº 4, octubre-diciembre, p. 786.

²¹⁰ ARRIAGA, op. cit., p. 204.

²¹¹ *Ibidem*, p. 219.

²¹² *Ibidem*, p. 238.

citou até o caso de um cacique que enviou seus “filhos maiores” ao colégio de Príncipe, e tão satisfeito queria “enviar outros dos que ficavam e que ele pagaria o sustento dos que sua excelência não sustentasse, que lhe avisasse que tanto enviaria a cada ano”. Outros colégios foram citados, como o fundado em Cuzco e outro em Charcas, assim como o de Lima que eram “os três principais postos de todo este reino, por ordem de sua Majestade”, sem limitação teórica de estudantes para que pudessem vir “todos os filhos de caciques e segundas pessoas, que chamam, de todos os povoados”, com comida e vestes dadas pelos padres da Companhia de Jesus, “por ser própria de seu instituto a educação e criação da juventude”.²¹³

Após o envio de cartas do vice-rei aos caciques o visitador relatou que “se juntaram de diversas províncias quatorze filhos de caciques; mandou sua excelência dar-lhes de vestir camiseta e calção verde e manta listrada de vermelho, que há de ser o hábito dos colegiais, e o demais necessário de sapatos, meias e chapéus”, com sua visita anual do vice-rei para supervisão.²¹⁴

O colégio do Príncipe possuía tal nome “nem tanto por haver-lhe dado princípio o príncipe de Esquilache”, mas por estar sob “proteção e amparo de sua alteza” príncipe don Felipe,

[...]e por padroeiro no céu ao B. P. Francisco de Borja, como se contém em suas constituições e na provisão de sua fundação. Há nele ao presente cerca de trinta filhos de caciques, com o hábito e traje que se disse em seu lugar. Dormem e comem em comunidade, lendo-lhes à mesa e assistindo e comendo com eles o Padre reitor de toda a casa, que foi de diversas e casas e colégios principais da Companhia nesta província e tido os principais ofícios dela. Tem um irmão da Companhia que lhes ensina a ler, escrever e contar, e mestres de capela que lhes ensinam a cantar, porque há nesta igreja muitos e muito destros índios músicos, assim de vozes como de muitos instrumentos. Conforme a estas ocupações têm todas as horas do dia repartidas, e suas prédicas [pláticas] e conferências acomodadas à sua capacidade e idade das coisas da doutrina, assim as que tocam os mistérios da fé como os bons costumes, e seus horários para missa, rosário e exame de consciência e outras devoções, e seus dias assinalados para disciplina e para confessar e

²¹³ Ibidem, p. 239.

²¹⁴ Ibidem, p. 241.

*comungar, industriando-lhes e ensinando-lhes em tudo e por tudo conforme ao fim que se pretende.*²¹⁵

Nem sempre os filhos de curacas eram levados, pacificamente, ao colégio. Um dos alunos foi conduzido ao colégio a ferros, pois era o único herdeiro do cacique, preso por se opor a retirarem seu filho do povoado. Mesmo com quatorze anos, para surpresa de Arriaga, o cacique casou o filho, mas mesmo com tal artifício foi impedido de evadir-se das aulas.²¹⁶ Ameaçado da perda de seu cargo e seus benefícios, ao cacique só restava entregar o filho para a formação educacional e religiosa nos parâmetros coloniais. Negativas eram vistas como revolta e insubmissão às ordens reais e da missão divina em curso.

O vice-rei Príncipe de Esquilache, na provisão de fundação dos colégios de caciques, associou a criação de tais instituições de ensino e o cárcere de Santa Cruz às visitas anti-idolátricas em curso:

[...] que es cosa muy importante que los hijos de caciques que han de venir a gobernar sus subditos sean desde pequeños instruidos en buenas costumbres, me ordena que me informe del estado en que estan los dichos colegios y les ayude y favorezca, de manera que pasen muy adelante, y se consigan los efectos para que se fundaron; y habiendo yo visto que no se habia hallado por los Visitadores eclesiasticos de este Arzobispado que muchos indios dél persistian en los errores y idolatrias de sus antepasados, mandé hacer y hice junta de algunos de los Señores oidores de esta Real Audiencia y de otras personas religiosas, donde se confirió el remedio que podia tener, y consultado con el señor Arzobispo de ella, pareció que se eligiesen personas de satisfacción que con comisión de su Sa. lo volviesen a inquirir y a averiguar, llevando consigo algunos religiosos de la dicha compañía que supiesen la lengua de los indios, para que los fuesen enseñando, confesando y absolviendo; y habiendose verificado y visto que daño era muy grande y que los indios tenian entre sí maestros que los enseñaban a estos y otros errores, y considerando la grande subordinación que los indios particulares tienen a sus caciques, y lo mucho que les procuran imitar en todas sus acciones, y lo que obra en ellos su exemplo, tomé resolución de que en el pueblo del Cercado de esta Ciudad de los Reyes, cuyo beneficio y doctrina esta a cargo de los Padres de la Compañía, se

²¹⁵ Ibidem, p. 260.

