



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGHIS)**

**DEMONIZAR PARA EVANGELIZAR:  
A IDOLATRIA NA MISSÃO JESUÍTICA DE JOSÉ DE ACOSTA E ANTONIO RUIZ DE MONTOYA NO  
SÉCULO XVII**

**EDUARDO HENRIQUE CLAUDINO ROCHA**

Foz do Iguaçu  
2025

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGHIS)**

**DEMONIZAR PARA EVANGELIZAR:**

**A IDOLATRIA NA MISSÃO JESUÍTICA DE JOSÉ DE ACOSTA E ANTONIO RUIZ DE MONTOYA NO  
SÉCULO XVII**

**EDUARDO HENRIQUE CLAUDINO ROCHA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador:

Dr. Alexandre Camera Varela

Foz do Iguaçu  
2025

## FOLHA DE ASSINATURAS

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

R672

Rocha, Eduardo Henrique Claudino.

Demonizar para evangelizar: a idolatria na missão jesuítica de José de Acosta e Antonio Ruiz de Motoya no Século XVII / Eduardo Henrique Claudino Rocha. - Foz do Iguaçu, 2025.

178 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Programa de Pós- Graduação em História. Foz do Iguaçu - PR, 2026.

Orientador: Alexandre Camera Varela.

## DEDICATORIA

Dedico este texto a todos os que foram silenciados, esmagados, torturados e esquecidos pela máquina religiosa.

Dedico a cada pessoa que não teve voz — e que, de alguma forma, encontrará neste texto uma tentativa, ainda que errante e incompleta, de falar por elas.

Dedico a Deus, que tantas vezes foi — é, e infelizmente será — utilizado como instrumento de controle, abuso e soberba humana.

Dedico às mulheres que foram mortas, aos povos originários arrancados de suas terras e culturas, aos negros e escravizados que pagaram com a vida pela ganância humana — seja ela motivada por poder monetário ou por ambição religiosa.

Dedico à minha esposa, que testemunhou minha indignação diante de tantos relatos de barbárie — perpetrados justamente por aqueles que se diziam combater os bárbaros.

E dedico às gerações que me antecederam e às que ainda virão, com a esperança de que nunca mais repitamos os erros do passado.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, por sustentar minha mente e coração ao longo de todo este percurso.

Minha gratidão vai para minha esposa, que suportou comigo as longas horas acordado, os turnos de trabalho intercalados com a escrita e a pesquisa, e ainda assim esteve ao meu lado com amor e paciência.

Ao meu orientador, deixo um agradecimento profundo — sem sua orientação firme e generosa, este texto não existiria.

Agradeço à minha família: minha mãe, Floreni Claudino, e minha irmã, Débora Aline Claudino Rocha, por estarem sempre ao meu lado com incentivo e carinho.

Agradeço ao meu amigo/irmão Leonardo Arruda de Souza pela parceria, conselhos e críticas.

Ao colega que virou amigo Rodrigo Queiroga, que dava ouvidos aos meus devaneios e loucuras.

E à Danielle Claudino Mota, minha sincera gratidão pelo apoio desde o momento em que escolhi o tema até o instante da entrega — sua presença foi essencial em cada etapa.

## RESUMO

Esta dissertação analisa o papel da idolatria na formulação e na aplicação de estratégias missionárias da Companhia de Jesus no século XVII, a partir de um estudo comparativo entre José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya. O trabalho parte da hipótese de que a demonização das práticas religiosas indígenas constituiu um elemento estruturante do projeto evangelizador, articulando justificações teológicas, mecanismos de autoridade e procedimentos de reorganização cultural. A investigação busca responder se a idolatria funcionou, nesses autores, como fundamento efetivo da ação missionária ou se operou predominantemente como construção discursiva. A pesquisa utiliza referenciais da história cultural das ideias e das práticas religiosas, examinando diferenças e convergências entre um modelo produzido em espaço central, representado por Acosta no Vice-Reino do Peru e no Terceiro Concílio de Lima, e um modelo desenvolvido em região de fronteira, representado por Montoya no Guairá. São considerados elementos como as noções de barbárie, ignorância, demonização, acomodação e tradução linguística, bem como as condições políticas e pastorais que orientaram a atuação de cada missionário. A análise de *De Procuranda Indorum Salute*, *Historia natural y moral de las Indias*, *Conquista espiritual* e do *Catecismoguarani* mostra que ambos os autores compartilham uma matriz teológica que relaciona idolatria e ação demoníaca, embora a operacionalização dessa matriz varie de acordo com o contexto. Em Acosta prevalece um modelo normativo e classificatório; em Montoya, a demonização se articula ao uso da língua indígena, à disciplina comunitária e às dinâmicas próprias da missão de fronteira. Conclui-se que a lógica que articula demonização e evangelização estruturou práticas e discursos, assumindo configurações distintas em função das realidades em que os autores atuaram.

**Palavras-chave:** conquista espiritual; idolatria; missões jesuítas; demônio; alteridade indígena.

## **ABSTRACT**

This dissertation examines the role of idolatry in shaping the missionary strategies of the Society of Jesus during the seventeenth century, through a comparative analysis of José de Acosta and Antonio Ruiz de Montoya. The central hypothesis holds that the demonization of Indigenous religious practices constituted a structuring element of the evangelizing project, articulating theological justification, mechanisms of authority, and procedures of cultural reorganization. The research seeks to determine whether idolatry functioned, for these authors, as an effective foundation for missionary action or whether it operated predominantly as a discursive construction. The study draws on the cultural history of ideas and religious practices, analyzing differences and convergences between a model formulated in a central administrative space—represented by Acosta in the Viceroyalty of Peru and in the Third Liman Council—and a model developed in a frontier context—represented by Montoya in the Guairá region. It considers concepts such as barbarity, degrees of ignorance, demonization, accommodation, and linguistic translation, as well as the political and pastoral conditions that shaped each missionary's activity. The examination of *De Procuranda Indorum Salute*, *Historia natural y moral de las Indias*, *Conquista espiritual*, and the *Guaraní Catechism* indicates that both authors share a theological matrix linking idolatry to demonic agency, although its practical application varies according to historical context. Acosta privileges a normative and classificatory framework, while Montoya articulates demonization with Indigenous language, community discipline, and the dynamics of frontier missions. The study concludes that the articulation between demonization and evangelization structured both discourse and practice, assuming distinct configurations depending on the specific realities in which each author operated.

**Keywords:** spiritual conquest; idolatry; Jesuit missions; devil; indigenous otherness.

## RESUMEN

Esta investigación analiza el papel de la idolatría en la formulación y en la aplicación de las estrategias misionales de la Compañía de Jesús en el siglo XVII, a partir de un estudio comparativo entre José de Acosta y Antonio Ruiz de Montoya. La hipótesis central sostiene que la demonización de las prácticas religiosas indígenas constituyó un elemento estructurante del proyecto evangelizador, articulando justificaciones teológicas, mecanismos de autoridad y procedimientos de reorganización cultural. El trabajo busca determinar si la idolatría operó, en estos autores, como fundamento efectivo de la acción misional o si actuó predominantemente como construcción discursiva. La investigación se apoya en referencias de la historia cultural de las ideas y de las prácticas religiosas, y examina diferencias y convergencias entre un modelo elaborado en un espacio central —representado por Acosta en el Virreinato del Perú y en el Tercer Concilio Limense— y un modelo desarrollado en una región de frontera —representado por Montoya en el Guairá. Se consideran elementos como las nociones de barbarie, ignorancia, demonización, acomodación y traducción lingüística, así como las condiciones políticas y pastorales que orientaron la actuación de cada misionero. El análisis de *De Procuranda Indorum Salute*, *Historia natural y moral de las Indias*, *Conquista espiritual* y del *Catecismo guaraní* indica que ambos autores comparten una matriz teológica que relaciona idolatría y acción demoníaca, aunque su operacionalización varía según el contexto histórico. En Acosta prevalece un modelo normativo y clasificadorio; en Montoya, la demonización se articula al uso de la lengua indígena, a la disciplina comunitaria y a las dinámicas propias de la misión de frontera. Se concluye que la articulación entre demonización y evangelización estructuró prácticas y discursos, adoptando configuraciones distintas según las realidades en las que cada autor actuó.

**Palabras clave:** conquista espiritual; idolatría; misiones jesuitas; demonio; alteridad indígena.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### CAPÍTULO 1

Figura 1: Classificação de "superstição" segundo a Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino .....	31
Figura 2: Classificação das "superstições" segundo De Religione de Francisco Suárez .....	33

## LISTA DE SIGLAS

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1.1. DEFINIÇÕES E EVOLUÇÃO DOS TERMOS SUPERSTIÇÃO E IDOLATRIA.....</b>	<b>19</b>
1.1.2. O Entendimento de Superstição e Idolatria no Pensamento Cristão.....	22
<b>1.2. A idolatria como dispositivo de poder no projeto colonial ibérico .....</b>	<b>38</b>
1.2.1. Contextualização: Expansão, Inquisição e o Encontro Cultural .....	38
1.2.2. A Construção do "Outro": Barbaridade, Alteridade, Outremização e Demonização .....	40
1.2.3. Imagens, Ídolos e a Presença do Demônio na Evangelização .....	46
1.3. Considerações finais do capítulo 1 .....	49
<b>2.1 A COMPANHIA DE JESUS E A GRANDE COMISSÃO.....</b>	<b>51</b>
<b>2.2 JESUITAS NO PERU E JOSÉ DE ACOSTA.....</b>	<b>54</b>
2.2.1 Os Concílios Limenses e o Papel de José de Acosta no Terceiro Encontro.....	61
<b>2.3 JESUÍTAS NO GUAIRÁ E ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA.....</b>	<b>69</b>
2.3.1 O Contexto da Evangelização e as Reduções no Guairá.....	70
2.3.2 Antônio Ruiz de Montoya: Vocação e Liderança .....	74
2.3.3 Conflitos com Colonos e Defesa dos Indígenas.....	78
2.3.4 Liderança, Diplomacia e o Legado Escrito de Montoya.....	80
<b>2.4 ACOSTA E MONTOYA: CONVERGÊNCIAS E A PONTE PARA A ANÁLISE COMPARATIVA..</b>	<b>82</b>
<b>CAPÍTULO 3 - A IDOLATRIA E O "OUTRO" NA PRÁTICA MISSIONÁRIA DE ACOSTA E</b>	
<b>MONTOYA .....</b>	<b>84</b>
<b>3.1. JOSÉ DE ACOSTA: A IDOLATRIA COMO FUNDAMENTO DA MISSÃO E DA ALTERIDADE</b>	<b>85</b>
3.1.1. Diagnóstico da idolatria em José de Acosta.....	86
3.1.2. Idolatria como ferramenta demoníaca: remedo sacramental e dupla valência simbólica ...	90
3.1.3. Idolatria, língua e método: a evangelização como forma de governo espiritual em José de	
Acosta.....	96
3.1.4. Idolatria e barbárie: a construção do "outro" como critério de intervenção missionária em	
José de Acosta.....	102
3.1.5. Idolatria, dever missionário e legitimação do poder espiritual e temporal .....	109
<b>3.2. ANTONIO RUIZ DE MONTOYA E A CONQUISTA ESPIRITUAL NO GUAIRÁ.....</b>	<b>112</b>
3.2.1. Diagnóstico da idolatria em Ruiz de Montoya.....	114
3.2.2. Idolatria como ferramenta demoníaca: guerra contra os feiticeiros e filhos do demônio. ...	116
3.2.3. Idolatria, língua e método: a redução como forma de governo espiritual em Ruiz de	
Montoya .....	127
3.2.4. Idolatria, pajés e caciques: a construção do "outro" como critério de intervenção	
missionária em Ruiz de Montoya.....	139
3.2.5. Idolatria, dever missionário e limitação do poder espiritual e temporal em Ruiz de	
Montoya .....	152
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>160</b>
<b>16. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>163</b>

## INTRODUÇÃO

A missão evangelizadora da Companhia de Jesus desenvolveu-se a partir de um fundamento teológico reconhecido no cristianismo: o mandato de Cristo conhecido como “Grande Comissão”. Presente nos evangelhos, esse preceito orienta os seguidores a “ir por todo o mundo e pregar o evangelho a toda criatura” (Mc 16, 15), estabelecendo o dever universal de anunciar a fé. O Evangelho de Mateus detalha os elementos centrais dessa incumbência ao instruir que se façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e ensinando-os a obedecer a tudo o que foi ordenado (Mt 28, 19-20). Foi a partir dessa base doutrinária que os jesuítas estruturaram sua atuação missionária, adaptando-a às realidades e desafios encontrados nas diferentes regiões em que atuaram.

No século XVI, em meio ao movimento de renovação interna da Igreja Católica, impulsionado pela Reforma Católica e consolidado pelas decisões do Concílio de Trento (1545–1563), foi fundada a Companhia de Jesus. Criada em 1540 por Inácio de Loyola, com aprovação do Papa Paulo III por meio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, a Ordem tinha como objetivo central a defesa e a propagação da fé cristã.<sup>1</sup> Embora compartilhasse com outras ordens religiosas, como Franciscanos, Dominicanos e Capuchinhos, o compromisso missionário, distinguiu-se pela adoção de um quarto voto, além da obediência, castidade e pobreza, que consistia em fidelidade direta ao Papa. Tal particularidade levou autores como Neves a descrevê-la como uma “vanguarda” da Reforma Católica, responsável por implementar, com especial rigor, as diretrizes pontifícias.<sup>2</sup>

Apesar da orientação para manter uma atuação uniforme, a Companhia de Jesus reunia membros com diferentes visões sobre a evangelização e sobre o papel da Ordem na sociedade. Alguns demonstravam obediência rigorosa às determinações da hierarquia eclesiástica e da Coroa, agindo como “escravos de Cristo e da Igreja”, expressão registrada em documentos da época para indicar entrega total à autoridade religiosa. Essa postura aparece nas Constituições da Ordem, que determinam:

---

<sup>1</sup> SÁNCHEZ, La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica, 2008, p. 181-229.

<sup>2</sup> NEVES, Jesuítas, 2000, p. 236

Para que em todas as coisas mais claramente se manifeste a verdade, e não haja motivo de queixa, seja declarado e confessado que não somente em coisas que pertencem ao divino culto e ao serviço das almas, mas também em todas as coisas exteriores e temporais a Companhia sempre teve e tem, como deve ter, uma grande obediência ao sumo pontífice, vicário de Cristo na terra, e assim tem vivido até agora.<sup>3</sup>

Tal obediência incluía, por um lado, a fidelidade ao Papa, expressa no quarto voto, e, por outro, a sujeição às determinações do monarca no contexto do Patronato Régio. Embora essas autoridades nem sempre estivessem plenamente alinhadas, ambas eram reconhecidas como legítimas pelos jesuítas, que frequentemente se viam diante do desafio de conciliar, ou mesmo administrar, as tensões entre elas. Acosta, ao refletir sobre essa relação, argumentava que ordens e determinações emanadas dessas instâncias deveriam ser acolhidas como expressão da vontade de Deus mediada por seus representantes na Terra.<sup>4</sup>

Entretanto, nem todos os membros partilhavam dessa visão de maneira uniforme. Alguns contestavam determinadas imposições do alto clero, chegando a abandonar a Ordem e sendo, por isso, considerados traidores. Entre esses, destaca-se Antônio Vieira, que em diversas ocasiões desafiou tanto a Inquisição quanto as autoridades coloniais, defendendo que suas ações em favor dos indígenas e dos negros escravizados estavam em conformidade com o Evangelho, mesmo quando contrariavam determinações das instâncias superiores.<sup>5</sup>

Esses exemplos revelam a diversidade de posturas dentro da Companhia de Jesus e evidenciam a necessidade de cautela ao interpretar sua atuação. Generalizar o trabalho missionário jesuítico como se fosse uniforme ignora a complexidade das trajetórias individuais e pode conduzir a leituras simplificadoras ou distorcidas dos registros históricos disponíveis.

Inserido no contexto da Reforma Católica e da expansão missionária da Companhia de Jesus, este estudo investiga como a noção de idolatria associada à ação demoníaca, central na teologia e na prática pastoral europeia dos séculos XVI e XVII, foi

---

<sup>3</sup> LOYOLA, Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, 2018, p. 70.

<sup>4</sup> ACOSTA, *Doctrina christiana y catecismo*, 1588, p. 102.

<sup>5</sup> SILVA, *Reduções jesuítico-guarani*, 1995, p. 214.

mobilizada para estruturar e orientar a evangelização de povos nativos nas Américas. Com base na história cultural das ideias e das práticas religiosas, analisam-se a obra e a atuação de dois missionários jesuítas: José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya, inseridos em contextos distintos de atuação, respectivamente em um espaço de centro vice-real e em uma região de fronteira missionária.