²¹⁶ Ibidem.

fundase un Colegio do se criasen y fuesen enseñados los hijos Mayorales de los dichos caciques y segundas personas, del distrito de este arzobispado y su comarca, subcesores, con los cacicazgos, y mandé edificar una casa de idolatria y hechiseros los que fuesen mas culpados y dañosos a los indios; y lo que una y otro estuviese a cargo de los dichos padres de la Comp^a., y por la gran dificultad que se ofrecía en situar el gasto que se habiade hacer para los edificios y sustento del dicho Colegio y reclusion por haber, mandó el señor Virrey Marques de Cañete, quando fundó el Colegio Real de Sn. Phelipe y Sn. Marcos en esta Ciudad de los Reyes, para los hijos de los benemeritos, que se les acudiese para su sustento con la dicha situación, y con la de otra de ochocientos pesos de renta, que el dicho señor Virrey Don Franscisco de Toledo impuso para el Colegio de los dichos indios que se habia de hacer en la ciudad del Cuzco[...].²¹⁷

Em relação aos “mestres de idolatria”, além da reclusão para impedir a “reincidência” no delito, o vice-rei Esquilache também ressaltou a importância de impedi-los de “semear sua má Doutrina”, pois sem o encarceramento logo voltariam a “perverter e enganar e desbaratar o fruto que se fez” com as visitas. A ausência de castigo era vista como um chamado ao erro, pois “logo que Visitador e religiosos saem de seus povoados, os tornam a perverter e enganar e desbaratar o fruto que se fez”.²¹⁸ Deste modo, a prisão dos líderes religiosos indígenas também possuía caráter pedagógico, assim como as huacas destruídas eram signo do objetivo maior: o abandono das crenças idolátrico-demoníacas e evangelização dos nativos.

A supervisão da casa de Santa Cruz e do colégio dos caciques era feita, regularmente, pelo ouvidor da Real Audiência Alberto de Acuña. Segundo Arriaga, ele interpelava os líderes presos “perguntando-lhes com muita humanidade” se lhes faltava algo, e aos alunos do colégio, pois se preocupava “como se cada um deles fosse seu filho”, relatando às autoridades superiores o estado da administração das instituições.²¹⁹ O reitor da Cia. de Jesus também era responsável pela supervisão do trabalho dos religiosos designados às escolas, substituindo-os no caso de problemas que afetassem, diretamente, o ambiente escolar.

As vestimentas dos colegiais, “especialmente quando não de sair em público”, eram constituídas por uma manta, camiseta, calções, meias verdes e chapéu negro.

²¹⁷ “Libro...”, op. cit., p. 781.

²¹⁸ Ibidem, p. 782.

²¹⁹ ARRIAGA, op. cit., p. 261-262.

Os tecidos deveriam ser de algodão ou lã, e os alunos deveriam ostentar uma faixa de “tafetá carmesim atravessada do ombro direito que caia debaixo do braço esquerdo com um escudo de prata das armas reais”.²²⁰ Durante as aulas e o dia-a-dia do colégio é mais provável que utilizassem vestes mais simples, reservando a vestimenta estabelecida para ocasiões especiais.

O vice-rei Esquilache estabeleceu o pagamento antecipado das caixas de censo indígenas para a escola, evitando dessa forma que passassem por períodos de penúria. Os gastos extraordinários deveriam ser consultados, antecipadamente.²²¹

A assistência à saúde dos pequenos colegiais deveria ser feita por um médico e barbeiro, e estes gastos deveriam ser contabilizados em separado aos gastos comuns. Em casos extremos, poderiam ser liberados para se recuperarem em seus povoados. Em muitos casos, não houve retorno, e a família do cacique teve de enterrar a criança que chegou enferma. O vice-rei proibiu o restabelecimento dos filhos de caciques no hospital de Santa Ana, onde os índios de Cercado e da região eram tratados, para que desta forma reconhecessem a “diferença, e distinção com que são atendidos aqueles que nasceram para governá-los”.²²² Ao modo do Antigo Regime, são delimitados os espaços da nobreza e evidenciada a diferença “natural” entre os demais índios.

O próprio letramento já garantia distinção dos índios de sua comunidade. Numa sociedade onde a escrita tem destaque em relação à oralidade, educar-se e dominar os mecanismos da comunicação entre as instituições coloniais garantia a manutenção dos poderes estabelecidos pela filiação à família cacical. Também poderiam acessar o conhecimento ocidental através dos livros que porventura tivessem acesso.

O célebre extirpador Francisco de Ávila, no inventário de suas posses em 1648, possuía um montante de 3108 livros, segundo Teodoro Hampe Martínez uma das maiores bibliotecas privadas do período colonial. Segundo o historiador, a primeira metade do século XVII representou o auge na exportação de livros espanhóis às Índias, acompanhando a opulência do ouro.²²³ Após formados e ao

²²⁰ “*Libro...*”, op. cit., p. 788.

²²¹ *Ibidem*, p. 789.

²²² *Ibidem*, p. 790, 798.

²²³ HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila – 1648*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996, p. 9-11.

retornarem a seus povoados, os caciques letrados poderiam desfrutar dos conhecimentos dos livros que cruzaram o oceano e daqueles produzidos em tipografias americanas.

Segundo a ata de criação do colégio, poucos jesuítas eram necessários para o funcionamento da casa: “um irmão para que se ensine a ler e escrever e o demais necessário”, um para cuidar das refeições e vestes dos alunos, e um padre para dar assistência especial e cuidar de seu “bem espiritual, que é o efeito a que tudo isto se endereça”. Para que aprendessem que eram distintos, nobres, diferentes dos outros índios, havia recomendações específicas do vice-rei para que não ajudassem na cozinha e tampouco no refeitório, sendo desde pequenos criados para serem servidos.²²⁴

Nas constituições do colégio de caciques, também publicadas na revista *Incas*, está definida a idade mínima de dez anos para o ingresso, com permanência até que sucedessem seus pais no povoado ou até que “seus pais os coloquem em estado de matrimônio”. Outros filhos de caciques poderiam ser admitidos, desde que arcassem com os gastos, mas de maneira alguma poderiam ser admitidos “índios inferiores” a quem deveriam comandar.²²⁵

As refeições eram precedidas por oração, sendo distribuídas em três refeições principais: para as manhãs “meio pãozinho, umas passas, ou figos, ou mel, ou outra coisa”, ao meio-dia “todo o pão que puderem comer”, um guisado de carneiro, uma sopa e carne cozida, “cada um em seu prato com alguma fruta conforme o tempo”; também serão colocados na mesa “milho tostado ou cozido e algumas batatas, assim porque estão em costume de comê-lo” e para que não perdessem o hábito quando voltassem a suas terras, pela noite um guisado ou prato de carne, batatas, milho com alguma fruta. Nos dias em que não tivessem carne seriam oferecidos arroz, lentilha, peixe “fresco ou salgado” e frutas. Nos dias de festa, como Páscoa, ou de solenidades públicas teriam à mesa algum prato especial, “como pastéis ou assado”.²²⁶

No tocante à fé, os colegiais deveriam sair da instituição devidamente “instruídos nas coisas de nossa sagrada religião e ordem cristã”, sob supervisão dos padres. Deveriam envolver-se em “obras de piedade, compatíveis com sua idade e

²²⁴ “*Libro...*”, op. cit., p. 790.

²²⁵ *Ibidem*, p. 794.

²²⁶ *Ibidem*, p. 795.

capacidade”, ouvir a missa todos os dias e auxiliar em sua execução como coroinhas, rezar o “rosário de Nossa Senhora”, encomendar-se a Deus “quando se deitarem e levantarem” examinando a consciência e confessando quando considerarem necessário.²²⁷

Em 24 de julho de 1618, ano em que o colégio começou a funcionar, deram entrada doze filhos de caciques, e no segundo semestre mais cinco colegiais. A prevalência é de nomes e sobrenomes hispânicos, como Alonso de Aragón e Francisco de Córdoba, e poucos sobrenomes indígenas como Agustín Llasca ou Pedro Licarchumbi y Valencia. Nos anos posteriores, há um equilíbrio entre sobrenomes estrangeiros e nativos. Os registros dos nomes vão até 1802, ano em que a requisição de primogenitura foi abandonada para o ingresso dos filhos de caciques, ampliando a entrada de colegiais.²²⁸

O visitador da Cia. de Jesus, padre Gonzalo de Lira, examinou o colégio de caciques de Santiago de Cercado, em 14 de outubro de 1625, deixando instruções para a rotina dos colegiais: após levantarem-se, deveriam orar e assistir à primeira missa, realizando o “ato de contrição” ao seu término. Estudariam até as nove e meia e depois cantariam e aprenderiam a tocar instrumentos musicais até dez e meia da manhã. Antes de almoçar teriam tempo livre para brincar, sendo admoestados pelo padre após a refeição com “algumas coisas de ordem”, ressaltando erros cometidos pelos pequeninos e mostrando quais eram as atitudes “adequadas”.²²⁹

Durante a tarde teriam um tempo para brincarem “entre si”, não sendo permitido que se divertissem “com negrinhos, nem com índios distraídos” que trabalhassem no colégio e estivessem com tempo livre, no momento. Entre quatorze e dezesseis horas e meia voltariam a estudar, e voltariam a desenvolver as aptidões musicais até as dezessete e meia, rezariam o rosário, e poderiam variar entre brincadeiras, leituras ou aprendizado da língua espanhola até às dezenove horas, onde seriam reunidos na sacristia para aprendizado da doutrina e orações. Descansariam até o momento da oração, onde deveriam fazer exame das atitudes durante o dia, dormindo até o novo dia de atividades.²³⁰

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem, p. 800-829.

²²⁹ Ibidem, p. 829.

²³⁰ Ibidem, p. 829-830.

Às quintas-feiras e dias de festa tinham a tarde livre, mas não poderiam ir a Lima nem deviam ter ligações na cidade. Poderiam entreter-se, neste dia, com jogos ou “ir ao campo todos juntos com algum índio de mais razão”, desanuviando a mente das preocupações do colégio.

O visitador é enfático na importância do ensino da doutrina e dos “mistérios da fé” para que se tornassem “bons caciques”. Deveriam confessar-se ao menos oito vezes ao ano, durante as principais datas cristãs, e não deveriam ser ocupados “para enviá-los a recados a Lima, nem a outra parte”, já que não poderiam sair do colégio sem autorização.²³¹

A última recomendação do visitador é que tivessem vela acesa todas as noites. Durante a averiguação do visitador eclesiástico padre Diego Francisco Altamirano, em 1º de maio de 1699, é renovada essa deliberação “pela decência e outros inconvenientes”, sem entrar nos pormenores tenebrosos da “inconveniência” aos pequenos índios ou aos costumes cristãos.

Deveriam ser inclinados à piedade “e amor de fazer o bem aos pobres”, pois após o retorno a seus povoados necessitariam “muito destas virtudes”, segundo o visitador. Se não estivessem devidamente disciplinados deveriam ser “corrigidos” para que ficassem “quietos”. Assim, quando as palavras não eram suficientes, a obediência e a submissão eram conquistadas à força da vara e dos açoites.²³²

Baseando-se na preocupação com as idolatrias e o aprisionamento dos líderes indígenas é de se supor que os jesuítas eram atentos aos desvios da ortodoxia dos pequenos caciques. Ritos religiosos praticados pelo hábito poderiam sofrer admoestação, levar pequenas pedras, imagens talhadas em madeira ou outros objetos de veneração poderiam ser tomados dos pupilos para que não dessem continuidade aos costumes ancestrais.