A pesquisa examina como a representação do indígena como idólatra, frequentemente associada à ação demoníaca e à ignorância religiosa, passou a orientar a definição de métodos pastorais e estratégias de evangelização. A análise parte do entendimento de que o mandato cristão de ensinar, batizar e conduzir à obediência foi transposto para um cenário de intensos contatos culturais, no qual categorias teológicas europeias precisaram ser ajustadas às realidades locais. Esse processo envolveu tanto regiões inseridas nos centros administrativos do poder colonial quanto áreas de fronteira, onde a prática missionária demandava maior sensibilidade para distinguir costumes considerados aceitáveis de práticas vistas como incompatíveis com a ortodoxia cristã. Essa dimensão, aqui apenas apresentada em linhas gerais, será desenvolvida nos próximos capítulos.

## **PROBLEMA**

O ponto de partida desta investigação é a dinâmica da evangelização conduzida pelos jesuítas entre o final do século XVI e o início do século XVII, período marcado pela consolidação da Reforma Católica e pela aplicação das diretrizes do Concílio de Trento nos territórios coloniais ibéricos. Inseridos no sistema do Patronato Régio, os missionários atuavam num cenário de encontro, por vezes cooperação, mas frequentemente conflito, entre a visão de mundo cristã europeia e a diversidade cultural dos povos nativos americanos.

Formula-se, nesse contexto, a seguinte questão central: nas metodologias de evangelização propostas por José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya, qual foi a relação entre a concepção de idolatria que cada um desenvolveu e a forma como estruturaram suas estratégias catequéticas? Em que medida essa concepção funcionou como motor do processo evangelizador, legitimando o proselitismo e moldando métodos

pastorais? Ou, ao contrário, teria permanecido como elemento predominantemente discursivo, com alcance limitado sobre as práticas missionárias efetivas?

A relevância do problema decorre do papel que a noção de idolatria desempenhou na primeira modernidade ibero-americana. Mais do que um conceito estritamente religioso, ela tornou-se um instrumento para interpretar, classificar e normatizar as práticas nativas. Associada a diferentes graus de ignorância e barbárie e influenciada por debates teológicos amplos, a idolatria passou a funcionar como critério para distinguir erros toleráveis de crenças consideradas perniciosas. Essa distinção legitimou níveis variados de intervenção missionária e estruturou parte importante do olhar jesuítico sobre as populações indígenas.

Parte-se da hipótese de que, apesar de diferenças contextuais e de estilo, tanto a formulação teórica de Acosta, marcada pela sistematização doutrinária em ambiente de centro, quanto a prática missionária de Montoya, moldada pela experiência de fronteira junto aos guaranis, aplicaram uma lógica convergente: a de “demonizar para evangelizar”. Ou seja, a construção do indígena como idólatra, submetido ao domínio demoníaco e associado a graus variados de ignorância, foi usada como instrumento para legitimar e impulsionar a ação missionária. De modo mais amplo, a investigação dialoga com uma questão transversal à historiografia: até que ponto, no horizonte jesuítico da época, era concebível uma evangelização que não passasse pela demonização das crenças indígenas?

Essa problemática orienta toda a investigação que se segue, examinada à luz de fontes primárias e de referenciais historiográficos que permitam compreender o papel desempenhado pela noção de idolatria nos discursos e práticas missionárias da Companhia de Jesus.

## **METODOLOGIA**

A investigação adota como referencial metodológico a história cultural das ideias e das práticas religiosas, buscando compreender como interpretações sobre idolatria, demônio e ignorância moldaram o método evangelizador jesuítico e sua relação com a alteridade indígena nos séculos XVI e XVII. Tal abordagem permite examinar a forma

como categorias teológicas e culturais foram transformadas, adaptadas e negociadas em contextos de contato intercultural, bem como como se articularam à construção da autoridade missionária.

A comparação entre Acosta e Montoya é utilizada não como um fim em si, mas como procedimento analítico que possibilita observar continuidades, deslocamentos e reapropriações de uma mesma matriz teológica em dois contextos distintos, o vice-reino do Peru, como centro político-elesiástico, e o Guairá, como espaço de fronteira missionária. Essa distinção, embora apenas indicada na introdução, será desenvolvida nos capítulos subsequentes.

O corpus documental primário reúne obras produzidas pelos próprios missionários no contexto da ação evangelizadora. No caso de José de Acosta, examinam-se *De Procuranda Indorum Salute* (1588) e *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). A primeira obra oferece diretrizes normativas para a conversão, permitindo identificar a concepção acosteana de idolatria, de disciplinamento e de catequese. A segunda articula observação empírica e juízo moral, classificando práticas e crenças indígenas segundo graus de civilidade e ignorância.

No caso de Antonio Ruiz de Montoya, analisam-se *Conquista espiritual* (1639), *Catecismo de la Lengua Guaraní* (1640) e *Vocabulario de la Lengua Guaraní* (1640). A *Conquista espiritual* registra o cotidiano das missões e os métodos de evangelização aplicados em região de fronteira; o *Catecismo* e o *Vocabulario* permitem reconstruir sua concepção de Deus, demônio, idolatria, feitiçaria, festividades e da figura do nativo, possibilitando confrontar formulação teórica e atuação prática. O recorte temporal estende-se de 1582–1583, período do Terceiro Concílio de Lima, ao intervalo de 1612–1639, que abrange a atuação de Montoya no Guairá. A distinção entre centro e fronteira, relevante nos debates historiográficos recentes, estrutura a comparação que esta dissertação propõe.

Embora fundamentada em fontes primárias jesuíticas, a pesquisa reconhece suas limitações, dado o caráter apologético, normativo e, por vezes, autocensurado desses documentos. Para mitigar tais restrições, recorre-se a bibliografia crítica diversificada, com autores como Cristina Pompa, Adone Agnolin, Carmen Bernand, Serge Gruzinski, Fernando Cervantes, Bartomeu Melià, Guillermo Wilde, Barbara Ganson, Alfredo Storck,

Ismael Jiménez Gómez e Gerardo Lara Cisneros, cujas abordagens distintas permitem confrontar e enriquecer as leituras das fontes.

Reconhece-se também que a centralidade atribuída a dois missionários limita a análise às suas perspectivas individuais. Embora enriquecedoras, tais narrativas não refletem a totalidade da experiência jesuítica nas Américas. Assim, esta pesquisa não pretende esgotar o tema, mas contribuir para uma compreensão mais matizada das relações entre idolatria, demonização e evangelização.

Ao final da introdução, é importante mencionar que, embora esta dissertação se apoie em referenciais historiográficos consolidados, será mobilizada ao final do capítulo analítico e retomada nas considerações finais, uma leitura complementar de caráter autoral, desenvolvida a partir das minhas pesquisas recentes e denominada ECOS. Essa proposta, que organiza a compreensão de processos humanos a partir das dimensões de essência, comunidade, organização e sociedade, é mobilizada aqui apenas como um exercício interpretativo que ajuda a pensar como determinados elementos simbólicos e narrativos se articularam no contexto da missão jesuítica. Seu uso não altera o método histórico adotado ao longo do trabalho, nem substitui os modelos de análise usuais, servindo apenas como uma reflexão final que busca iluminar, de outro ângulo, a forma como as missões construíram sentidos, vínculos e posições de autoridade no contato com as populações indígenas.

## CAPÍTULO I - DEMONIZANDO PARA EVANGELIZAR

O presente capítulo examina a formação e o desenvolvimento do conceito de idolatria no horizonte intelectual e religioso que moldou a atuação dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII. Trata-se de compreender como a tradição ocidental, desde suas matrizes clássicas até as formulações cristãs medievais e tridentinas, interpretou e combateu práticas religiosas classificadas como falsas ou desviantes, e de que forma esse conjunto de ideias foi posteriormente transportado para as Américas.

Este não é ainda o momento de analisar José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya. O objetivo, aqui, é construir o pano de fundo conceitual que permitirá, nos capítulos seguintes, entender como ambos se apoiaram nessas categorias, como as adaptaram e como as utilizaram para enquadrar a religiosidade indígena.

A partir dessa perspectiva, o capítulo aborda quatro eixos centrais:

1. A evolução do termo “superstição” na tradição europeia, desde seu uso nas fontes greco-romanas até sua reformulação no pensamento cristão, momento em que se consolida como uma categoria de distinção entre práticas religiosas legítimas e práticas consideradas desviantes.
2. A concepção cristã de idolatria, entendida tanto como erro doutrinal quanto como falha moral, e sua ligação com a ideia do demônio como agente ativo na manutenção do engano religioso.
3. As disputas em torno das imagens, suas funções admitidas e suas condenações, questão que ocupou grande parte do debate teológico e disciplinar desde a Antiguidade tardia até a cristandade medieval.
4. A forma como essas categorias — superstição, idolatria, demônio e imagem — foram transpostas ao contexto americano, servindo como instrumentos para classificar e desqualificar as crenças nativas e orientar a política missionária de combate às práticas consideradas idolátricas.

O capítulo estabelece, assim, o quadro intelectual a partir do qual será possível observar, nos capítulos posteriores, como Acosta e Montoya interpretaram e aplicaram esse legado. Ao delinear esse percurso, busca-se evidenciar não apenas a força dessa

tradição conceitual, mas também sua capacidade de orientar, limitar e justificar a ação missionária no encontro com os povos indígenas.

### 1.1. DEFINIÇÕES E EVOLUÇÃO DOS TERMOS SUPERSTIÇÃO E IDOLATRIA

A compreensão do conceito cristão de idolatria, tal como será trabalhado ao longo desta dissertação em sua formulação tridentina e jesuítica, exige antes um olhar atento para a categoria “superstição”. É a trajetória desse termo, desde o mundo greco-romano até a teologia medieval, que ajuda a desenhar as fronteiras entre o culto considerado legítimo e as práticas vistas como desviantes. Como sintetiza Fabián Campagne, *“La superstición, desde sus orígenes grecorromanos, fue definida como una desviación de la verdadera religión, un exceso o deformación del culto debido, que la teología cristiana heredó y reinterpretó como parte de su arsenal conceptual contra la idolatría y la acción demoníaca”*.<sup>6</sup>

Essa perspectiva indica que o conceito de superstição não é estático, mas resultado de um processo de reelaborações sucessivas, em que tradições greco-romanas e cristãs dialogaram, se tensionaram e, em certos momentos, se sobrepuseram. É justamente essa maleabilidade semântica que, nos séculos XVI e XVII, passou a ser mobilizada como base intelectual para que missionários, entre eles os jesuítas que atuaram nas Américas, articulassem a idolatria não apenas como erro teológico, mas também como problema moral e político a ser combatido. É a partir desse pano de fundo que, nos capítulos seguintes, será possível entender melhor os modos como Acosta e Montoya acionam essas categorias na definição do “outro” indígena.

#### 1.1.1. A Perspectiva Clássica da “Superstição”

O exame do termo “superstição” remonta às fontes literárias e filosóficas do mundo grego clássico, posteriormente retomadas pela tradição romana. Na Grécia, o

---

<sup>6</sup> CAMPAGNE, *Strix Hispánica*, 2011, p. 21.

vocábulo *deisidaimonía*, derivado de *deisidaimon*, designava aquele que “teme os daimones”, isto é, entidades sobrenaturais intermediárias, e não ainda o “demônio” no sentido estritamente cristão. Inicialmente, o termo podia ter um sentido neutro, associado ao temor ou respeito devido aos deuses, mas foi adquirindo conotação negativa a partir de autores como Teofrasto (372–287 a.C.), Menandro (342–291 a.C.), Plutarco (46–120 d.C.) e Luciano de Samósata (121–181 d.C.).<sup>7</sup> Plutarco, por exemplo, distingue a verdadeira piedade da superstição, afirmando que “o ateu parece não ter percepção do que é divino; o supersticioso, tê-la corrompida, e por isso se corrompe.”<sup>8</sup>

Nos séculos V e IV a.C., embora pouco empregado, o termo não passava despercebido, pois era amplamente aceita a ideia de que bênçãos e maldições provinham dos deuses, de modo que o agir humano poderia influenciar diretamente sua intervenção no mundo. Essa concepção motivou críticas filosóficas: o tratado hipocrático sobre a “doença sagrada” e Platão, na *República*,<sup>9</sup> censuravam o temor excessivo e irracional aos deuses e a tendência de culpá-los por eventos humanos, além de desaprovar sacrifícios, orações e rituais de purificação orientados exclusivamente à obtenção de favores divinos.

Luciano de Samósata e Plutarco aprofundaram o sentido negativo da *deisidaimonía*, afastando-se da noção inicial de um simples “temor aos daimones” para explorar suas implicações éticas e sociais.<sup>10</sup> Plutarco, por exemplo, diferenciava a verdadeira religião, fundada no respeito racional aos deuses, da superstição, que se caracterizaria pelo medo irracional e por práticas absurdas, nocivas tanto à moral quanto à razão.<sup>11</sup> Ambos também apontavam o ateísmo como extremo oposto da superstição: se o ateu nega a existência dos deuses, o supersticioso mantém com o divino uma relação distorcida e servil.

Esse debate no mundo greco-romano ecoaria na tradição latina. O conceito de *superstitio* abrange uma gama de significados, variando entre uma “ignorância

<sup>7</sup> BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions indo-europeennes*, 1969, p. 272-273.

<sup>8</sup> PLUTARCO, *De superstitione*, 1928, p. 440-441). PLUTARCO. *Moralia*, vol. VIII. Ed. e trad. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928, p. 440-441 (Loeb Classical Library, 427).

<sup>9</sup> BERNARD, *Sorciers Grecs*, 1991, p. 216.

<sup>10</sup> GONZÁLEZ, *Obras II*, 1988, p. 225.

<sup>11</sup> PLUTARCO, *fato e la superstizione*, 1993, p. 18-19.

patológica” e um quase “sinônimo de religião legítima”,<sup>12</sup> dependendo do autor e do contexto. Seu uso podia assumir conotação positiva ou negativa,<sup>13</sup> sobretudo quando aplicado a cultos tidos como bárbaros ou estrangeiros.<sup>14</sup> Autores como Plauto, Horácio, Virgílio, Tácito, Lucrécio e Plínio, o Velho, exploraram o termo em sentidos diversos, enquanto Sêneca o definiu de forma incisiva como *superstitio error insanus est*, “a superstição é um erro insano”.<sup>15</sup>

No pensamento de Cícero, o termo adquire contornos mais sistemáticos, especialmente nas obras *De Natura Deorum* e *De Divinatione*.<sup>16</sup> Conforme analisa Fabián Campagne, Cícero constrói três acepções distintas de *superstitio*, articuladas no diálogo entre personagens de diferentes correntes filosóficas, Velleio (epicurista), Lucílio Balbo e Quinto (estoicos) e Cotta, que expressa a posição do próprio autor. Para Cícero, a superstição constitui um temor infundado aos deuses, marcado pela multiplicação de fábulas e pela atribuição de causas divinas a fenômenos que poderiam ser explicados por ações humanas ou por forças naturais. Ao vinculá-la também aos cultos estrangeiros, o autor sustenta que combatê-la não enfraquece a religião, mas antes a purifica e a fortalece.<sup>17</sup>

Campagne resume da seguinte forma a leitura ciceroniana:

*La supersticio es para Cicerón una falta eminentemente intelectual. Supersticio es temor infundado a los dioses. Es también la multiplicación de fábulas pintorescas sobre las hazañas de héroes y dioses. Hasta aquí, Cotta/Cicerón concuerda con las posturas de sus interlocutores. Pero cuando habla a título personal, Cicerón agrega nuevos significados. Supersticio es la tendencia a multiplicar hasta el infinito el número de divinidades, hasta relacionarlas con las mínimas manifestaciones del mundo natural. Por último, supersticio es una comprensión errada del orden de causalidades existentes en el universo: adjudicar a los dioses fenómenos que pueden explicarse por la intervención humana, la casualidad o las fuerzas de la naturaleza. En todos los casos, la ignorancia es la principal responsable de la conducta supersticiosa. En Cicerón hallamos también rasgos de una utilización del término supersticio presente en otros autores latinos: su relación con los cultos extranjeros. En las creencias religiosas de egipcios, sirios y*

<sup>12</sup> ASKEVIS-LEHERPEUX, *La superstition*, 1988, p. 6.

<sup>13</sup> LEWIS, *A Latin Dictionary*, 1989, p. 1809.

<sup>14</sup> HARTOG, *Invenção do Bárbaro e o inventário do mundo*, 1999, p. 229-230.

<sup>15</sup> SÊNECA, Epístolas, 123, 16: "Superstitio error insanus est" (*apud*. LEWIS, 1989, p. 1809).

<sup>16</sup> ASKEVIS-LEHERPEUX, *La superstition*, 1988, p. 6.

<sup>17</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 43-53.

*griegos, Tulio encuentra ejemplos que ilustran las diferentes acepciones del término supersticio desarrolladas en sus diálogos. Finalmente, recalando el momento que la lucha contra la supersticio no debilita a la religión: la fortalece. Al igual que la deisidainionía de los griegos, el concepto de su interlocutor: la supersticion implica um temor infundado a los dioses.<sup>18</sup>*

Assim, para Cícero, *superstitio* é um temor infundado aos deuses, fruto de uma deficiência intelectual, marcada pela proliferação de fábulas sobre heróis e divindades. Inclui ainda a tendência de multiplicar deuses e interpretar de forma equivocada as relações de causa e efeito no universo, atribuindo a fenômenos naturais ou a acontecimentos humanos uma origem divina. A ignorância, nesse quadro, é a principal responsável pela conduta supersticiosa. O autor também vincula a *superstitio* aos cultos estrangeiros, como os de egípcios, sírios e gregos, reforçando que seu combate não enfraquece a religião, mas, ao contrário, contribui para purificá-la e fortalecê-la.