Ao interromper essa sequência “idólatra” de religiosidade, os padres responsáveis pela educação, no colégio de Príncipe, deveriam se esforçar ao máximo para que a doutrina católica fosse transmitida com clareza e os alunos prestassem atenção, repetindo sentenças para memorizá-las, pois eles seriam questionados, posteriormente, sobre o que haviam aprendido. Para tanto, o silêncio durante as aulas era cobrado, assim como os próprios jesuítas selecionados para a

²³¹ Ibidem, p. 830.

²³² Ibidem, p. 830-831.

docência e preparo na fé católica deveriam ser profundos conhecedores das línguas indígenas, como o quechua e o aimará.

Entretanto, o ambiente escolar não era apenas seriedade. Nos momentos de liberdade para o lazer faziam as travessuras próprias às crianças, ainda mais quando reunidas em maior quantidade. No caso dos alunos de San Borja, em Cuzco, suas estripulias ultrapassavam os muros do colégio, gerando uma reclamação do responsável eclesiástico ao rei, em 1º de fevereiro de 1622, pela construção do colégio próximo à igreja, pela balbúrdia que os alunos causavam e pelas pedradas que podiam ser ouvidas do altar:

Habra ocho meses que los Religiosos de la Compañía de Jesús fundaron un collegio de yndios en una casa conjunta a esta santa Iglessia y pared en medio cuyos canales vierten en la carzel eclessiástica que esta a un lado del altar mayor. Dioles auxilio para entrarse en ellas el corregidor sin embargo que por parte de este cabildo se contradixo. Pusose pleito ante el Provisor, el qual proveyo auto en que declaro no deverse fundar dicho colegio en las casas referidas. Apellaron los Religiosos de la Companía y por vía de fuerza ban los autos a VA a quien humildemente suplicamos considere la justicia que tenemos y que es notable indecencia que este collegio este tan cerca desta Iglesia, porque las voces que dan jugando todo el día y pedradas que tiran se oyen tan claramente en el Altar que divierten al Preste y nos haga V.A. merced de remediarlo mandando se quite y si fuese de todo punto para que no huviese esta junta de yndios en forma de collegio sera un gran servicio de Dios pues para enseñarlos a leer y escribir en todos los pueblos de este ob[i]spado ay escuelas de yndios donde se enseñan con mucho cuydado y sinodal de los obispos en que lo ordenan assi a los curas y hacen cargo al que en esto se descuida y penan en las vissitas. Y los demás ynconvenientes que se siguen en la fundación deste collegio otras personas haran larga relación a V.A. y de como se sustentan cuatro yndios particulares con los censos del comun de todos, que estan dedicados para la paga de la tasa de los ausentes e ympedidos, para cuyo efecto las dexaron sus encomenderos y este bien que se les hizo parece que en justicia no se puede aplicar para otro ministerio y que de hazerlo sera gran perjuicio y daño de las comunidades. Lo qual deve V.M. remediar y favorecer a los que tan indefensos estan que no ay persona ni encomendero que buelva por ellos, por sus complacencias. Guarde Nuestro Señor a V.A. los muchos

*años que rogamos por sus capellanes en nuestros sacrificios. Cuzco primero de febrero de 1622.*²³³

A representação também é sinal da insatisfação de outras ordens religiosas com o domínio jesuítico da educação das elites, no vice-reinado peruano: além de vários colégios para a elite colonial, como os colégios de San Pablo, San Felipe e San Marcelo, controlavam agora os colégios para filhos de caciques.

O movimento de extirpação de idolatrias em contraposição aos ritos religiosos indígenas não era definido apenas no contraste unilateral entre trevas e luz, bem e mal. Se muitos indígenas continuavam com suas práticas ancestrais, outros abraçavam, fervorosamente, a nova fé e a nova condição social de sua comunidade. Casos como o do índio Nicollás de Ayllón (1632-1677), considerado santo por suas curas, mas que não foi, oficialmente, considerado pela Igreja pelas resistências à beatificação de um índio naquele tempo, é mostra da interiorização das crenças católicas entre os nativos.²³⁴

Outro sinal da progressiva evangelização dos índios era o aumento da devoção por santos católicos e a formação de irmandades ao longo do período colonial. Em Santiago de Cercado até uma orquestra foi formada pela Companhia de Jesus para que as festividades católicas fossem incrementados pela sonoridade dos instrumentos de sopro e percussão durante as procissões, missas e solenidades.²³⁵

Neste processo de atração à órbita católica, o cacique era um verdadeiro dínamo para o resto da comunidade, e os próprios religiosos afirmavam, enfaticamente, que eles eram os principais obstáculos da estrada a serem aplainados:

Llamé a mi casa al cacique, que era Don Mateo Millon, y como fue tan entendido, y de tanta razón, en breve espacio llegó al conocimiento de las tres divinas personas, e instantáneamente me dijo: “Señor Vicario, ahora conozco, que Dios es trino y uno, y que San Martin no es Dios”, y llegándose a mí con los ojos llenos de lágrimas, prosigió diciendo: “que quiere v.m.; si nos hablan en lengua Castellana? que aunque la entendemos no es más que lo necesario para la comunicación de los Españoles?”

²³³ “Representación del cabildo eclesiástico de Cuzco a S. M. 01/02/1622, Arquivo Geral das Índias (Sevilha), Seção Lima, p. 305 apud ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 310.

²³⁴ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA – PUCP, 2003, p. 468-492.

²³⁵ *Ibidem*, p. 358.