Em síntese, tanto a *deisidaimonía* grega quanto a *superstitio* latina expressam, na leitura dos autores clássicos, um temor considerado irracional aos deuses, associado a práticas vistas como excessivas, indevidas ou marcadas por ignorância. A trajetória desse conceito, do simples temor às divindades à noção de desvio em relação à “religião correta”, fornece o arcabouço a partir do qual o pensamento cristão formulará sua própria compreensão da superstição e, sobretudo, da idolatria. No cristianismo, como se verá adiante, esse desvio deixará de ser apenas um problema de medida ou de prudência e passará a ser pensado em termos de verdade revelada, erro e salvação.

### **1.1.2. O Entendimento de Superstição e Idolatria no Pensamento Cristão**

A compreensão da “superstição”, em suas diversas nuances, conforme explorado anteriormente, fornece o alicerce para analisar como a tradição cristã se apropriou e reinterpretou esses conceitos na formulação de sua própria doutrina sobre a idolatria. Longe de configurar ruptura completa, o modelo cristão absorveu elementos da herança clássica e bíblica, reelaborando-os à luz de seus dogmas e de sua concepção de verdade revelada. Esta seção examina, em primeiro lugar, a construção da noção de idolatria no

---

<sup>18</sup> CAMPAGNE, Homo catholicus, homo superstitiosus, 2002, p. 52-53.

Antigo e no Novo Testamentos e, em seguida, analisa as contribuições de autores como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, destacando como suas reflexões moldaram a visão da Igreja sobre a idolatria e consolidaram sua vinculação com a ação do demônio.

No que tange ao modelo cristão, Fabián Campagne identifica quatro aspectos centrais, sendo o primeiro deles o foco principal para este estudo, por sua relevância para a análise proposta.<sup>19</sup> Embora a idolatria seja abordada e reprovada em diversas religiões e também criticada por diferentes correntes filosóficas posteriores, como racionalismo, iluminismo e humanismo, este trabalho se concentra no entendimento presente na tradição religiosa abraâmica, especificamente no cristianismo latino, e em sua influência sobre o desenvolvimento da missão jesuítica espanhola nas Américas, entre os séculos XVI e XVII.

No Antigo Testamento, não há um termo único e estável para “idolatria”, mas um conjunto de vocábulos e imagens que convergem para a ideia de culto prestado a deuses estranhos ou personificados em objetos. Entre eles, destaca-se o substantivo masculino plural *תְּרַפִּים* (*terafim*), que as traduções bíblicas vertem de formas variadas, como “ídolos domésticos”, “ídolo doméstico” ou mesmo “*terafins*”. Embora a forma seja plural, em certos contextos o termo designa um objeto singular, o que reforça sua ambiguidade semântica. Alguns intérpretes relacionam *terafim* ao radical *רָפָא* (*rapha*, “curar”), sugerindo uma possível ligação com práticas de caráter terapêutico ou mágico.<sup>20</sup> Em vários textos, o uso de *terafim* aparece associado a práticas consideradas ilícitas ou idólatras, condenadas pela tradição profética como pecado, ainda que, em nível cotidiano, estivessem integradas à vida familiar e a formas de proteção doméstica.

Ao se analisar o conjunto das ocorrências do termo,<sup>21</sup> percebe-se que *terafim* é sempre associado a objetos, e não a pessoas, o que reforça a ideia de artefatos dotados de eficácia simbólica, muitas vezes representando em miniatura figuras divinas ou espirituais às quais se atribuía poder de cura, proteção ou orientação. Nesse sentido, a tradução “ídolos domésticos” revela-se adequada, pois remete a objetos utilizados em

---

<sup>19</sup> A saber, Modelo Cristiano de superstición: a) La definición teológico-filosófica; b) La definición ético-moral de superstición; c) La definición instrumental de superstición; d) Proyecciones actuales del modelo cristiano de superstición.

<sup>20</sup> BIBLEWORKS, 2023; BIBLE HUB, 2023.

<sup>21</sup> Gn 31, 19, 34, 35; Jz 17,5; Gn 18, 14, 17, 18,20; 1 Sm 15,23; 1Sm 19,13, 16; 2 Rs 23,24; Ez 21,21; Os 3,4; Zc 10,2;

contexto familiar,<sup>22</sup> que se situam na fronteira entre a devoção legítima e o culto ilícito, frequentemente denunciados pelos profetas como sinais de infidelidade a Javé.

No Novo Testamento, o termo grego *εἰδωλολατρεία* (*eidololatreía*), substantivo feminino, surge para designar o “serviço” ou “culto” (*latreia*) prestado a uma “imagem” (*eidolon*) de um falso deus. Embora apareça em poucos textos,<sup>23</sup> o vocábulo condensa em uma única palavra a noção de adoração prestada a imagens de deuses que não o Deus de Israel, articulando, de modo sintético, os elementos de culto, imagem e falsidade. Comparativamente ao Antigo Testamento, em que o tema é recorrente, a idolatria recebe menos ênfase no Novo Testamento; ainda assim, permanece associada à ruptura da aliança e à oposição à vontade divina.

No desenvolvimento do pensamento cristão, a análise dos paradigmas e fundamentos da idolatria torna imprescindível a consideração das ideias dos primeiros Padres da Igreja. Entre eles, destaca-se Agostinho de Hipona, pagão convertido ao cristianismo aos 32 anos, que se tornou um dos autores centrais na elaboração de uma abordagem teológica mais ampla sobre o tema.<sup>24</sup> Reconhecido por Jerônimo, em 404 d.C., como teólogo e filósofo responsável por “restabelecer a fé cristã”,<sup>25</sup> Agostinho contribuiu significativamente para a compreensão da idolatria ao incluí-la como uma das formas de superstição, unificando-a sob o termo *superstitio*, entendido como “práticas de ordem cultural com outros excessos e práticas não culturais”.

Ao contrário de Cícero,<sup>26</sup> que restringia a “superstição” à dimensão explícita de deuses e cultos, Agostinho a define como “tudo aquilo que os homens instituíram para fazer e adorar ídolos, ou para dar culto a uma criatura, ou a uma parte da criação, como

---

<sup>22</sup> *O Antigo Testamento*, 2005, p. 72-73. ao abordar o assunto, propõe uma interpretação anacrônica do Antigo Testamento, mais preocupado em representar um sentido genérico de uma característica psíquica do ser humano, sem se deter em contextos ou particularidades, comenta: “Um ídolo representa o objeto central da paixão humana: o desejo de retornar ao solo materno, o desejo de possessão, poder, fama etc. A paixão representada pelo ídolo é, ao mesmo tempo, o valor supremo dentro do sistema de valores humano. [...] Talvez seja suficiente afirmar que a história até o presente é basicamente a história do culto a ídolos, desde os ídolos primitivos de argila e madeira até os modernos ídolos do estado, produção e consumo - santificados pela bênção de um Deus idolatrado.”

<sup>23</sup> 1 Cr 10,14; Gl 5,20; Cl 3,5; 1 Pe 4, 3.

<sup>24</sup> Sermão 116: “Eu era um pagão, adorava deuses falsos, vivia nas trevas da ignorância e do erro. Mas a misericórdia de Deus me tocou, me iluminou com a luz da verdade e me converteu ao cristianismo (apud., MIGNE, 1844-1864)

<sup>25</sup> MIGNE, *Patrologia Latina*, 1844-1864, v. 22, col. 943.

<sup>26</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 53.

se fosse Deus”. A idolatria é, assim, a forma mais evidente de superstição porque transfere ao criado o amor e a honra devidos ao Criador. Essa ampliação permite que, no horizonte agostiniano, tanto práticas cultuais (voltadas a falsos deuses) quanto não cultuais (como certas observâncias, amuletos e ritos) sejam interpretadas como desvios na relação com o divino.

Agostinho reconhece quatro modos principais de superstição, que representam desvios da verdadeira relação com Deus e, ao mesmo tempo, evidenciam a possibilidade de excessos no culto ao próprio Deus verdadeiro.<sup>27</sup> O primeiro é a idolatria, isto é, a adoração ou culto a ídolos, imagens ou outras entidades que não o Deus verdadeiro, envolvendo um ato explícito de culto indevido. O segundo é a adivinhação, que engloba práticas destinadas a obter conhecimento do futuro ou da vontade divina por meios considerados ilegítimos, como consulta a oráculos, interpretação de presságios ou necromancia, por desviarem a confiança da providência divina. O terceiro diz respeito aos amuletos, objetos aos quais se atribui poder mágico de proteção ou cura, cuja crítica se fundamenta na crença de que tais objetos teriam, em si mesmos, capacidade de influenciar a realidade. Por fim, as “vãs observâncias” abrangem uma variedade de práticas e rituais que, embora não necessariamente direcionados a falsos deuses, são considerados supersticiosos por se basearem em crenças infundadas ou em compreensão errônea da causalidade. Em todos esses casos, Agostinho enfatiza que a eficácia suposta não decorre de uma relação causal real, mas de uma relação simbólica ou semântica, fundada no significado atribuído aos sinais.<sup>28</sup>

No pensamento cristão tardo-antigo, especialmente em Santo Agostinho, a superstição não é compreendida como simples erro intelectual ou prática religiosa alternativa, mas como uma forma específica de relação com o invisível, fundada em um pacto comunicativo com forças demoníacas. Em *De doctrina christiana*, Agostinho sustenta que toda superstição opera por meio de *signa data*, isto é, signos instituídos deliberadamente pelos homens, palavras, ritos, gestos, objetos, com a finalidade de produzir efeitos por intermédio de entidades espirituais. Quando esses signos não são ordenados a Deus, estabelecem uma forma de comércio ilícito com os demônios,

---

<sup>27</sup> "Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicuti Deum creaturam partemve ullam creaturae" (AGOSTINHO, 1965, p. 150-151).

<sup>28</sup>DAXELMÜLLER, Historia social de la magia, 1997, p. 52-53.

configurando aquilo que a tradição interpretativa denomina *pactum signorum*.<sup>29</sup> Como afirma o autor, “toda superstição consiste em sinais instituídos pelos homens para manter comércio com os demônios”. A idolatria, nesse enquadramento, deixa de ser apenas um culto equivocado e passa a ser interpretada como um sistema ativo de mediação demoníaca, no qual os ritos não apenas expressam crenças falsas, mas produzem uma sujeição espiritual objetiva. Essa concepção fornecerá a base teológica para que, nos séculos seguintes, práticas religiosas não cristãs sejam lidas como efeitos de uma ação demoníaca organizada, legitimando a demonização das religiões indígenas no contexto missionário moderno.<sup>30</sup>

Campagne observa que a especificidade da idolatria, em Agostinho, está no seu caráter explicitamente cultual, enquanto as demais formas de superstição podem operar em níveis mais difusos da experiência religiosa.<sup>31</sup> Essa interpretação abrangente exerceu forte influência sobre a sistematização posterior da doutrina cristã, especialmente na obra de Tomás de Aquino, cuja *Summa Theologica*,<sup>32</sup> se tornaria referência central no pensamento católico.

No século XIII, Tomás de Aquino retoma e sistematiza a discussão sobre superstição,<sup>33</sup> indo além de listas de práticas ilícitas. Na *Summa Theologica*, apresenta a superstição como vício “oposto à religião por excesso, não porque dê a Deus mais culto do que a verdadeira religião, mas porque oferece culto divino a quem não deve, ou do modo como não deve”, caracterizando-a ainda como “culto indevido ao verdadeiro Deus”.<sup>34</sup> Essa fórmula, que pode causar estranhamento à primeira leitura, não exclui o culto a falsos deuses; antes, distingue duas situações: o culto prestado indevidamente ao Deus verdadeiro (por forma, intenção ou meio inadequados) e o culto prestado a quem não é Deus. A idolatria, nessa perspectiva, é uma espécie dentro do gênero “superstição”: é superstição quando se presta culto ao Deus verdadeiro de modo indevido, e é idolatria, em sentido estrito, quando se presta culto divino a realidades criadas ou a falsos deuses.

<sup>29</sup> AGNOLIN, Jesuítas e selvagens, 2007, p. 97–101.

<sup>30</sup> AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, II, 23, p. 95.

<sup>31</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 57.

<sup>32</sup> DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Edições Loyola, 2001

<sup>33</sup> SCHMITT, *Historia de la superstición*, 1992, p. 27–46.

<sup>34</sup> DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Edições Loyola, 2001

A classificação de Aquino, embora semelhante à de Agostinho, aprofunda a análise ao dividir a superstição em quatro categorias: “superstição do culto indevido ao verdadeiro Deus”, “superstição da idolatria”, “superstição das adivinhações” e “superstição das observâncias”.<sup>35</sup> Ao tratar da idolatria, Tomás de Aquino recorre à filosofia aristotélica para refinar as ideias patrísticas e articular mais claramente as fronteiras entre religião legítima e seu desvio. Nesse processo, vincula superstição à impiedade e à irreligiosidade, aprofundando a análise da fronteira entre religião e ausência de religião, e amplia a classificação agostiniana de práticas cultuais e não cultuais, introduzindo a ideia de que os vícios opostos à religião derivam do excesso em relação ao “*exceso del justo medio*”.<sup>36</sup>

Tomás de Aquino identifica, ainda, três modos de manifestação idólatra: a crença de que certas pessoas são deuses e, portanto, podem receber culto por meio de suas imagens; a ideia panteísta segundo a qual o mundo seria Deus, por conter uma espécie de alma divina que o governa; e uma perspectiva próxima do platonismo, em que um artífice supremo do mundo é seguido por entidades celestiais (anjos) e pelo diabo, concebido como criatura racional caída. Nessa última configuração, o demônio deixa de ser apenas um “falso deus” entre outros para se tornar o principal antagonista do Deus verdadeiro, aquele que procura desviar o culto que lhe é devido. A possibilidade de os homens, por mérito de suas virtudes ou por engano, serem admitidos na “sociedade dos deuses ou dos demônios” mostra como, na teologia tomista, a idolatria passa a ser pensada também em termos de aliança ou pacto com o demônio, e não apenas como erro conceitual sobre o divino.<sup>37</sup>

Ainda na *Summa*, Aquino apresenta a idolatria como antagônica à *latría*, isto é, à adoração devida exclusivamente ao Deus verdadeiro, reafirmando a ideia de que a idolatria é pecado de máxima gravidade. Divide-a em duas classes: a primeira confere honra divina a quem não a merece, introduzindo “um novo deus no mundo com menoscabo da autoridade divina”; a segunda admite atenuantes, como a ignorância, distinguindo entre os que adulteram conscientemente a fé recebida e os que pecam por

<sup>35</sup>SCHMITT, *Historia de la superstición*, 1992, p. 27-46.

<sup>36</sup>CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 66.

<sup>37</sup>AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, 2001, I-II, Q. 94, a. 1.

desconhecimento.<sup>38</sup> Ao tratar do vínculo entre idolatria e demônio, Aquino desenvolve a noção de pacto tácito (quando a ação humana, ainda que não dirigida explicitamente ao demônio, supõe sua intervenção) e de pacto expresse (quando há intenção de obter sua colaboração). Esses elementos, posteriormente, serão fundamentais para a construção da demonologia escolástica.<sup>39</sup>

No interior da teologia moral escolástica e pós-tridentina, a ignorância não era compreendida como simples ausência de conhecimento, mas como uma categoria teológico-moral decisiva para a avaliação da culpa. Desde Tomás de Aquino, distinguia-se entre a ignorância que exclui a voluntariedade do ato e aquela que, sendo vencível, não exime plenamente da responsabilidade moral. Assim, embora o erro religioso pudesse subsistir no plano da prática, sua imputação dependia do grau de conhecimento e da capacidade do agente em discernir a verdade revelada.<sup>40</sup>

Essa distinção teve implicações diretas na compreensão da idolatria. A teologia moderna reconhecia que o culto prestado a falsos deuses ou a imagens poderia configurar idolatria material sem, contudo, implicar necessariamente idolatria formal, isto é, pecado cometido com plena consciência e intenção. Autores como Francisco Suárez afirmavam que, onde falta o conhecimento da malícia do ato, especialmente entre povos afastados da revelação cristã, o erro religioso deve ser interpretado à luz da ignorância invencível, o que não elimina a necessidade de correção, mas redefine sua natureza pastoral.<sup>41</sup>

A ignorância, portanto, não operava como absolvição do erro, mas como princípio organizador da ação evangelizadora. Manuais pastorais e textos catequéticos dos séculos XVI e XVII insistiam que práticas idolátricas persistiam não por malícia deliberada, mas por deficiência de instrução, exigindo uma pedagogia gradual, fundada na catequese, na repetição e na vigilância contínua. Nesse horizonte, a missão se justificava menos como repressão imediata e mais como empreendimento pedagógico destinado a conduzir progressivamente os gentios ao conhecimento da verdade cristã.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, 2001, II-II, Q. 94, a. 2.

<sup>39</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002. p. 69-70.

<sup>40</sup> AQUINO, *Summa Theologica* e, I-II, q. 76, a. 1-3.

<sup>41</sup> SUÁREZ, *De superstitione*, 1629, lib. I, cap. 3-4.

<sup>42</sup> AZPILCUETA, *Manual de confesores y penitentes*, 1556, cap. 12-14

No século XIV, Nicolau Eymerich escreve, em 1376, um manual para inquisidores, fundamentado nos postulados agostinianos e tomistas, bem como nas *Siete Partidas* de Afonso X.<sup>43</sup> Eymerich distingue três tipos de seguidores do diabo: aqueles que lhe prestam culto de *latría*; aqueles que, misturando nomes de demônios e de santos, se aproximam de um culto de *dulía* e *hiperdulía* desviado;<sup>44</sup> e aqueles que o invocam diretamente mediante desenhos, figuras mágicas e ritos.<sup>45</sup> Embora seu foco não seja propriamente teológico, o manual traduz para o plano jurídico-pastoral a distinção tomista entre culto devido a Deus, culto indevido e culto demoníaco, fornecendo uma ferramenta pragmática para a ação dos inquisidores contra práticas percebidas como crimes contra a fé.<sup>46</sup>

A concepção de pacto tácito e expresso com o demônio, formulada por Tomás de Aquino, é retomada e aprofundada por autores dos séculos XV e XVI, como Jean Gerson (*Tractatus de superstitionibus*), Martín del Ríó (*Disquisitionum Magicarum Libri Sex*) e Martín Azpilcueta (*Manual de confesores y penitentes*).<sup>47</sup> Esses autores refinam as distinções teóricas anteriores, transformando-as em orientações práticas para que confesores e inquisidores possam identificar, classificar e tratar diferentes formas de superstição e envolvimento com o demoníaco, seja no confessionário, seja em processos formais. A demonologia deixa, assim, de ser apenas um capítulo da teologia e se converte em gramática de governo espiritual e social.

---

<sup>43</sup> ALFONSO, *Las Siete Partidas*, 2004.

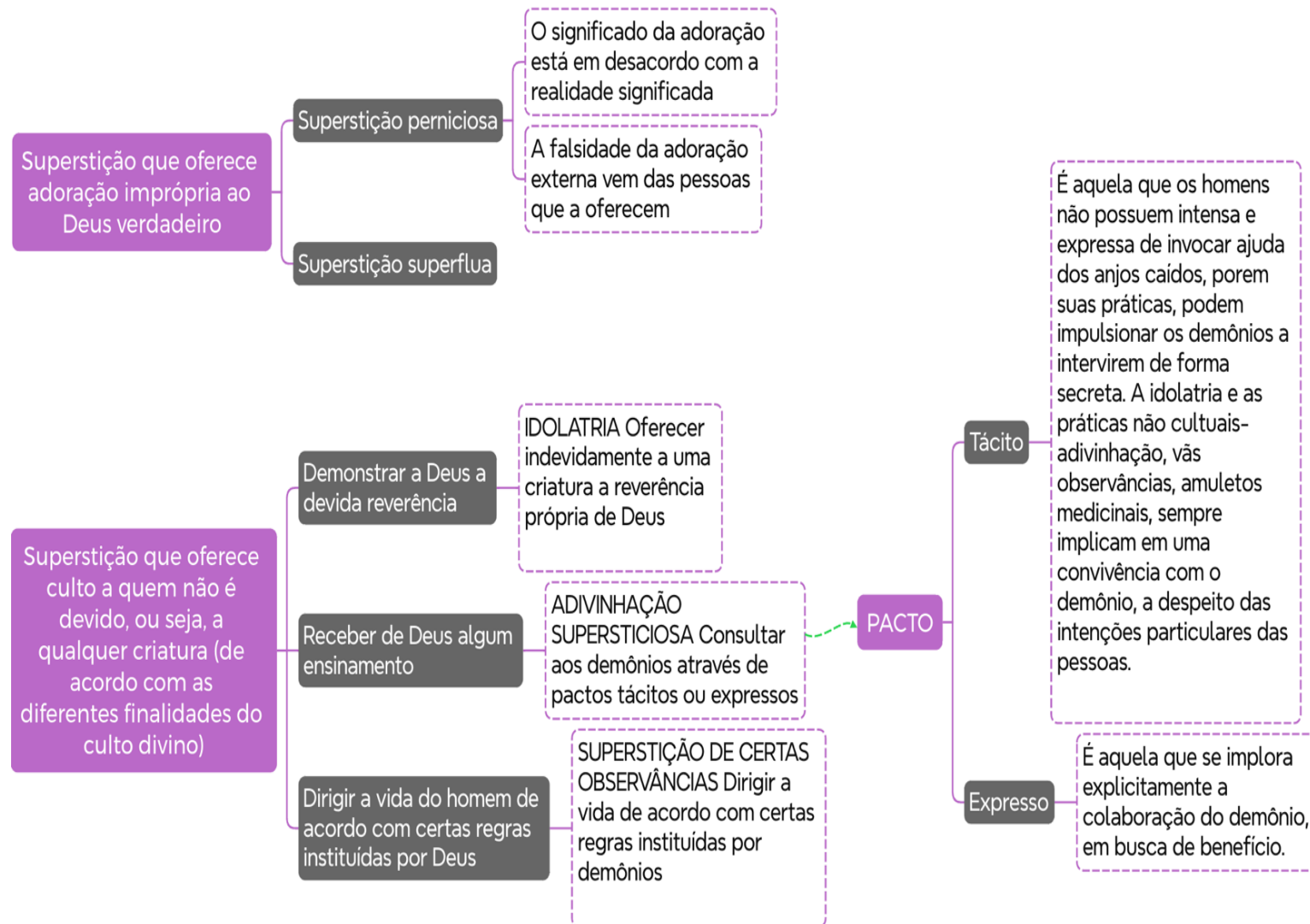
<sup>44</sup> Esses termos se referem as partes dos quatro graus de honra- Latría: Adoração a Deus, Hiperdulía: honra dada a virgem Maria; Protodulía: honra dada a São José, pai nutrício de Jesus; Dulía: honra dada aos santos. Aquino (2001, II-II, q. 103, a. 4).

<sup>45</sup> EYMERICH, *Manual dos Inquisidores*, 1993. p.99.

<sup>46</sup> EYMERICH, *Manual dos Inquisidores*, 1993. p.99.

<sup>47</sup> AZPILCUETA. *Manual de confesores y penitentes*, 1556, p. 49.

**Figura 1:** Classificação de “superstição” segundo a *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino.



Fonte: Modificado de Campagne (2002, p. 67)

Ainda no horizonte medieval, mas a partir de uma outra tradição religiosa, o judeu Moses ben Maimón (Maimônides), no século XII, busca conciliar a fé judaica com a filosofia aristotélica. Em sua obra, a idolatria é elucidada como problema de representação: consiste em tomar algo que não é Deus como se fosse Deus, adorando e reverenciando aquilo que é apenas criatura.<sup>48</sup> Maimônides insiste no caráter incorpóreo de Deus e na impossibilidade de representá-lo em formas ou figuras, o que o leva a condenar qualquer imagem que pretenda “fixar” o divino.<sup>49</sup> Halbertal e Margalit chamam atenção para o fato de que a teologia medieval cristã não se configurava como sistema fechado, mas dialogava com tradições judaica e islâmica,<sup>50</sup> apropriando-se de problemas e argumentos formulados nesses outros horizontes. Essa circulação de conceitos contribuiu para que as reflexões cristãs sobre idolatria, imagens e representação fossem formuladas em interlocução com debates mais amplos no Mediterrâneo medieval.<sup>51</sup>

Na passagem aos séculos XVI e XVII, Campagne destaca o papel do jesuíta espanhol Francisco Suárez, cuja reflexão sobre a superstição, no tratado *De superstitione*, integra a monumental *De virtute et statu religionis* e é frequentemente apresentada como um dos últimos grandes esforços de síntese da escolástica cristã sobre o tema.<sup>52</sup> Suárez define a superstição como “*vitium religioni Dei contrarium*”, enfatizando que o desvio se dá por excesso ou por deslocamento do culto, e não apenas por sua ausência. Assim como Aquino, distingue entre pactos expresso e tácito com o demônio, mas insiste em que, mesmo quando não há intenção explícita de invocá-lo, certas práticas podem ser interpretadas como ocasião para sua intervenção, dada a forma como se inserem em sistemas simbólicos considerados perigosos.<sup>53</sup>

Suárez propõe ainda uma releitura da classificação tradicional da superstição. Mantém a distinção entre *superstitio in cultu veri Dei* e *superstitio in cultu falsi Dei*, mas subdivide a primeira em “superstição perniciosa” (quando o culto a Deus se corrompe

---

<sup>48</sup> Esse autor se faz importante, pois suas obras foram traduzidas para o latim desde a Idade Média, o que nos leva a crer que já eram lidas e importantes, desde aquela época.

<sup>49</sup> MAIMONIDES, *Guia dos Perplexos*, 2008, p. 27,28.

<sup>50</sup> HALBERTAL e MARGALIT, Avishai. *Idolatry.*, 1992, p. 15

<sup>51</sup> HALBERTAL e MARGALIT, Avishai. *Idolatry.*, 1992, p. 10

<sup>52</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 73

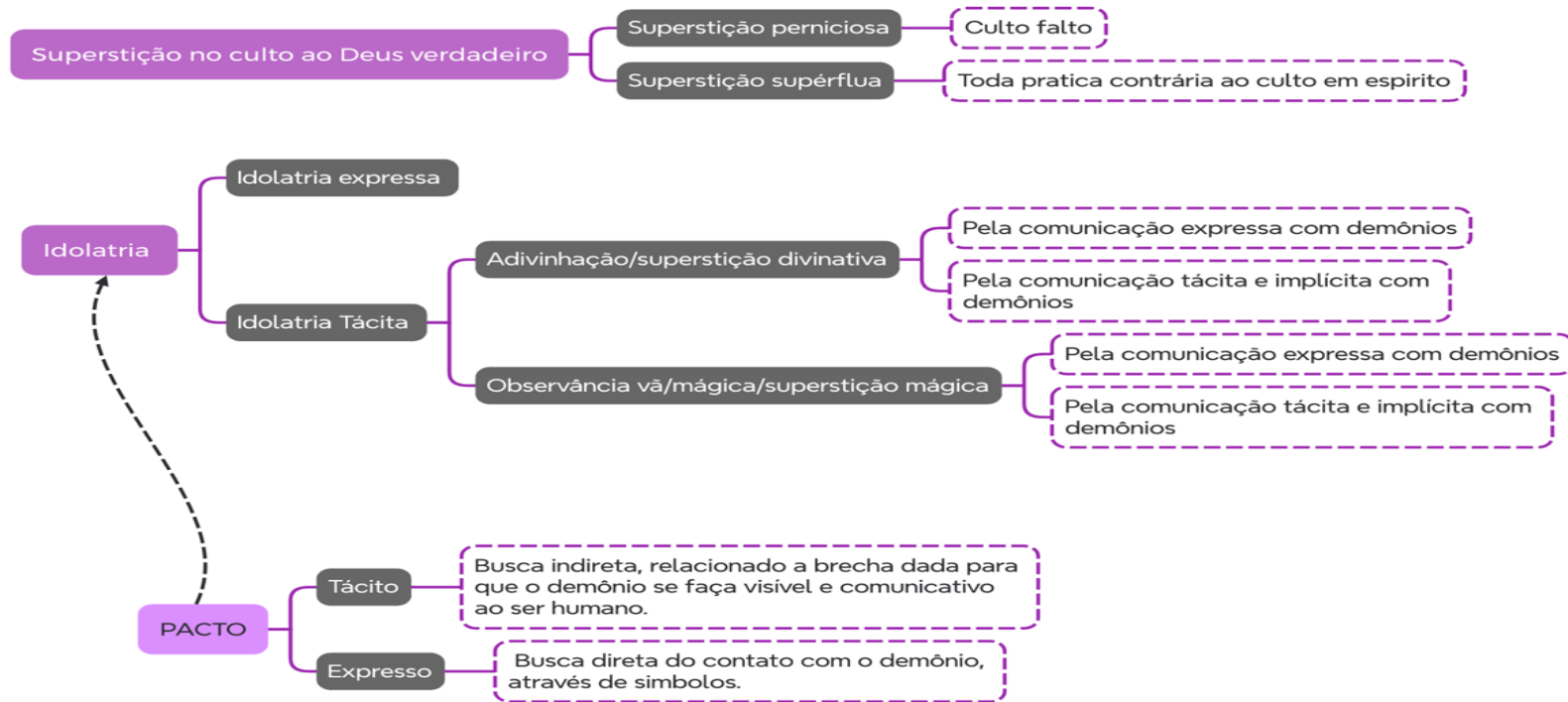
<sup>53</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 74.

em práticas falsas ou nocivas) e “superstição supérflua” (práticas exteriores excessivas, que não correspondem ao culto “em espírito”). A segunda categoria corresponde ao culto prestado a falsos deuses e, nesse sentido, mais diretamente como idolatria. Em Suárez, portanto, tanto a corrupção do culto verdadeiro quanto a de falsos deuses podem ser compreendidas como idolatria: a primeira em sentido mais amplo, a segunda em sentido estrito.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> CAMPAGNE, *Homo catholicus, homo superstitiosus*, 2002, p. 75.

**Figura 2:** Classificação das “superstições” segundo *De Religione* de Francisco Suárez (*liber II, tractatus tertius: "De superstitione et variis modis eius"*)



Fonte: Modificado de Campagne (2002, p. 76)

As obras de Agostinho e de Tomás de Aquino consolidaram a compreensão cristã de superstição e idolatria que orientou a Igreja na Idade Média e no período tridentino.<sup>55</sup> Francisco Suárez, no início do século XVII, retoma e sistematiza essas formulações em chave barroca, oferecendo uma elaboração particularmente minuciosa das categorias de superstição, idolatria e pacto demoníaco. Embora sua reflexão seja relevante para entender a longa duração da tradição escolástica, ela não constitui, em sentido estrito, o fundamento imediato das disposições missionárias jesuítas anteriores. Sua possível repercussão na produção de autores como Antonio Ruiz de Montoya, contemporâneo de sua obra, permanece uma hipótese sugestiva, mas que exige investigação específica.

### **1.1.3. A Reconfiguração da Idolatria na Primeira Modernidade: Reforma, Trento e Vigilância do Erro**

A passagem da Idade Média para a Primeira Modernidade produziu uma profunda reconfiguração da compreensão de idolatria no cristianismo ocidental. A Reforma protestante, ao denunciar práticas católicas como culto às imagens, relíquias e sacramentais, deslocou a acusação de idolatria para dentro da própria cristandade. Martinho Lutero afirmava que tais práticas eram sinais de “corrupção da verdadeira fé”, associando-as a um desvio estrutural do cristianismo institucional<sup>56</sup> A idolatria deixava, assim, de ser um problema exclusivamente “pagão” e se tornava um instrumento de disputa entre cristãos.

Entre calvinistas e reformados suíços, a iconoclastia adquiriu caráter programático. Para estes grupos, a presença de imagens constituía perigo constante de desvio doutrinal, o que levou a campanhas de destruição sistemática de ícones e altares. Como observa Carlo Ginzburg, na teologia reformada “a idolatria funcionava como elo entre superstição popular e corrupção institucional”.<sup>57</sup> Essa crítica deslocava a atenção para o combate à materialidade do culto, concebida como fonte de erro.

---

<sup>55</sup> A partir deste momento, passo a utilizar a palavra superstição sem as aspas, por entender ter encontrado um significado do termo, satisfatório e adequado para a pesquisa.

<sup>56</sup> MACCULLOCH, A Reforma: a casa dividida da Europa, 2017, p. 143.

<sup>57</sup> GINZBURG, Mitos, emblemas, sinais, 1989, p. 57.

Carlos Eire demonstra que, nesse contexto, a imagem passou a ser concebida como obstáculo à verdadeira devoção. Segundo ele, os reformados partiam da premissa de que “onde há imagem, há risco de idolatria.”<sup>58</sup> Essa postura implicava não apenas rejeição pedagógica ao uso de imagens, mas uma hermenêutica de suspeita que reinterpretava qualquer objeto visível como potencial foco de desvio espiritual.

A disputa iconográfica provocada pela Reforma fez com que católicos também revisassem suas práticas. Como observa MacCulloch, a crise levou cada tradição cristã a afirmar sua própria definição de ortodoxia, iniciando um processo de “disputa pública inédita sobre o que constitui verdadeira religião”<sup>59</sup>. Esse ambiente estimulou a formação de identidades confessionais rígidas e uma crescente vigilância sobre as fronteiras da fé.