*Vencido pues el cacique, fue fácil de vencer a los demás, pero no fácil el que llegasen a saber, lo que hoy saben, pues no hay niño ni viejo, [que] en su lengua no sepa quién es Dios, quién Jesu-Christo [...] quién San Martín, y todos los santos.*²³⁶

Conquistado o cacique, o terreno estava pronto para a semente contínua dos pregadores. Além da resistência que, invariavelmente, acompanhava o movimento evangelizador, sincretismos e “miscigenações” culturais faziam parte da busca indígena por transitar em pólos distintos de crença e sentido para o mundo.²³⁷ Nas campanhas de extirpação do arcebispo Pedro de Villagómez (1541-1671), segundo Nicholas Griffiths responsável pela segunda “onda de extirpação” do século XVII, de 1649 a 1570, muitos processos de idolatrias foram manipulados por curacas em benefício próprio, onde poderiam acusar os curacas principais de práticas idólatras e utilizar a marca da heresia como mecanismo de ascensão no poder indígena. Neste movimento, os padres da localidade e encomendeiros poderiam associar-se ao curaca secundário em litígio para retirar um oponente incômodo a seus objetivos, já que eram os caciques os responsáveis pela indicação de índios para a mita e catalisadores de insatisfações ou, no reverso, um abafador de tensões sociais.²³⁸

Os problemas na sucessão cacical foram objetos de estudo de José Carlos de la Puente Luna para a região de Jauja, através do qual os caciques remanescentes das tradições idolátricas são, progressivamente, destituídos de seus cargos por serem considerados “desleais ou incompetentes” e admitidos aqueles convictos da necessidade de se aproximarem da sociedade espanhola em território andino e da fé cristã. As pretensões de caciques secundários ao posto de cacique principal eram premiadas assim pela deposição do cacique superior considerado “feiticeiro” ou “idólatra” nas campanhas de extirpação em curso.²³⁹

Em Santiago de Cercado a devoção dos índios era variada: além da fundação das irmandades, a piedade popular acercou-se de ícones como a Virgem de Copacabana, a quem foram atribuídos muitos milagres e que além da redução havia

²³⁶ CARRERA, Fernando de la. *Arte de la lengua yunga*. [1644] Tucumán, Instituto de antropologia, 1939, p. 5 apud ESTENSSORO FUCHS, op. cit., p. 343.

²³⁷ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

²³⁸ GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1998, p. 213-233.

²³⁹ LUNA, José Carlos de la Puente. *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima - Peru: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, p. 133-162.

réplica também em San Lázaro, desde 1591. Outros pólos de religiosidade católica indígena era a estimulada celebração da Santa Cruz, em 3 de maio, como um contraponto às festividades “idolátricas”. Instaladas nos pontos de antiga celebração indígena, as cruzes eram amplamente conhecidas em território vice-reinal como sinal da nova divindade, e as festas cumpriam o papel educativo de ensinar os povoados indígenas sobre a vida de Cristo e sua importância para a vida e a morte.²⁴⁰

As irmandades instaladas em Cercado eram a do Santíssimo Sacramento e a de Nossa Senhora de Pilar, fundamentais para o exercício da fé e disseminação da catequese em dois dias da semana, em quechua, ao amanhecer. A orquestra instalada e o coral indígena eram constantemente convidados para apresentações em Lima e outras paróquias da região, auxiliando em festividades e ritos católicos como um mecanismo de se elevar a alma a Deus além da oração, das missas e procissões.²⁴¹

Rechaçando a idéia da pouca necessidade das visitas de idolatrias, o arcebispo Villagómez publica em Lima, em 1647, sua *Carta pastoral de instrucción y exhortación contra las idolatrias*, atualizando e em muitos trechos recorrendo, diretamente, ao livro do visitador Pablo de Arriaga e das informações de Hernando de Avendaño.²⁴² Renovando a idéia da demonização das práticas indígenas e da necessidade de colocar fim aos “abusos” das práticas indígenas, Villagómez reitera um aspecto da visão colonial que associa os ritos dissidentes indígenas ao erro e à necessidade de ação enérgica contrária. Em todos os momentos da extirpação, padres de outras ordens religiosas, como franciscanos e agostinianos, assim como poucas vozes seculares farão apelos ao fim das campanhas devido à maior importância da evangelização contínua e da tolerância aos ritos indígenas idólatras, considerados uma manifestação da “infância espiritual” e, com o tempo, superados. Entretanto, no século XVII, as campanhas eram apoiadas por autoridades de relevo como alguns dos vice-reis e arcebispos, sendo abafadas as vozes dissonantes pelo aparato institucional.

²⁴⁰ GARCÍA, Enrique Fernández, SJ. *Perú Cristiano – Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 231-235.

²⁴¹ Ibidem, p. 124.

²⁴² Ibidem, p. 263.

Após a expulsão dos jesuítas, em 1767, do vice-reinado peruano mudanças no colégio do Príncipe acompanharam a retirada da ordem religiosa. Em 1771, uma junta de governo com a presença do vice-rei e do arcebispo definiu a mudança do colégio para um novo local assim como uma nova constituição. Mesclando, no mesmo prédio, filhos de caciques e descendentes de espanhóis, as “Constituciones del Colegio del Principe innovadas con la ocasion de la expatriacion de los Jesuitas por orden de este superior Gobierno, año de 1771” transferiram as aulas de retórica e gramática para o Colégio Máximo de San Pablo, realizando o antigo projeto do arcebispo Toribio de Mogrovejo e de Solís em Quito de dar a mesma educação, mesmo que em colégios distintos, a filhos de crioulos e filhos de caciques.²⁴³ Uma unificação que esperou o final do século XVIII para ocorrer.

Em 1772, o arquivo de “Entrada de Colegiais” do colégio de caciques de Lima passa a não somente registrar a entrada e saída dos filhos de curacas como também a registrar ocorrências de vulto para a instituição:

Por orden de superior Gobierno (ya extinguidos los regulares de la Compañia) se pasaron a este Colegio del Príncipe los indios Caciques, siguiendo el mismo orden y método que antes; añadiendo solamente el Exem. Sr. Virrey D. Manuel de Amat y Junient que feliz y dignamente gobierna este Reyno, conformándose con la nueva cédula de su Magestad (que Dios guarde), que se dé estudio de Gramática a los indios que después de saber leer y escribir, y contar, quisieran permanecer en el Colegio.²⁴⁴

Já para 1782, o arquivo registra a entrada do filho do rebelado José Gabriel Tupac Amaru (1742-1781), ou Tupac Amaru II, em detalhes sobre a situação atípica:

*Por decreto superior se recibió en este Colegio a Fernando **Tupac Amaru**, hijo del atrevido José Gabriel Tupac Amaru que levantó el estandarte de la Revelión dando muerte afrentosa a su corregidor Arriaga en Trinta, Villa de la Provincia de aquel nombre, causó muchas desgracias, hizo mil estragos, le dieron batalla formal los nuestros, lo vencieron, apresaron a él, a su mujer y su familia, y pagaron en la Ciudad del Cuzco con su muerte las penas debidas a su osadía. El Sr. Inspector, D. José del Valle, General de nuestras armas apresó con ellos a Fernando,*

²⁴³ Ibidem, p. 244.

²⁴⁴ “Libro...”, op. cit., p. 819.

hijo suyo, al que por su menor edad perdonaron; lo tuvo en su casa el Sr. Visitador General de estos Reynos, D. José de Areche; prisionero lo trajo a Lima, lo entregó al Exmo. Sr. Visitador General de estos Reynos, D. José de Areche; prisionero que trajo a Lima, lo entregó al Exmo. Sr. D. Agustín de Jáuregui, dignísimo Virey de estos Reynos, quien compadecido de él lo puso en este Colegio por medio de un decreto expedido hoy, 15 de abril de 1782; fué preso por orden superior, y el día 27 de Febrero del año siguiente lo tomaron con su hermano Andrés, por haber intentado nueva sublevación.²⁴⁵

Com a “afronta” de Tupac Amaru II debelada, seu filho agora deveria receber a devida instrução e uma atenta observância da ordem colonial, sob pena de sanções severas já que seu pai havia dado precedente para a desconfiança das autoridades seculares.

Em Cuzco a expulsão dos jesuítas do colégio de San Borja resultou na renomeação da instituição para colégio do Sol. Segundo Monique Alaperrine-Bouyer, em 1790, o colégio encontrava-se em “lamentável estado” físico, com corredores em ruínas, um aposento convertido em galinheiro, o forno semi-destruído, com oito colegiais apresentados em revista ao protetor dos naturais com as mesmas vestes da época da administração jesuítica. Enquanto o colégio do Príncipe sofria reformas de forma a integrá-lo aos alunos filhos de descendentes espanhóis, o antigo colégio de San Borja acompanhava o declínio das autoridades cacicais e mantinha-se voltado apenas ao letramento e aos rudimentos do saber.²⁴⁶ A antiga opulência do colégio de Cuzco não mais subsistia.

As guerras de independência e as mudanças baseadas nas idéias ilustradas colocarão fim, progressivamente, no século XIX, aos colégios dedicados, exclusivamente, aos líderes indígenas. O demônio, que no período colonial era visto como influência às práticas indígenas e um inimigo legitimador da conquista, não era mais uma questão de relevo. As campanhas de extirpação, cujo auge foi o século XVII, representaram uma etapa não só do processo evangelizador como da instauração dos códigos coloniais, mas a independência mudou, completamente, o panorama das instituições coloniais. Menos o fato de que a maioria dos que declaram sua fé no Peru dos dias de hoje declara-se cristã, mais especificamente católica. O demônio pode não deixar de assediar aqueles crentes em sua existência,

²⁴⁵ “Libro...”, op. cit., p. 821.

²⁴⁶ ALAPERRINE-BOUYER, op. cit., p. 260-275.

mas as formas pelas quais se atribuiu suas manifestações transformaram-se ao longo dos séculos de história do cristianismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após períodos de disputa retórica entre aqueles que discordavam dos métodos mais invasivos de conversão, em geral religiosos defensores de uma prédica constante e tolerante às práticas “idolátricas” indígenas, os aparatos institucionais foram capazes de utilizar a retórica demoníaca como recurso de defesa para as missões de extirpação de idolatrias. Se por alguns religiosos a idolatria era vista como uma etapa a ser superada com o tempo, para outros não deveria haver indolência ou permissividade em relação a uma situação que deveria ser transformada o mais rápido possível.

Integrante do mundo americano anterior à conquista, guia dos nativos incautos e responsável pela lentidão no trabalho de evangelização dos indígenas, o demônio era um personagem constante para religiosos, militares e autoridades do vice-reinado peruano – e, por extensão, de toda a América cristã – causando dissabores à colonização e à conversão dos autóctones. Responsável pelo atraso no resultado da sementeira evangélica plantada no século XVI, o diabo foi responsabilizado por ocultar a luz divina e atrapalhar os espanhóis em terras andinas. No século XVII, jesuítas, autoridades eclesiásticas e seculares resolvem colocar um fim nas artimanhas demoníacas e na religiosidade indígena “pagã”, considerada “idolátrica” e “falsa” para boa parte dos cristãos de ultramar.