O Concílio de Trento (1545–1563) surgiu como resposta direta a esse confronto. John O’Malley explica que Trento reafirmou o valor das imagens, mas estabeleceu normas rígidas para seu uso devocional, buscando evitar abusos que pudessem ser interpretados como idolatria. A Igreja defendia que a veneração (*dulia*) não recaí sobre o objeto material, mas sobre a figura representada, distinção rejeitada pelos protestantes, que viam nela mera sofística.<sup>60</sup>

Essa tensão remodelou o tratamento eclesiástico do “erro”. A Reforma obrigou católicos a reforçar mecanismos de controle doutrinal e disciplinar. Ronald Rittgers mostra que teólogos luteranos insistiam que “qualquer desordem no imaginário religioso podia abrir espaço para o erro e para a atuação demoníaca”.<sup>61</sup> Esse raciocínio, embora distinto nas motivações, aproximava protestantes e católicos ao transformar a religião em campo sensível à vigilância permanente.

No contexto católico, esse combate se expressou em manuais de confissão e instrumentos de disciplina pastoral. O Manual de confessores de Martín Azpilcueta determinava que sacerdotes distinguissem entre ignorância simples e ignorância culpável, identificando práticas mágicas, superstições e abusos devocionais que

---

<sup>58</sup> EIRE, *War Against the Idols*, 1986, p. 19.

<sup>59</sup> MACCULLOCH, *A Reforma: a casa dividida da Europa*, 2017, p. 162.

<sup>60</sup> O’MALLEY, *Trent: What Happened at the Council*, 2013, p. 234.

<sup>61</sup> RITTGERS, *The Reformation of the Keys*, 2012, p. 87.

pudessem indicar cumplicidade com o demônio.<sup>62</sup> Essa lógica classificatória influenciaria diretamente a maneira como missionários avaliariam as religiões indígenas.

A sistematização escolástica da idolatria e da superstição foi retomada em chave pós-tridentina. Francisco Suárez afirma que a superstição é um “vício contrário à religião”, capaz de se manifestar tanto no culto ao Deus verdadeiro quanto na adoração de falsos deuses.<sup>63</sup> Esse entendimento reforçou a ideia de que erros devocionais internos eram tão graves quanto desvios externos, uma matriz decisiva para o olhar colonial.

Esse processo de redefinição europeia da idolatria também produziu um modo particular de enxergar o “outro”. Serge Gruzinski afirma que “as guerras de imagens na Europa prepararam o terreno para as guerras de imagens na América”.<sup>64</sup> A desconfiança protestante do visível e a defesa católica regulada das imagens geraram dois modelos irreconciliáveis de relação com o sagrado, e ambos seriam projetados sobre as culturas indígenas.<sup>65</sup>

Bernand e Gruzinski enfatizam que “a idolatria americana foi pensada a partir de categorias europeias preexistentes, elaboradas no combate interno contra a heresia e as superstições populares”.<sup>66</sup> Dessa forma, o olhar missionário não emergia de um encontro neutro, mas de um repertório previamente saturado pelas disputas confessionais e pela necessidade de distinguir erro tolerável de erro demoníaco.

O clima de suspeita que atravessou a Europa do século XVI impactou diretamente a leitura das práticas indígenas. Em *La colonisation de l'imaginaire*, Gruzinski mostra que o europeu “passou a ler o mundo segundo uma grelha religiosa que identificava desvios, erros e sinais do demônio com enorme rapidez”.<sup>67</sup> A idolatria deixou de ser mera divergência religiosa e passou a ser vista como risco social, político e espiritual.

Essa sensibilidade ao erro decorreu daquilo que Michel de Certeau denomina “inversão do pensável”. A Reforma rompeu a unidade simbólica da cristandade, fazendo com que a Igreja tivesse de “vigiar, corrigir e disciplinar crenças desviantes”.<sup>68</sup> O “outro”,

---

<sup>62</sup> AZPILCUETA, Manual de confesores y penitentes, 1556, p. 122

<sup>63</sup> SUÁREZ, *De superstitione*, 1629, p. 314.

<sup>64</sup> GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire*, 1988, p. 29.

<sup>65</sup> GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire*, 1988, p. 45.

<sup>66</sup> BERNAND; GRUZINSKI, *De la idolatria*, 1992, p. 17.

<sup>67</sup> GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire*, 1988, p. 47.

<sup>68</sup> CERTEAU. *A Escrita da História*, 1982, p. 215.

seja o dissidente europeu ou o indígena americano, era percebido menos como diferença e mais como sintoma de desvio.

Carlo Ginzburg complementa esse quadro ao mostrar que a Igreja medieval e moderna havia desenvolvido um “sistema de leitura dos sinais do desvio”, que funcionava como instrumento de vigilância moral e religiosa.<sup>69</sup> Esse paradigma indiciário permitia que missionários interpretassem iconografias indígenas, objetos rituais, máscaras e miniaturas como potenciais indícios de erro ou pacto tácito com o demônio.

A partir dessa matriz, iconografia e ritual não podiam ser avaliados como sistemas de crença autônomos, mas eram automaticamente traduzidos para categorias europeias de ortodoxia e erro. É nesse sentido que De la idolatría observa que “o século XVII reativou a literatura anti-idolátrica porque a Europa estava novamente em chamas religiosas”.<sup>70</sup> A América foi, assim, incorporada a uma disputa interna europeia, e não a um campo de observação neutra.

Essa transposição culminou naquilo que Pierre Duviols define como uma “filha bastarda da Inquisição europeia”: as campanhas de extirpação da idolatria<sup>71</sup> Embora adaptadas ao contexto colonial, essas campanhas compartilhavam a lógica de que práticas religiosas divergentes não eram apenas falsas, mas perigosas, potencialmente demoníacas, politicamente instáveis e moralmente corrosivas.

Assim, a Primeira Modernidade forjou o ambiente intelectual e emocional que moldaria o olhar dos missionários sobre a América. Quando jesuítas tridentinos se depararam com cosmologias indígenas, não o fizeram como analistas culturais, mas como agentes formados em um sistema de suspeita, vigilância e classificação do erro. A idolatria, nesse contexto, chegava ao Novo Mundo como uma categoria pronta, carregada de séculos de disputas internas da Europa, e é essa herança que permitirá compreender, nos capítulos seguintes, a forma como Acosta e Montoya reinterpretaram, mobilizaram e aplicaram essa gramática teológica na construção da alteridade indígena.

---

<sup>69</sup> GINZBURG, *Mitos, emblemas, sinais*, 1989, p. 34.

<sup>70</sup> AVILA; LÓPEZ, *Idolatría en el Manual de ministros de indios de Jacinto de la Serna*, 2008, p. 17.

<sup>71</sup> DUVIOLS. *Cultura andina e represión*, 1986, p. 89.

## **1.2. A idolatria como dispositivo de poder no projeto colonial ibérico**

A análise da idolatria e de sua influência na dinâmica da evangelização requer, antes de tudo, a compreensão do contexto histórico e cultural em que esse processo se desenvolveu. A Primeira Modernidade europeia foi marcada, ao mesmo tempo, pela expansão ultramarina, pelas disputas confessionais internas e pela intensificação de mecanismos de vigilância do erro religioso. Nesse cenário, a categoria de idolatria, reelaborada à luz das controvérsias teológicas e disciplinares dos séculos XVI e XVII, converteu-se em um instrumento decisivo para classificar crenças, ordenar populações e legitimar intervenções tanto no plano europeu quanto no colonial. Esta seção se dedica a contextualizar essa expansão e as relações estabelecidas entre o imaginário europeu e a realidade americana, examinando como o conceito de idolatria foi empregado como ferramenta de desqualificação das crenças nativas e de justificação da imposição de um novo sistema de fé.

### **1.2.1. Contextualização: Expansão, Inquisição e o Encontro Cultural**

A expansão marítima europeia e a colonização do continente americano constituem o pano de fundo indispensável para compreender a extirpação da idolatria e sua influência no método evangelizador espanhol dos séculos XVI e XVII. O encontro com o desconhecido no continente americano obrigou espanhóis e portugueses a recalibrar seu entendimento de mundo. O imaginário europeu, povoado por lendas sobre monstros, povos maravilhosos e terras distantes, chocou-se com uma realidade que muitos não hesitaram em associar ao paraíso ou a um Éden reencontrado. Pouco a pouco, contudo, essa leitura idílica foi substituída por uma interpretação mais ambivalente, que via na “nova terra” não apenas sinais da providência divina, mas também um campo de ação privilegiado do demônio.<sup>72</sup> Jean Delumeau sintetiza esse deslocamento ao destacar que os espanhóis “tiveram a convicção de tropeçar por toda

---

<sup>72</sup> HOLANDA, *Visões do paraíso*, 2000, p. 227.

parte, na América, no poder multiforme do Maligno”, sem perceber que era, em grande medida, “o seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios”.<sup>73</sup>

As missões, nesse contexto, representaram simultaneamente os interesses da Coroa e da Igreja, de forma que a colonização não se deu apenas como conquista de terras, mas também como tentativa de ordenar e dominar o imaginário nativo.<sup>74</sup> A religiosidade ameríndia passou a ser observada, descrita e classificada à luz de categorias europeias de erro, superstição e idolatria.<sup>75</sup> O conhecimento das práticas culturais locais não era neutro: funcionava como instrumento para sistematizá-las e combatê-las, distinguindo o que poderia ser “aproveitado” na catequese daquilo que deveria ser extirpado como idolátrico ou demoníaco.

Nesse processo, órgãos e dispositivos eclesiásticos diversos desempenharam papel central. Os concílios provinciais de Lima e do México, por exemplo, formularam normas para o trabalho missionário, classificando práticas tidas como heréticas ou supersticiosas e prescrevendo punições e estratégias pastorais. Em paralelo, a implantação dos tribunais do Santo Ofício em Lima (1570) e no México (1571) integrou o espaço americano à rede inquisitorial hispânica, reforçando a ideia de que a fé dos novos súditos, especialmente indígenas e convertidos recentes, deveria ser continuamente vigiada. Mesmo quando a Inquisição não atuava diretamente sobre populações indígenas, sua lógica de suspeita e correção do erro permeava o modo como o clero avaliava práticas religiosas “ambíguas”.

Como observa Cristina Pompa, o encontro entre a ontologia ocidental e as cosmologias nativas produziu uma verdadeira “dialética do encontro”, na qual práticas, símbolos e narrativas foram simultaneamente desestruturados e ressignificados. A autora enfatiza, contudo, que essa dialética não supõe simetria: o processo se insere em um quadro marcado por um profundo desequilíbrio de poder, no qual a gramática cristã da verdade e do erro se impôs como horizonte de interpretação. Os indígenas participaram ativamente da reconfiguração de ritos e significados, mas o faziam sob a

---

<sup>73</sup> DELUMEAU, *História do medo no Ocidente*, 1989, p. 389.

<sup>74</sup> BOXER, *A Igreja militante e a expansão ibérica*, 2007, p. 54-65.

<sup>75</sup> PORTUGAL, *A caça às bruxas andinas*, 2013, p. 1-7.

pressão de uma linguagem religiosa que organizava o mundo em termos de ortodoxia e idolatria.<sup>76</sup>

A união entre Coroa e Igreja Católica, consolidada pelo Padroado Régio desde o início do século XVI, conferiu aos monarcas hispânicos ampla ingerência em assuntos eclesiásticos, vinculando a expansão territorial à propagação da fé. Como destaca Rojas Donat, o empreendimento missionário era “ineludível” dentro daquela conjuntura: ainda que os interesses reais fossem, em grande parte, de ordem material, a conversão dos gentios aparecia como dimensão constitutiva do projeto imperial. A idolatria, nesse contexto, tornou-se categoria-chave para interpretar as religiosidades extraeuropeias, funcionando como ponto de interseção entre a missão espiritual e o ordenamento jurídico-político da monarquia.<sup>77</sup>

Em síntese, a expansão ultramarina, a ação inquisitorial e a aliança entre Coroa e Igreja moldaram um quadro em que a idolatria foi convertida em categoria fundamental para interpretar e controlar a religiosidade indígena. O encontro cultural entre europeus e ameríndios não se reduziu, entretanto, a uma dominação unilateral: produziu um processo de ressignificação recíproca, no qual práticas e símbolos foram apropriados, transformados e reclassificados sob a ótica cristã. Ao mesmo tempo, essa reclassificação instalou uma assimetria duradoura: o indígena passou a ser compreendido não apenas como sujeito a ser convertido, mas como “outro” radical marcado pela barbaridade e pela ação demoníaca, construção simbólica que será detalhada no próximo tópico.

### **1.2.2. A Construção do "Outro": Barbaridade, Alteridade, Outremização e Demonização**

A dinâmica da evangelização, assim como a colonização, não se limitou a um processo passivo em que os nativos simplesmente aceitaram a imposição de novas crenças e a reinterpretção de seus costumes. Os missionários, ao observarem costumes, rituais e sistemas de crença, selecionavam o que lhes parecia compatível com

---

<sup>76</sup> POMPA, *Religião como tradição*, 2003, p. 2.

<sup>77</sup> DONAT, *España y Portugal ante los otros*. Talcahuano, 2002, p.79.

o cristianismo e aquilo que classificavam como “idolátrico” ou “demoníaco”. Essa seletividade produziu representações oscilantes do neófito, ora figurado como “bom selvagem” passível de conversão, ora como “cão imundo” ou “bárbaro incorrigível”.<sup>78</sup> Tal oscilação é reveladora da construção da alteridade indígena, central para a compreensão dos métodos missionários.

Essa construção da alteridade assumiu forma paradoxal no próprio discurso evangelizador. Embora a missão se apresentasse como empresa de amor e salvação, as categorias acionadas, cego, bárbaro, idólatra, amparavam práticas de repressão e controle daqueles que resistiam ou reinterpretavam a fé cristã. Pompa observa que muitas narrativas de missionários funcionam como “viagens em busca do Eu”, nas quais a figura do “selvagem” é inventada em contraste com a autoimagem europeia.<sup>79</sup> A necessidade de redimir o outro estava intrinsecamente ligada à definição de si mesmo como detentor exclusivo da verdade, o que justificava a classificação das práticas nativas como “duvidosas” e a consequente urgência da conversão. De modo semelhante, Michel de Certeau chama a atenção para o fato de que toda narrativa de conquista pressupõe uma “economia das vozes”, em que a constituição da “civilização” envolve o silenciamento de experiências e discursos considerados desviantes.<sup>80</sup>

Essa oscilação discursiva na representação do indígena, ora passível de conversão, ora figurado como bárbaro incorrigível, não se explica apenas por categorias abstratas da teologia cristã ou por disposições individuais dos missionários. Ela se inscreve em contextos específicos de contato, nos quais a distância em relação aos centros normativos da cristandade, a precariedade do controle institucional e a convivência prolongada com práticas religiosas locais tensionavam continuamente os critérios de ortodoxia e erro. É nesse sentido que se torna necessário qualificar o espaço em que essa construção da alteridade se produz, introduzindo a noção de fronteira como categoria analítica.

---

<sup>78</sup> TODOROV, *A Conquista da América*, 2010, p. 30.

<sup>79</sup> POMPA, *Religião como Tradução*, 2003, p. 37.

<sup>80</sup> CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, 1995, p. 173. “Toda ciência humana deve introduzir a suspeita em seu próprio desenvolvimento para interrogar sobre sua relação histórica com um tipo social. Ela está vinculada a uma forma de cultura. Para se definir novamente, deve fazer uma análise contestadora da civilização que ela postula”

Nesse horizonte, a fronteira não pode ser compreendida como mero limite territorial ou linha de separação política, mas como um espaço relacional e historicamente produzido, marcado pela circulação de pessoas, práticas e significados. Como assinala Ismael Jiménez, os territórios de fronteira missionária configuravam-se como “espaços vividos, marcados pela circulação e pelo intercâmbio, nos quais germinam processos de adaptação, mestiçagem e etnogênese”.<sup>81</sup> A instabilidade normativa própria desses contextos favorecia uma percepção intensificada do erro religioso, de modo que práticas indígenas, reinterpretadas à luz da gramática cristã, eram mais facilmente associadas à idolatria e à ação demoníaca. A fronteira, assim, não apenas condicionava o encontro cultural, mas intensificava os mecanismos de classificação e de leitura das práticas religiosas indígenas à luz de uma gramática do erro, fundamentais para a construção do “outro” indígena.

Ainda, para compreender essa dinâmica, esta pesquisa recorre a conceitos como alteridade, outremização e demonização não como categorias da época, mas como ferramentas analíticas contemporâneas que ajudam a descrever o modo como os discursos coloniais produziram o indígena como “outro”. Mais do que simplesmente reproduzir a lógica de dominação, os missionários atuaram em um espaço marcado por tensões e ambivalências: integrados ao projeto imperial e sujeitos às diretrizes da Coroa e da Igreja, distinguiam-se, porém, de outros agentes coloniais, como encomenderos ou autoridades civis, por sua função pastoral e por defenderem métodos próprios de conversão. Essa posição específica, nem sempre coincidente com outros interesses coloniais, impede que a ação jesuítica seja reduzida a um binômio colonizador–colonizado e exige que se considere a pluralidade de disputas e negociações em jogo.

A alteridade, entendida como reconhecimento da diferença do outro, foi frequentemente traduzida, no contexto da evangelização, em termos de hierarquia. Diversas culturas nativas foram descritas como “*inculta gentilidad*”, praticadas por seres chamados de “bárbaros” ou mesmo “monstros humanos”.<sup>82</sup> Nesse quadro, a diferença cultural era lida como inferioridade ou desvio de um padrão idealizado, legitimando a intervenção europeia e sustentando uma relação assimétrica na qual o missionário se

---

<sup>81</sup> JIMÉNEZ, Retórica jesuítica sobre la extirpación de la idolatria, 2024, p. 40.

<sup>82</sup> MAEDER, *Pasividad Guaraní*, 1996, p. 23.

via como portador da verdade e o indígena como alguém que dela se afastara. Como sublinha Haubert, o interesse jesuítico pelo universo simbólico indígena, embora produzisse descrições etnográficas de grande riqueza, tinha caráter marcadamente instrumental: tratava-se de identificar elementos que deveriam ser combatidos como demoníacos ou reconfigurados no interior da catequese.<sup>83</sup> Dessa forma, produziu-se uma leitura limitada e seletiva das culturas indígenas, que não lhes reconhecia valor autônomo, mas apenas função dentro do projeto evangelizador.<sup>84</sup>

A própria categoria de “bárbaro” foi objeto de intensa reflexão teológica e jurídica no século XVI. Em sua *Apologética história sumaria*, Bartolomé de las Casas elaborou uma classificação detalhada do termo, distinguindo quatro sentidos principais com o objetivo de demonstrar que os povos ameríndios não podiam ser reduzidos a uma suposta inferioridade natural. O primeiro tipo de bárbaro, em sentido amplo, designava qualquer homem que se comportasse de forma cruel e contrária à razão; Las Casas insistia que tal condição não derivava da natureza de um povo, mas de circunstâncias históricas. O segundo sentido aplicava-se a povos sem tradição de escrita formal, critério que o autor relativizava, lembrando que a ausência de escrita não equivalia à ausência de racionalidade ou de ordem política. O terceiro tipo, mais estrito, correspondia à teoria aristotélica do “escravo por natureza”, que Las Casas rejeitava como aplicável aos indígenas, apontando a complexidade de suas formas de governo como prova de sua plena capacidade racional. Por fim, o quarto sentido de bárbaro, puramente religioso, abrangia todo povo não cristão, por mais civilizado que fosse; era nesta categoria que os ameríndios se inseriam, o que, segundo o dominicano, não justificava a guerra, mas exigia uma evangelização pacífica e persuasiva.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> HAUBERT, Índios e Jesuítas no tempo das missões, 1990, p. 75.

<sup>84</sup> Pompa contrapõe tal pensamento afirmando, “é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não nos possam devolver nada além da cultura ocidental que os produziu” e continua apontando que esse material pode ser útil para “reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portanto da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborada pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como outro”, ficando assim algo claro, tais documentos trazem apenas a versão jesuíta, não fica resquícios de dúvidas, contudo, essa versão é elaborada em decorrência do contato cultural na relação com o nativo, dessa forma não há como negar ao menos resquícios da cultura nativa. (Pompa, 2003, p. 25).

<sup>85</sup> LAS CASAS. *Apologética historia sumaria*. 1909, cap. CCLXIV, p. 686-695.

Apesar de formulações como as de Las Casas, o quadro que prevaleceu na prática missionária foi, em geral, o que traduzia a diferença cultural em termos de erro ou deficiência espiritual. Pressionados pela urgência da conversão e pelo ambiente de vigilância do erro descrito anteriormente, os missionários reelaboraram estratégias a partir da observação seletiva dos hábitos e crenças locais. Em muitos casos, relatos jesuítas combinam um olhar agudo para práticas cotidianas indígenas com sua imediata reclassificação sob categorias como idolatria, superstição ou “servidão ao demônio”. Desse modo, produziram-se registros etnográficos preciosos, mas atravessados por uma assimetria interpretativa que subordinava o valor das culturas ameríndias à sua utilidade no projeto catequético.<sup>86</sup>

Para descrever essa lógica, pode-se lançar mão do conceito de outremização, tal como formulado por Gayatri Spivak e desenvolvido por autores dos estudos pós-coloniais. Spivak utiliza o termo para indicar o processo pelo qual o sujeito europeu consolida o “Eu” ao obrigar o colonizado a ocupar, inclusive em sua própria terra, a posição de “Outro”, experimentando o espaço como território imperial.<sup>87</sup> Bill Ashcroft, por sua vez, enfatiza que a outremização designa os modos pelos quais o discurso colonial produz seus sujeitos ao mesmo tempo em que os subordina, definindo o lugar simbólico ocupado pelo colonizado e restringindo sua agência. No caso americano, essa produção discursiva do indígena como “outro” não se esgota em categorias teológicas: articula-se a classificações jurídicas, raciais e morais, que orientam tanto a repressão quanto as tentativas de integração.<sup>88</sup>

No interior do discurso missionário moderno, a referência ao demônio ultrapassa o âmbito da crença religiosa individual e assume uma função discursiva específica. A demonização, nesse horizonte, deve ser entendida como uma operação dotada de caráter classificatório e normativo. Como demonstrou Stuart Clark, o pensamento demonológico da cristandade tardo-medieval e moderna constituiu-se como um sistema de inteligibilidade no qual o demônio operava como categoria explicativa capaz de ordenar diferenças morais, culturais e religiosas, permitindo “pensar com o demônio”

---

<sup>86</sup> ASHCROFT, *Key concepts in post-colonial studies*, 1998, p. 1690.

<sup>87</sup> SPIVAK. *Can the Subaltern Speak?* 1988.

<sup>88</sup> ASHCROFT. *Key concepts in post-colonial studies*. London: Routledge, 1998, p. 171.

como chave interpretativa da realidade social.<sup>89</sup> Nesse mesmo sentido, Alain Boureau evidencia que a demonização não se limita à condenação teológica do erro, mas transforma a heresia e o desvio religioso em fatos ativos, passíveis de investigação, classificação e repressão institucional, na medida em que deixam de ser apenas opiniões para se manifestarem em atos socialmente relevantes.<sup>90</sup> Assim, ao associar práticas religiosas indígenas à ação demoníaca, o discurso missionário produzia uma desqualificação simbólica do outro que não apenas justificava a necessidade da evangelização, mas legitimava a intervenção disciplinar e pedagógica sobre corpos, ritos e imaginários, sem que isso implique atribuir aos agentes religiosos uma estratégia cínica ou deliberadamente manipuladora.

Essa operação discursiva adquire contornos ainda mais claros quando situada no clima espiritual e cultural da Primeira Modernidade europeia. Nesse contexto, a demonização, nesse contexto, pode ser compreendida como um passo adicional da outremização. Delumeau mostrou como, na modernidade europeia, a figura do demônio assumiu contornos mais sombrios e ameaçadores, respondendo a uma sensibilidade marcada pelo medo do juízo e pela percepção de um mundo saturado de perigos espirituais.<sup>91</sup> Norman Cohn, examinando tradições apocalípticas e perseguições de “desviantes”, destacou que a afirmação da autoridade divina e eclesiástica se construía, muitas vezes, por meio da amplificação das ameaças atribuídas ao inimigo diabólico.<sup>92</sup> Quando práticas religiosas indígenas são recodificadas como obra do demônio, legitimava-se não apenas sua correção, mas a violência de sua supressão em nome de uma ordem espiritual e política superior.

Importa sublinhar que essa leitura não atribui aos jesuítas dos séculos XVI e XVII a linguagem conceitual dos estudos pós-coloniais; trata-se, antes, de empregar tais ferramentas para descrever o modo como o discurso missionário produziu e administrou a alteridade indígena. A questão de fundo que orienta este trabalho não é julgar

---

<sup>89</sup> CLARK, *Pensando com demônios*, 2006, cap. 1.

<sup>90</sup> BOUREAU, *Satã herético*, 2016, p. 40–50.

<sup>91</sup> DELUMEAU, *História do medo no Ocidente*, 1989, p. 382. “Na Idade Média, o demônio era, com frequência, um ser ridículo, que provocava risos e escárnio. [...] Na época moderna, ao contrário, o demônio torna-se uma figura assustadora, cruel e poderosa, que ameaça a humanidade com seus castigos e tentações. [...] O demônio assume uma cor avermelhada, que simboliza o fogo, o sangue e a violência”.

<sup>92</sup> COHN, *Cosmos, caos e o mundo que virá*, 1996, p. 236.

moralmente os agentes do passado, mas investigar historicamente de que maneira a categoria de idolatria, articulada à construção do “outro” como bárbaro, idólatra ou possuído pelo demônio, influenciou os métodos missionários jesuítas e a própria configuração do projeto colonial.

### **1.2.3. Imagens, Ídolos e a Presença do Demônio na Evangelização**

A relação entre imagens e idolatria ocupa lugar central na tradição bíblica e cristã e reaparece com força nas controvérsias dos séculos XVI e XVII. Erich Fromm, comentando os profetas do Antigo Testamento, observa que a crítica à idolatria não se limita ao número de deuses adorados, mas à inversão fundamental que ocorre quando o homem passa a reverenciar aquilo que ele mesmo produziu. O ídolo, obra de suas mãos, torna-se objeto de adoração, e o sujeito, ao curvar-se diante do artefato, transfere a ele atributos de vida e poder, alienando-se de sua própria capacidade criativa.<sup>93</sup> Nessa perspectiva, a idolatria consiste em relacionar-se com a própria obra como se fosse absoluta, mediando de forma distorcida o acesso a si mesmo e ao mundo.

Compreender essa tensão é fundamental para analisar o uso pedagógico de imagens na evangelização americana. As esculturas, pinturas e gravuras empregadas pelos missionários funcionaram como instrumentos privilegiados para superar barreiras linguísticas e transmitir conteúdos cristãos. Ao mesmo tempo, o recurso à visualidade exigiu um certo grau de observação e de adaptação cultural: representar cenas bíblicas, santos e dogmas para públicos indígenas implicava traduzir conceitos abstratos em formas sensíveis que dialogassem, em alguma medida, com repertórios locais. A imagem, portanto, situava-se em um ponto delicado: era, simultaneamente, veículo da fé e potencial objeto de suspeita, na medida em que podia ser confundida com o próprio sagrado.

Nesse sentido, a construção da imagem do nativo como idólatra, por meio de relatos escritos e representações visuais, serviu a uma dupla função. Luciana Villas Bôas

---

<sup>93</sup> FROMM. *O Antigo Testamento: uma interpretação radical e sua tradição*. 2005, p. 123

mostra como os primeiros livros e gravuras sobre o “Novo Mundo”<sup>94</sup> não apenas legitimaram a posse europeia das terras recém-descobertas, ao apresentar seus habitantes como afastados da “verdadeira fé”, mas também contribuíram decisivamente para definir a identidade dos próprios europeus como civilizados e guardiães dessa verdade.<sup>95</sup> A destruição ritual dos ídolos ameríndios, frequentemente descrita em termos de “purificação” ou “exorcismo” do espaço, reforçava essa oposição entre um território contaminado por falsas divindades e uma paisagem cristianizada a ser instaurada.

Souza e Miranda, analisando representações do corpo do ídolo ameríndio, sugerem que, independentemente da forma específica atribuída a essas figuras, como demônios de tipologia variada, objetos híbridos ou mesmo o próprio corpo indígena, a performance de sua destruição assemelhava-se a um exorcismo do território conquistado, instaurando uma nova topografia simbólica marcada pela presença do Deus cristão.<sup>96</sup> A iconoclastia jesuítica, assim, não visava apenas eliminar objetos de culto: buscava reconfigurar o espaço, apagando marcas materiais de outras cosmologias e substituindo-as por sinais visíveis da nova ordem religiosa.

Essa dimensão performativa da iconoclastia pode ser lida à luz das reflexões de David Freedberg sobre o “poder das imagens”. Ao examinar episódios de destruição de imagens em contextos diversos, Freedberg argumenta que tais gestos não se explicam apenas por doutrinas abstratas sobre representações, mas pela convicção de que as imagens “fazem algo” no mundo, de que possuem, aos olhos de quem as destrói, uma eficácia real que precisa ser neutralizada.<sup>97</sup> No caso americano, a destruição dos ídolos indígenas é apresentada, nos relatos missionários, como prova de vitória espiritual sobre o demônio, ao mesmo tempo em que reforça a autoridade do missionário e da instituição que ele representa.

---

<sup>94</sup> “Novo Mundo é um dos nomes dados ao hemisfério ocidental, mais especificamente ao continente americano. Em contraste com o Novo Mundo, os continentes europeu, africano e asiático formavam o Velho Mundo. “O Novo Mundo é um mundo de paradoxos, de contrastes, de conflitos, de encontros e desencontros. É um mundo onde se misturam e se confrontam culturas, povos, línguas, religiões, ideias, valores. É um mundo onde se geram e se resolvem problemas, onde se criam e se superam desafios, onde se abrem e se fecham possibilidades.” TODOROV, *A Conquista da América*, 2010, p. 15.

<sup>95</sup> VILLAS BÔAS. *Encontros escritos: semântica histórica do Brasil no século XVI*. 2019, p. 20

<sup>96</sup> SOUZA e MIRANDA. *Iconografia da Intolerância*., 2021, p.55.

<sup>97</sup> MITCHELL., *O que as imagens querem?* 2015.

Essa leitura é confirmada por estudos sobre a demonologia jesuítica. Agnolin mostra que, nos textos missionários, a “escravidão” das almas indígenas é frequentemente atribuída à ação do demônio, que se apresentaria sob múltiplas formas, apoiando-se nas “falsas crenças” e rituais nativos.<sup>98</sup> A associação entre idolatria e demônio não é acidental: condensa séculos de reflexão patrística e escolástica sobre a relação entre falsos deuses, espíritos malignos e desvio do culto verdadeiro. Na prática missionária, tal associação permitia interpretar máscaras, estátuas, danças, cânticos e oferendas como sinais de pacto tácito com o inimigo espiritual, ainda que a cosmologia indígena não comportasse necessariamente uma figura análoga a Satanás.<sup>99</sup>

A iconoclastia, portanto, deve ser entendida como parte de um método mais amplo de controle simbólico. Ao destruir ídolos, os missionários não apenas removiam objetos religiosos concorrentes, mas instauravam uma nova economia de presenças e ausências no espaço colonial. As imagens cristãs que substituíam os antigos artefatos não eram meras “decorações”: eram marcas visíveis de um outro regime de verdade, que pretendia reorganizar o tempo, o corpo e a sociabilidade. Como enfatiza Gruzinski ao tratar da “colonização do imaginário”, a imposição de novos ícones e narrativas visuais foi tão decisiva quanto a conquista militar ou jurídica na construção de um mundo colonial cristianizado.<sup>100</sup>

Ao mesmo tempo, não se deve supor que esse processo tenha sido unilateral. Estudos sobre aculturação, como os de Jacques Le Goff, lembram que o encontro entre culturas produz trocas em dupla direção, ainda que marcadas por fortes assimetrias. Povos indígenas reapropriaram imagens cristãs, reinterpretaram símbolos, confundiram santos com entidades locais, produzindo constelações híbridas de sentido que, por vezes, escapavam ao controle missionário. A mesma imagem que, para o jesuíta,

---

<sup>98</sup> AGNOLIN, *Jesuitas e Selvagens*, 2007, p. 283

<sup>99</sup> BERNAND e GRUZINSKI, *De la idolatria*, 1992b.

<sup>100</sup> BERNAND e GRUZINSKI, *Historia del Nuevo Mundo*, 1992a, p. 103. “Además, la idolatría no es exclusivamente negativa: sirve para clasificar a la gente, para deslindarse de un vecino menos civilizado como los huastecos, los cuales no honraban a Ouetzalcóatl como los habitantes de México-Tenochtitlan “que eran la gente que éstos tenían por gentiles idólatras que no guardaban la ley como los cananeos entre los judíos”. La idolatría constituye también un eficaz método de control social. No sin cierta nostalgia, Durán explica lo que Foucault llamaría el “cuadrículado” de la población mexicana, del cual nadie, ni aun los recién nacidos, podía escapar (“ni aun los niños recién nacidos no se les escapaban ver con que orden acuden a las obras públicas”).”

significava a derrota do demônio, podia ser incorporada pelos nativos a cosmologias prévias, gerando gestos de resistência, negociação ou sincretismo.<sup>101</sup>

Em síntese, a relação entre imagens, ídolos e demônio na evangelização americana evidencia como a categoria de idolatria foi operacionalizada não apenas no plano do discurso, mas em práticas concretas de destruição, substituição e reinscrição visual do espaço. A partir desse quadro, torna-se possível compreender, nos capítulos seguintes, de que modo autores como José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya mobilizaram essa gramática da idolatria, agora aplicada às realidades específicas do vice-reino do Peru e das áreas de fronteira guarani, na formulação de seus métodos missionários e na construção da figura do indígena idólatra.