Ilusionista e incitador do erro humano, o demônio, visto como o adversário de Deus, foi escolhido como justificativa lógica para a destruição de imagens religiosas indígenas, aprisionamento dos líderes espirituais sob sua influência ou “feiticeiros” e pela transformação religiosa da massa indígena através da educação dos filhos de caciques e sua atenta evangelização. Aos demais nativos restava o trabalho indicado, a fé sem questionar, a exaltação da humildade.

A questão educacional era ponto de conflito entre ordens religiosas, já que a Companhia de Jesus era a responsável pela educação das elites coloniais, alijando boa parte das outras ordens de um contato mais próximo com os responsáveis pelo poder administrativo. Insatisfeitos com a condução e métodos jesuítas, as outras ordens ocuparam os demais espaços de evangelização e influência no vice-reinado peruano.

Se, durante o período colonial, o demônio despertava a curiosidade dos espanhóis no ultramar e dos índios que passaram a conhecê-lo, aos pesquisadores

e leitores do século XXI tal curiosidade se amplia: são os próprios homens e seus modos de interação a partir de uma idéia que dão curso à estruturação de uma sociedade. Crer, transformar e recriar as sociabilidades dos nativos ameríndios tendo uma entidade que atuaria nas sombras manipulando suas vontades: à nova fé caberia restabelecer a ordem das coisas, relegando o demônio e aqueles vistos sob sua influência à supervisão e controle pelas autoridades coloniais.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA

Actas del Coloquio Internacional. *Sociedad y expansion*. Lima: Universidad de Lima Vice-Rectorado, 1994.

ADORNO, Rolena. "The depiction of Self and Other in Colonial Peru" In: *Art Journal*, New York: College Art Association, vol. 49, nº 2, 1990, p. 110-118.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique. *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: IFEA, IRA, IEP, 2007.

ALONSO, Serena Fernandez. El Perú colonial a través de la historiografía española. *Revista de Indias*. Madri, nº 188, p. 213-226, 1990.

ALONSO, Vicenta Cortés. La documentación del Consejo de Indias en el Archivo Histórico Nacional, Madri. *Revista de Indias*. Madri, nº 179, p. 356-395, 1986.

ARANCIVIA, Eduardo Torres. *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVIII*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2006.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo-Brasília: Edunb/Hucitec, 1993.

BARRIOS, Rafael Sánchez-Concha. *Santos y santidad en el Perú Virreinal*. Lima: Vida y espiritualidad, 2003.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

Bíblia do peregrino, edição de Luís Alonso Schökel, 2006.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre história*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURSTEIN, Sona Rosa. Demonology and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: *Folklore*. Taylor & amp; vol. 67, nº 01, p. 16-33, 1956.

CÁRDENAS, Ricardo Estabridis. *El grabado en Lima virreinal. Documento histórico y artístico (siglos XVI al XIX)*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2002.

CÁRDENAS AYAIPOMA, Mario. El Pueblo de Santiago: un ghetto en Lima Virreynal. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 1980, Tomo IX, nº 3-4, p. 26.

CERVANTES, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: IEP – PUCP, 2006.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

DECOSTER, Jean-Jacques, BAUER, Brian S. *Justicia y poder. Cuzco, siglos XVI-XVIII*. Catálogo del Fondo Corregimiento (causas civiles). Archivo Departamental del Cuzco. Cuzco: CBC, 1997.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

_____. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

DEUSEN, Nancy E. van. *Entre lo sagrado y lo mundano: La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial PUCP – IFEA, 2007.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represión*. Cuzco: Centro de estudios rurales andinos, 1989.

ELLIOT, J. H. *La España imperial. 1469-1716*. Barcelona: Editorial Vicens-vives, 1974.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au 16e siècle; la religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.

_____. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1977.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1985.

ESPEJO, Francisco Carrillo. *Cronistas que describen la colonia: las relaciones geográficas, la extirpación de la idolatrías*. Lima: Horizonte, 1990.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA – PUCP, 2003.

GARCÍA, Enrique Fernández, SJ. *Perú Cristiano – Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

GAREIS, Iris. Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas. *Revista de Indias*. Madri, nº 198, p. 583-616, 1993.

_____. La "idolatria" andina y sus fuentes históricas: Reflexiones en torno a *Cultura Andina y Represión*, de Pierre Duviols. *Revista de Indias*. Madri, nº 189, p. 607-626, 1990.

GINZBURG, Carlo. *História noturna; decifrando o sabá*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

_____. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Os andarilhos do Bem; Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

GONZÁLEZ DÁVILA, Gil. Teatro Eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú, por Jesús María García Añoveros. *Revista de Indias*. Madrid, nº 226, p. 728-730, 2002.

GREEN, Vivian H. H. *Renascimento e Reforma*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1998.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário; Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIBOVICH PEREZ, Pedro. *Censura, libros y inquisición en el Peru colonial, 1570-1754*. Sevilla: CSIC, 2003.

_____. *En defensa de Dios: Estudios y documentos sobre la Inquisición en el Perú*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1998.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila – 1648*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996.

HURTADO, Liliana Regalado de. *Religion y evangelización en Vilcabamba 1572-1602*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1992.

LAURO, Claudia Rosas (ed.). *El miedo en el Perú siglos XVI al XX*. Lima: SIDEA – PUCP, 2005.

LAOS, Felipe Barreda. *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

LINK, Luther. *O diabo: A máscara sem rosto*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Inquisidores, virreyes y disidentes. El Santo Oficio y la sátira política*. Lima: Congreso del Perú, 1999.