### **1.3. Considerações finais do capítulo 1**

O primeiro capítulo desta dissertação examinou a formação histórica do conceito de idolatria, articulando sua trajetória desde a Antiguidade até sua redefinição na cristandade medieval e sua reconfiguração no ambiente confessional da Primeira Modernidade. Ao percorrer esse itinerário, buscou-se demonstrar que a idolatria não operou apenas como categoria teológica, mas como dispositivo de interpretação do mundo, capaz de ordenar práticas, classificar populações e orientar intervenções religiosas.

Mostrou-se, ainda, que a noção de superstição, elaborada inicialmente por autores greco-romanos e reelaborada por Agostinho e Tomás de Aquino, forneceu o arcabouço conceitual para a definição cristã da idolatria como desvio da verdadeira religião. A Reforma protestante e a reação católica pós-tridentina intensificaram essa sensibilidade ao erro, produzindo uma atmosfera de vigilância doutrinária que marcou profundamente o modo como europeus passaram a perceber práticas religiosas consideradas “ambíguas”.

---

<sup>101</sup>LE GOFF, História e memória, 1994, p. 255.

Nesse quadro, evidenciou-se como a projeção dessa matriz teológica e disciplinar para fora da Europa contribuiu para a leitura das religiosidades indígenas como idolátricas. A construção do “outro”, associada a mecanismos de alteridade, outremização e demonização, não deve ser compreendida como mero reflexo de preconceitos individuais, mas como efeito de uma lógica mais ampla, consolidada na cultura cristã ocidental. Tal lógica estruturou o olhar missionário sobre as populações ameríndias e condicionou o modo como seus sistemas simbólicos foram interpretados, avaliados e, muitas vezes, recodificados.

Ressaltou-se, também, que esse processo não se deu de maneira unilateral. Embora o discurso colonial tenha buscado enquadrar práticas nativas dentro das categorias de idolatria e erro, o encontro entre europeus e povos indígenas produziu formas diversas de negociação, adaptação e resistência. Assim, práticas classificadas como idolátricas não desapareceram por completo; foram reinterpretadas, deslocadas ou integradas a novas formas de religiosidade, evidenciando a complexidade de um processo que ultrapassa leituras simplificadoras. As categorias de idolatria, superstição e feitiçaria, longe de operarem apenas como classificações doutrinárias, estruturaram diagnósticos espirituais que orientaram práticas missionárias distintas. É a partir dessa lógica que se torna possível compreender como autores como José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya mobilizaram tais conceitos de maneira diversa, conforme seus contextos e objetivos pastorais.

Esse panorama histórico fornece, portanto, o fundamento necessário para compreender a atuação posterior dos missionários jesuítas nas Américas. No próximo capítulo, o foco se deslocará para a Companhia de Jesus e para o modo como ela buscou responder ao mandato missionário do cristianismo — a chamada “Grande Comissão” (Mt 28, 19-20; Mc 16, 15) — dentro desse ambiente marcado pela redefinição da ortodoxia, pela suspeita em relação ao erro e pela necessidade de interpretar e converter populações consideradas idólatras. Serão analisadas, em particular, as contribuições de José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya, destacando como cada um articulou, em sua prática e em seus escritos, estratégias específicas para lidar com a alteridade indígena no contexto americano.

## **CAPÍTULO II - PROTAGONISTAS E CONTEXTOS DA MISSÃO JESUÍTICA: ACOSTA NO PERU E MONTOYA NO GUAIRÁ**

Este capítulo se dedica à análise de dois importantes padres jesuítas, José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya. Para compreender seus métodos evangelizadores, é indispensável examinar a trajetória institucional da Companhia de Jesus e o ambiente político, social e cultural no qual se formaram como missionários. Assim, inicia-se com uma contextualização da criação da ordem, enfatizando os desafios religiosos e estruturais da Europa do século XVI, para então situar a atuação jesuítica nas Américas e, posteriormente, discutir de forma detalhada a presença de Acosta no Vice-Reino do Peru e de Montoya na região do Guairá.

### **2.1 A COMPANHIA DE JESUS E A GRANDE COMISSÃO**

A Companhia de Jesus surgiu em um contexto de profundas transformações políticas, sociais e religiosas na Europa do século XVI. Monarquias e instituições eclesiásticas enfrentavam pressões demográficas, econômicas e políticas que tensionavam as estruturas tradicionais de poder, ao mesmo tempo em que a unidade religiosa do Ocidente latino era abalada pelas Reformas Protestantes. Historiadores como Georges Duby, Jacques Le Goff e Régine Pernoud destacam, para esse período, fatores como o crescimento populacional, a pressão sobre recursos urbanos, as guerras recorrentes, a circulação de epidemias e as revoltas fiscais, compondo um cenário de instabilidade estrutural que afetava tanto o mundo laico quanto o eclesiástico.<sup>102</sup>

Diante desse quadro, intensificou-se a percepção de que seria necessário restaurar a disciplina da fé e fortalecer mecanismos de formação religiosa e moral. É nesse horizonte da Reforma Católica, ou Contrarreforma, que Inácio de Loyola e seus companheiros fundaram, em 1534, em Paris, a Companhia de Jesus. Reconhecida oficialmente pelo papado em 1540, a ordem assumiu papel central no processo de

---

<sup>102</sup> DUBY, *A crise do século XIV*, 1987, p. 13; LE GOFF. *A civilização do Ocidente medieval*. 1984; PERNOUD. *A Idade Média explicada aos meus filhos*. 2007.

reafirmação doutrinária e reorganização da vida cristã, especialmente após o Concílio de Trento (1545–1563), tornando-se um dos principais instrumentos de resposta institucional da Igreja ao avanço protestante.<sup>103</sup>

A Companhia de Jesus, criada por Inácio de Loyola (1491-1558) e seus companheiros, como as outras ordens do século XVI, é fruto do movimento interno de reforma da Igreja, de restauração do cristianismo e da renovação da piedade, institucionalizado em Trento. Não se intenciona defini-la como medievá ou moderna, mas compreender como que ela absorveu, vivenciou e manifestou a realidade europeia reformista do século XVI.<sup>104</sup>

Nesse sentido, a singularidade da Companhia reside justamente em sua capacidade de integrar elementos tradicionais, como o ascetismo, a disciplina espiritual e a obediência, a demandas emergentes, como a educação sistemática, a formação moral e a missionação global. Como destacam Arnaut e Ruckstadter, essa combinação conferiu à ordem uma estrutura organizacional singular, marcada por forte centralização, obediência rigorosa e elevado investimento intelectual, características que favoreceram sua rápida expansão e eficácia pastoral.<sup>105</sup>

Do Oriente ao Ocidente, os jesuítas estenderam sua atuação de forma acelerada, estabelecendo missões na Índia, na China e no Japão, ao mesmo tempo em que consolidavam sua presença na África, na Europa e nas Américas. No espaço americano, a fundação de grandes aldeamentos, as chamadas *Reducciones*,<sup>106</sup> tornou-se um instrumento central da ação missionária, articulando objetivos espirituais da Igreja com interesses políticos das monarquias ibéricas. Não por acaso, parte da historiografia clássica passou a identificar a Companhia como a “arma mais eficaz” da Igreja na contenção do protestantismo e no combate ao que se entendia como paganismo.<sup>107</sup>

surgiu como fruto dos próprios esforços da Igreja Católica em se reformar, bem como das pressões exercidas pela Reforma Protestante e pelas mudanças desenvolvidas[...]. Isto, acrescido do

<sup>103</sup> O concílio de Trento, segundo Adone Agnolin (2007, p. 368) “representou o momento da sistematização, da compactação e da uniformização das crenças, dos rituais e dos costumes” católicos.

<sup>104</sup> COSTA; OLIVEIRA, *A Companhia de Jesus e a educação no Brasil colonial*, 2016, p.54.

<sup>105</sup> ARNAUT e RUCKSTADTER, *Ratio Studiorum: Referências historiográficas*, 2006.

<sup>106</sup> “A redução é uma forma de organização social e política dos índios, sob a direção dos padres da Companhia de Jesus, que se estabeleceu na América do Sul, especialmente no Paraguai, no século XVII” Araújo (1954, p. 23).

<sup>107</sup> É importante ressaltar que embora haja os que assim consideram, essa visão não é universal, encontrando inclusive grandes críticas frente a esse suposto êxito, com Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Ricardo Vélez Rodríguez, dentre outros.

fervor religioso de um homem, Inácio de Loyola, fez surgir a maior e melhor arma da Igreja Católica, durante a época moderna, contra os avanços do protestantismo e do paganismo, a Companhia de Jesus.<sup>108</sup>

Essa eficácia estava diretamente relacionada à ênfase jesuítica na obediência e na disciplina, princípios fundamentais para assegurar a coesão interna da ordem e o cumprimento de sua missão. Inspirada, em certa medida, em modelos militares, essa lógica organizacional influenciou inclusive o desenvolvimento dos colégios jesuítas, que se converteram em importantes centros de formação religiosa, intelectual e moral.<sup>109</sup> O processo de catequização, central para a missão da Companhia, tinha como finalidade, segundo suas Constituições,<sup>110</sup> o “aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, e a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus e dos Exercícios Espirituais”.<sup>111</sup>

No âmbito do império português, a Companhia de Jesus foi oficialmente adotada pela Coroa em 1549 para atuar na evangelização dos povos indígenas, o que resultou em sua profunda influência nos processos de colonização e catequese no Brasil e em outras possessões ultramarinas.<sup>112</sup> Conforme descrito por Naupert,<sup>113</sup> os primeiros anos da atuação jesuítica no território que então compunha o Estado do Brasil foram marcados pela chegada de missionários liderados por Manuel da Nóbrega e José de Anchieta. Nesse momento inicial, os jesuítas ainda não dispunham de uma metodologia de evangelização plenamente sistematizada para lidar com populações indígenas, o que os obrigava a enfrentar desafios linguísticos, cosmológicos e culturais significativos.

Alinhada às diretrizes da Reforma Católica, a ordem priorizava a palavra como instrumento central da missão, o que implicava traduzir conceitos religiosos europeus para universos simbólicos ágrafos e estruturalmente distintos. Esse processo inaugurou uma dinâmica de negociação complexa, atravessada por tensões, resistências e

<sup>108</sup> ARNAUT; RUCKSTADTER, *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas*, 2002, p. 106.

<sup>109</sup> ARNAUT; RUCKSTADTER, *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas*, 2002, p. 109 e 111.

<sup>110</sup> DAURIGNAC, *Constituições da Companhia de Jesus*. 1997, p.22.

<sup>111</sup> Vale ressaltar ainda, como o idealizador do grupo, entendia a Companhia: “o fim dos estudos na companhia é ajudar, com o favor de Deus, as almas dos seus membros e as do próximo” LOYOLA, *Regras para a Companhia de Jesus*, 2004, p. 124.

<sup>112</sup> BITTAR e AMARILIO. *Colonisation and Jesuit Education in Brazil*. 2024.

<sup>113</sup> NAUPERT. *Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales*. 2019

adaptações. A ação pedagógica da Companhia, portanto, não se restringia à instrução religiosa: ela também visava suprimir práticas consideradas incompatíveis com a moral cristã, como certas formas de antropofagia ritual, a poligamia e padrões de nudez, configurando um campo de disputas simbólicas no qual rituais e saberes indígenas eram negados, reprimidos ou reinterpretados à luz da lógica cristã. Em muitos casos, essas interações produziram formas híbridas de religiosidade e sociabilidade, evidenciando a capacidade indígena de ressignificar elementos europeus segundo suas próprias categorias.<sup>114</sup> No horizonte jesuítico, instrução religiosa e combate às práticas consideradas incompatíveis com a moral cristã não constituíam esferas distintas, mas dimensões indissociáveis de um mesmo projeto pedagógico de conversão.

Após consolidarem suas primeiras frentes missionárias no Estado do Brasil, os jesuítas expandiram sua presença para outras regiões do império ibérico. A Companhia chegou ao Vice-Reino do Peru em 1568 e, posteriormente, ao espaço do Rio da Prata, que incluía o Guairá, no final do século XVI. Essas expansões não correspondiam a “países” no sentido moderno, mas a amplas jurisdições coloniais compostas por múltiplas autoridades, interesses concorrentes e grande diversidade étnica. A estruturação do sistema missionário foi um processo gradual, marcado inicialmente por experiências itinerantes e pouco sistematizadas, até a consolidação de métodos mais estáveis na transição para o século XVII.<sup>115</sup>

## 2.2 JESUITAS NO PERU E JOSÉ DE ACOSTA

O processo missionário de evangelização da Companhia de Jesus no Peru ganha um novo significado com a atuação de José de Acosta. Nascido em Medina del Campo, Espanha, em 1540, Acosta ingressou na Companhia de Jesus em 1552, em Salamanca, e foi ordenado sacerdote entre 1556 e 1557. Antes de chegar ao vice-reino do Peru, Acosta também passou por cidades europeias como Coimbra, Plasencia, Roma,

---

<sup>114</sup> NAUPERT. *Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales*. 2019

<sup>115</sup> MARZAL e TUA. *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. 1999. p. 489-495

Salamanca, Segóvia e Valladolid.<sup>116</sup> Sua formação acadêmica foi extensa, incluindo nove anos de estudos em filosofia e teologia na Universidade de Alcalá de Henares até 1567. Ali, ele se mostrou um exímio orador e erudito, com foco nas obras de Aristóteles e Tomás de Aquino, qualidades que lhe renderam o elogio de seu professor jesuíta Alonso de Deza: "*Letras e ingenio muy raro; para leer muestra gran talento... Tiene talento para predicar y gobierno*".<sup>117</sup>

A chegada dos jesuítas ao Peru ocorreu em 1568, sob a liderança do Superior Geral Francisco de Borja, reconhecido como o fundador da província do Peru, a primeira da Companhia de Jesus nas Américas. A partir desse momento, além da consolidação das bases institucionais da Ordem em Lima, iniciaram-se as primeiras experiências missionárias voltadas à conversão dos povos indígenas, o que implicou a adaptação de estratégias pastorais às realidades locais. Entretanto, esse período inicial foi marcado por dificuldades significativas, decorrentes não apenas da resistência indígena, mas também das tensões internas entre os próprios agentes coloniais, conquistadores, encomenderos,<sup>118</sup> autoridades régias e representantes eclesiásticos, que disputavam o controle político, econômico e simbólico do território.<sup>119</sup> Esse ambiente de instabilidade e violência dificultou o estabelecimento das primeiras frentes missionárias jesuítas e

---

<sup>116</sup> LOPETEGUI, *El padre José de Acosta, 1942, p. 615. Respuestas del P. Acosta al cuestionario del P. Nadal, respondido en 1561: "Que he estado primeramente en Salamanca un mes, en Medina cinco años, en Plasencia um mes, en Portugal, scilicet Lisboa, quatro meses; en Coimbra cinco, en Valladolid un año, em Segovia siete meses. En Alcalá dos años"*.

<sup>117</sup> LOPETEGUI, *El padre José de Acosta, 1942, p. 32.*

<sup>118</sup> "Os encomenderos eram indivíduos, geralmente espanhóis, que recebiam do rei o direito de cobrar tributos de uma certa população indígena. Eles eram responsáveis por proteger e catequizar seus índios, mas também tinham o direito de explorá-los economicamente." (TODOROV, 1982, p. 146; HAUBERT, 1990, p.35). Havia ainda 2 grupos, os *mita* e a *yanácona*. *Mita, de acordo com Southey (TAUNAY, 1924, p.94), seriam as encomendas que índios entre 18 e 50 anos, vencido pela força ou até mesmo, voluntariados, deviam pagar 2 meses por ano, de trabalho. Já Yanácona, são as encomendas, cujo povos nativos se submetiam em retribuição aos esforços individuais dos colonizadores. Seguindo as leis do Conselho das Índias, estes indivíduos deveriam ser antes servos do que escravos.*

<sup>119</sup> HAUBERT, *A História da América Latina, 1990, p. 35.* As Leis Novas foram um conjunto de normas promulgadas pelo rei Carlos I da Espanha em 1542, com o objetivo de proteger os povos indígenas da América da exploração e dos maus-tratos dos colonizadores espanhóis. Não foi bem recebida pelos espanhóis, que tinham sua renda dependente das "encomiendas", Todorov (1982, p. 15). O sistema de "encomendas" era uma institucionalização de regime feudal, onde um grupo de índios era confiado pelo rei a um colono e a seus descendentes pelo prazo de duas ou três gerações, objetivando que os protegessem e os instrussem nos preceitos da fé católica; em contrapartida, o encomendeiro recebia em bens ou dias de trabalho o tributo que os índios vassallos deveriam ao rei da Espanha.

despertou preocupação entre as autoridades eclesiásticas quanto à eficácia do trabalho evangelizador no Peru.

Nesse contexto de disputas sobrepostas, José de Acosta chega a Lima em 28 de abril de 1572, na terceira missão jesuíta à região, servindo como provincial da Companhia de Jesus nos anos de 1576 e 1586, e deixando uma marca indelével na organização e nos métodos da ação missionária. Embora Lima se configurasse como centro administrativo e eclesiástico do Vice-Reino do Peru, tratava-se ainda de um espaço marcado pela instabilidade institucional, pela recente consolidação do poder colonial e pela coexistência de múltiplas realidades culturais e missionárias, características próprias de um território de fronteira imperial.