LUNA, José Carlos de la Puente. *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima - Peru: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

KRAMER, Heinrich, SPRENGER, Jakob. *Malleus maleficarum –O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

MARTÍNEZ, Teodoro Hampe. *Santo Oficio e Historia Colonial. Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820)*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1998.

_____. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila – 1648*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996.

_____. *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima, Fondo Editorial UNMSM, 1999.

MARZAL, Manuel, BACIGALUPO, Luis (eds.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*. Lima: Fondo Editorial PUCP- IFEA – Universidad del Pacífico, 2007.

MENDIBURU, Manuel. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Lima: Imprenta de J. Francisco Solís, 1880.

MERLUZZI, Manfredi. Mediación política, redes clientelares y pacificación del Reino en el Perú del siglo XVI. Observaciones a partir de los papeles “Pizarro-La Gasca”. *Revista de Indias*. Madrid, nº 236, p. 87-106, 2006.

MESSADIE, Gerald. *A history of the devil*. New York: Kodansha International, 1996.

MILLÁN, José Martínez. En torno al nacimiento de la Inquisición medieval a través de la censura de libros en los Reinos de Castilla y Aragón (1232-1480). *Hispania – Revista Española de Historia*. Madrid, n. 144, p. 5-26, 1980.

MILLONES, Luis. (org.) *El retorno de las huacas*. Lima: IEP ediciones, 1990.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

OSORIO ROMERO, I. *La Enseñanza del Latín a los Índios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PALMA, Ricardo. *Anais da Inquisição de Lima*. São Paulo: EDUSP, 1992.

PERISSAT, Karine. Los incas representados (Lima-siglo XVIII): supervivencia o renacimiento? *Revista de Indias*. Madri, nº 220, p. 623-650, 2000.

PONCE, Pedro (org.). *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, 1987.

PORTUGAL, Ana Raquel. A Inquisição espanhola frente à bruxaria andina. In: NOEJOVICH, Hector (Ed.). *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*. Lima: PUC, 2001.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guáman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2006.

RAMIREZ, Susan Elizabeth. Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas. *Revista de Indias*. Madri, nº 236, p. 13-56, 2006.

RAMOS, Gabriela. Funerales de autoridades indígenas en el virreinato peruano. *Revista de Indias*. Madri, nº 234, p. 455-470, 2005.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

ROBBINS, Rossel Hope. *The encyclopedia of witchcraft & demonology*. New York: Bonanza, 1981.

SALLMANN, Jean-Michel. *As bruxas: noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

SANCHEZ, Carlos Alberto González. Los libros de los españoles en el Virreinato del Peru, siglos XVI y XVII. *Revista de Indias*. Madri, nº 206. p. 7-48, 1996.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico; demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 9, p. 44-59, 1992.

TAYLOR, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: IEP ediciones, 1987.

_____. *Amarás a Dios sobre todas las cosas: Los confesionarios quechuas, siglos XVI-XVII*. Lima: IFEA – Lluvia Editores, 2007.

_____. *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*. Lima: IFEA – Lluvia Editores, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América; a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993.

TURBEVILLE, A. S. *La Inquisición española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

UGARTE, Ruben Vargas. *Biblioteca Peruana*, Lima, 1952, 11 vols.

_____. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Imprimatur, 1951-1954, 3 vols.

_____. *Historia del Peru. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Ediciones Libreria Studium S. A., 1954.

VAINFAS, R. Idolatrias e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 9, p. 29-43, 1992.

VARGAS UGARTE, Ruben. S. J. *Historia del Peru. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Ediciones Libreria Studium S. A., 1954.

VELA, Roberto López. Inquisición y monarquía: estado de la cuestión (1940-1990). *Hispania – Revista Española de Historia*. Madrid, n. 176, p. 1123-1140, 1990.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

FONTES

ACOSTA, Josef de. *Historia natural y moral de las Indias*. [1590] Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008

ARRIAGA, Pablo José de. Extirpación de la idolatría del Pirú. In: BARBA, Francisco Esteve. *Biblioteca de autores españoles*. Madrid: Ed. Atlas, 1968.

CARRERA, Fernando de la. *Arte de la lengua yunga*. [1644] Tucumán, Instituto de antropología, 1939.

CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*. Logroño, 1529.

CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. [1530] Madrid, Albatros hispanófila, 1978.

CORDOBA, Pedro de. *Doctrina xpiana para instruccion e informacion de los indios por manera de hystoria*. México, [1544] Salamanca, Ed. San Esteban, 1987.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. [1376] Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. [1609] Lima: Editorial Mercurio S. A., 1991, 3 vols.

HOLGUÍN, Diego Gonzalez. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del inca*. Lima, Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

LEON, Pedro Cieza de. *La cronica del Peru*. [1554] Lima: Ediciones Peisa, 1973.

“*Libro de la fundación del Colegio de los hijos de caciques... en el pueblo del Cercado... 1º de enero de 1619...*”. In: *Revista Incas*, Lima, vol. 1, nº 4, octubre-diciembre, p. 779-833, 1923.

MOLINA, Cristobal de. *Ritos e fábulas de los incas*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1959.

Relación de los medios que se han puesto para la extirpación de la idolatría de los indios deste Arzobispado de los Reyes y de los pueblos que se han visitado en el tiempo que ha que gobierna el Excmo. Sr. Príncipe de Esquilache. Anónima. Archivo de Índias-Sevilha, Seção Lima 38. In: VARGAS UGARTE, Ruben. S. J. *Historia del Peru. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Ediciones Libreria Studium S. A., 1954.

Tercero cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana por sermones. [1585]
Lima: Antonio Ricardo, 1985.

TOMÁS, Frei Domingo de Santo. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. [1560] Lima, UMSM, 1951.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)