No Peru, Acosta auxiliou expressivamente o desenvolvimento da evangelização dos indígenas, não apenas a partir da capital vice-reinal, mas também por meio de extensas viagens como visitador de colégios, nomeado pelo vice-rei Francisco de Toledo. Ao percorrer regiões como Cuzco, Arequipa, La Paz, Potosí e Chuquisaca, teve contato direto com contextos missionários heterogêneos, frequentemente marcados por conflitos de conquista, dispersão populacional, resistências indígenas e profundas dificuldades linguísticas. Essas experiências permitiram a Acosta observar de perto os limites práticos da evangelização e informaram sua reflexão teológica e normativa, elaborada a partir de uma posição institucional central, mas atravessada por realidades tipicamente fronteiriças.<sup>120</sup>

Como apresentado pelo historiador Francisco Javier Cevallos-Candau:<sup>121</sup>

*Acosta fue un defensor de la evangelización de los indígenas, pero también un crítico de los abusos cometidos por los españoles contra los indígenas. En su obra De Procuranda Indorum Salute, Acosta argumenta que los indígenas tienen la capacidad de comprender la fe cristiana, y que deben ser evangelizados de manera respetuosa y tolerante.*

Acosta defendia a evangelização dos indígenas, mas também criticava os abusos cometidos pelos espanhóis. Em *De Procuranda Indorum Salute*, ele argumentava que os indígenas possuíam a capacidade de compreender a fé cristã e, portanto, deveriam ser

---

<sup>120</sup> OLIVEIRA, *Diferentes e desiguais*, 2001, p. 10-17.

<sup>121</sup> CEVALLOS-CANAU. *Los jesuitas y la política indigenista en el Perú colonial*. 1995. p. 21

evangelizados de forma respeitosa e tolerante. Nesse sentido, Acosta propunha que os clérigos reconsiderassem suas práticas missionárias, reconhecendo que os problemas enfrentados com os indígenas muitas vezes decorriam do tipo de relação estabelecida pelos próprios sacerdotes.

Além disso, Acosta acreditava na necessidade de adaptar, em vez de simplesmente eliminar, os ritos e crenças nativas, buscando traduzi-los em ritos, costumes e cerimônias cristãs. Conforme observado por Pagen, “*Acosta creía que los ritos, costumbres y ceremonias indígenas no podían ni debían borrarse. En cambio, deberían traducirse en otros ritos, costumbres y ceremonias, reemplazando lo pagano por lo cristiano*”.<sup>122</sup>

Essa abordagem estava alinhada com a influência da filosofia tomista, que via a construção da fé a partir do desenvolvimento racional do conhecimento experienciado para a conversão. Para Acosta, assim como para muitos europeus da época, “*pues estaba claro para la mayoría de los europeos que los indios no entendían correctamente la realidad*”,<sup>123</sup> o que justificava a necessidade de instruí-los. Acreditava-se que os indígenas careciam daquilo que os europeus do século XVI compreendiam como “ciência”, isto é, um conjunto ainda em formação de procedimentos racionais associados à lógica aristotélico-tomista, entendido como a capacidade de inferir leis gerais a partir de premissas ordenadas.<sup>124</sup>

Como observa Anthony Pagden<sup>125</sup> ao analisar o programa de etnologia comparativa no mundo ibérico, é possível identificar semelhanças entre certas posições de Bartolomé de Las Casas e de José de Acosta. Ambos, influenciados pela tradição aristotélica e tomista, recorrem a categorias comuns para estruturar seus argumentos, o

<sup>122</sup> PAGDEN, *La caída del hombre natural*, 1989, p.164.

<sup>123</sup> SOTO, *De iustitia et iure*, 1968, p. 12. Esse assunto é também [tire esse também, não iguale um autor do século xvi com um contemporâneo nosso, são coisas diferentes] abordado por Pagden (1989, p. 38) ao abordar o início da definição de barbárie. “Para los europeos, los indios americanos y los africanos eran, en el peor de los casos, miembros defectivos de su propia especie. Pero los arauacos creían que los españoles eran visitantes del cielo, los incas suponían que eran viracocha, un término que parece que aplicaban a cualquier ser sobrenatural, y los congoleños imaginaban que los portugueses, que pintaban enormes ojos en las proas de sus barcos, eran espíritus del mar.”

<sup>124</sup> EN, 1139 b, 1140 b; Aquino, 1969, p. 341, líneas 101-116 (libro 6, lect. 3). Aquino, la Ilae q. 54, art. 4 ad. 3. MAURER, *The unity of science*, 1974, p. 269-291.

<sup>125</sup> PAGDEN, *La caída del hombre natural*, 1989, p. 201.

que explica algumas confluências em suas reflexões sobre os povos indígenas e sua capacidade de racionalidade.

*No obstante, tanto Las Casas como Acosta provenían de ambientes intelectuales muy parecidos y tenían preocupaciones intelectuales muy similares. Los dos habían pasado largos períodos de tiempo en las Indias y ambos insistían en la primacía del conocimiento empírico como base para cualquier investigación de la estructura de las sociedades « bárbaras ». Asimismo, los dos estaban muy influidos, de una forma o de otra, por las ideas teológicas de la «Escuela de Salamanca». Como consecuencia, ambos basaron sus teorías antropológicas en la igualdad esencial de todas las mentes humanas, en la capacidad innata del hombre para la educación moral y en la necesidad de una explicación esencialmente histórica de las diferencias culturales. Sin embargo, la obra de Acosta no es polémica, tuvo una función distinta y está estructurada de forma bastante diferente que la de Las Casas.*

No debate historiográfico que contrapõe as posições de Bartolomé de Las Casas e José de Acosta, Varella oferece uma formulação especialmente significativa. Enquanto Las Casas tende a relativizar o termo “bárbaro”, atribuindo plena racionalidade e moralidade aos povos indígenas, Acosta interpreta certos costumes como expressões de uma “natureza corrompida” pelo distanciamento da verdadeira fé, o que, em sua perspectiva tomista, obscureceria a lei natural inscrita por Deus. Essa distinção, como observa Varella, não elimina, porém, uma convergência de fundo entre ambos: tanto Las Casas quanto Acosta defendem a possibilidade de acomodação cultural como estratégia de conversão, ainda que partam de pressupostos antropológicos distintos.<sup>126</sup>

Para aprofundar essa diferença, Varella destaca que, para Acosta, determinados hábitos indígenas eram entendidos como parte de uma “segunda natureza” degradada, resultado histórico de afastamentos sucessivos da reta razão e da ordem natural. A partir dessa matriz interpretativa, torna-se possível compreender a seletividade aculturativa que marcava sua proposta missionária. Como afirma o autor:

de certa forma, os costumes bárbaros enquanto ‘segunda natureza’ degradada obscureceriam a lei natural. [...] Vemos a reaproximação entre os dois missionários no projeto da conversão do gentio como acomodação entre as culturas, ou talvez, ressignificações para a convergência entre culturas distintas. Entretanto, não há como negar a intenção, digamos, de ‘seletividade aculturativa’, isto é, que os códigos indígenas são

---

<sup>126</sup> VARELLA, A embriaguez na conquista da América, 2013, p. 40-42.

apropriados, e apenas parcelas deles, para serem colocados, ao menos em intenção, como semelhantes aos códigos europeus, ainda que para muitos espanhóis do meio civil ou religioso houvesse a ânsia de apagar os costumes indígenas e trocá-los por completo pelas maneiras europeias.<sup>127</sup>

Ainda assim, ambos convergiam na ideia de que a conversão implicava um processo de acomodação entre culturas, marcado por seletividade aculturativa, apropriações estratégicas de elementos indígenas e sua conversão em equivalentes cristãos.

Para Acosta, a salvação universal estava ligada à graça divina, como ele expressou: *“No hay raza alguna de hombres que esté excluida de la predicación del Evangelio y de la fe”*.<sup>128</sup> Ele acreditava que era essencial que todos conhecessem a verdade absoluta da Igreja e seus porta-vozes, o que se alinhava com o mandato missionário de Cristo nos evangelhos — em Mateus 28, 19-20 e Marcos 16, 15, que foi trabalhado no 1 capítulo. Acosta se via como um desses porta-vozes, tornando a evangelização sua obrigação; negligenciar esse mandamento seria, para ele, um absurdo: *“¿Quién se atreverá, pues, a menospreciar un precepto tan insigne y tantas veces encomendado?”*.<sup>129</sup> Portanto, essa percepção de um propósito divino, juntamente com seu voto à Igreja, foi o que o impulsionou às Américas.

Acosta acreditava ainda ter o total direito em entrar nas terras desconhecidas e evangelizar quem ali estivesse, conforme se observa na passagem a seguir.

*¿Con qué derecho, pues, los cristianos entran o pueden entrar en los reinos del bárbaro? Respondo fácilmente a quien me pregunte esto, pues no es menester más que el propio derecho de naturaleza por el hecho de ser hombres. A cualquiera le es lícito dirigirse a donde quisiere, y no se puede excluir de la tierra, que es de todos, al extranjero pacífico, que no molesta ni es sospechoso.*<sup>130</sup>

Tal argumento, formulado no interior da tradição do direito natural, não deve ser lido como expressão de um consenso jurídico universal, mas como parte de um esforço teológico-jurídico de legitimação da missão cristã em contextos de expansão imperial.

<sup>127</sup> VARELLA, A embriaguez na conquista da América, 2013, p. 42.

<sup>128</sup> ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, 1984, Vol 1. p. 71.

<sup>129</sup> ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, 1984, Vol 1. p. 77.

<sup>130</sup> ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, 1992, p. 574.

Durante seu período nas regiões andinas, embora tenha “pouco se envolvido diretamente com a evangelização, ocupando-se mais a fim com demandas organizativas e teológicas”,<sup>131</sup> Acosta desenvolveu pesquisas e materiais significativos sobre os povos nativos. Seus estudos resultaram no tratado missionário *De Procuranda Indorum Salute* e em *De Natura Novi Orbis Libri Dvo*, este último impresso em Salamanca, em 1588. A primeira obra teve caráter normativo, enquanto a segunda apresentava uma descrição da natureza e dos povos do Novo Mundo. Parte desse conteúdo, sobretudo a seção dedicada à “história natural”, foi retomado quase integralmente na *Historia natural y moral de las Indias*, publicada em Sevilha em 1590. Já a “história moral”, que compõe a segunda parte dessa última obra, foi uma elaboração nova em espanhol, sem paralelo direto no *De Natura*. Nela, Acosta refletiu sobre as práticas religiosas, costumes e estruturas sociais indígenas, interpretando-as à luz de sua teologia missionária. O conjunto lhe conferiu grande prestígio editorial e levou a obra a ser traduzida para diversas línguas da Europa Ocidental.<sup>132</sup>

Paralelamente à sua produção intelectual, Acosta também esteve envolvido em atividades missionárias, como a fundação de um dos primeiros aldeamentos em Juli, no Lago Titicaca, em 1578.<sup>133</sup> Tais empreendimentos, embora primariamente voltados à evangelização e à instrução religiosa, representavam igualmente, para a Coroa espanhola, um meio de exercer controle político sobre populações indígenas, integrando-as à ordem colonial. Além disso, a concentração populacional facilitava a organização do trabalho, o acesso a recursos e recolhimento de tributos, servindo, assim, a propósitos econômicos e de consolidação territorial no estratégico vice-reino do Peru.

José de Acosta também desempenhou um papel significativo no cenário acadêmico e educacional do Peru. Foi professor na Universidade de San Marcos, localizada em Lima e fundada em 12 de maio de 1551, sendo uma das mais antigas universidades das Américas. Nessa instituição, ele concentrou-se em sua atividade de teólogo, ao mesmo tempo em que exercia funções administrativas e de docência. Sua influência se estendeu além da capital, pois também atuou em Cusco. Além de sua atuação universitária, Acosta foi um importante fundador de colégios jesuítas,

---

<sup>131</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, 1984, Vol 1. p. 85.

<sup>132</sup> CEVALLOS-CANAU, *Los jesuitas y la política indigenista en el Perú colonial*, 1995, p. 20.

<sup>133</sup> LOPETEGUI. El padre José de Acosta, S.J., y las misiones, 1942. p. 185-188

estabelecendo instituições em Arequipa, Potosí, La Paz, Charcas (atual Sucre, na Bolívia) e até mesmo no Panamá,<sup>134</sup> demonstrando seu compromisso com a expansão da educação jesuíta na América do Sul. Seus esforços e dedicação o fizeram ascender na hierarquia da Companhia de Jesus, e como observa Leandro Sequeiros:<sup>135</sup>

Em 1 de setembro de 1575, o P. Acosta é nomeado reitor do Colégio de Lima e em 1 de janeiro de 1576, já é provincial do Peru. Seu primeiro ato de governo é convocar uma congregação provincial –a primeira que se reunia no Peru –e que se celebrou em Lima (de 16 a 27 de janeiro de 1576) e em Cuzco (de 8 a 16 de outubro do mesmo ano).<sup>136</sup>

Acosta também foi designado como conselheiro do Concílio, no Terceiro Concílio de Lima de 1583, onde foi responsável por confeccionar um método de Catecismo trilingue (*Castelhano-Aymara-Quéchuá*), publicado em 1586, que considerava a necessidade de compreender a cultura e a religião dos povos indígenas para uma evangelização eficaz, conforme será explanado na próxima seção.<sup>137</sup>

### 2.2.1 Os Concílios Limenses e o Papel de José de Acosta no Terceiro Encontro

Desde o Concílio de Trento, ocorrido na Itália em várias sessões entre 1545 e 1563, a Igreja buscava zelar pela unidade, pelos hábitos cristãos e pela pureza da fé, lançando mão de diferentes estratégias de controle e disciplinamento religioso. No mundo ibérico, essa responsabilidade estava vinculada à monarquia, por meio do *Patronato Regio*, e, a partir de 1569, foram instalados tribunais do Santo Ofício no México e em Lima, e em 1610 em Cartagena de Índias, seguindo a política organizadora de Felipe II.<sup>138</sup>

Porém, conforme aponta Mateos, o interesse nas terras andinas se manifestava como uma *"reforma de costumbres y para la conversión y adoctrinamiento de los*

<sup>134</sup> CARDUCCI, *Nuovo Mondo e ordine politico*, 1997, p. 55-82.

<sup>135</sup> SEQUEIROS, *El padre José de Acosta*, 2000, p. 65.

<sup>136</sup> MALDAVSKY, *Financiar la Cristiandad Hispanoamericana*, 2019, p. 41. É importante sublinhar ainda, que é no Congregação Provincial Jesuíta realizada no ano de 1576 e convocada por Acosta, que se define o método de atuação dos jesuítas da Companhia de Jesus no vice-reino do Peru. Entre outras coisas, “este plano previa a fundação de colégios, as missões volantes, a cura de almas em doutrinas de índios e a fundação de colégios para filhos de caciques”

<sup>137</sup> LOPETEGUI, *El padre José de Acosta*, 1942, p.63-84.

<sup>138</sup> MEDINA, 1956; MILLAR, 1998.

*naturales*”,<sup>139</sup> o que impulsionou o desenvolvimento e a ampliação das disposições dos decretos anteriores relativos aos instrumentos dogmáticos de disciplina – em particular, as chamadas “Constituciones de los naturales”. Essa iniciativa visava definir as bases do ensino para os povos nativos, buscando a unificação de um catecismo comum a toda a cristandade (Europa e outras partes do mundo), com a consequente rejeição de suas crenças preexistentes e a completa adesão à fé cristã, revelando tanto o objetivo religioso de salvação dos neófitos quanto o propósito político de integrá-los como súditos ao império espanhol.

Nesse contexto histórico, o estabelecimento da primeira província jesuíta das Américas no Peru conferiu à região um papel central na organização das missões e na evangelização. Assim, o Arcebispo Alfonso Toribio de Mogrovejo, liderando a Igreja no vice-reino, convocou os primeiros Concílios Limenses. Esses concílios tinham como objetivo principal discutir, organizar e desenvolver diretrizes para unificar as estratégias catequéticas, buscando uniformizar crenças e costumes em toda a região.

*Es sobre el arzobispo Mogrovejo (el futuro Santo Toribio), gracias a sus visitas y a la celebración del III Concilio (julio 1582-diciembre 1583), que recaerá el mérito de construir la Iglesia colonial, no sin dificultades y resistencias provenientes del interior mismo de los círculos eclesiásticos.*<sup>140</sup>

Assim, ao longo do período de 1551 a 1772, a capital do vice-reino do Peru sediou diversos concílios. Para o escopo deste trabalho, contudo, o foco recai sobre o III Concílio Limense (1582-83), devido à sua profunda relação com o contexto em análise e, como será detalhado, por sua abordagem linguística fundamental para a transformação de ideias e culturas. Os Concílios Limenses, de forma geral, abordaram uma variedade de temas, demonstrando que sua importância não se restringia apenas à extirpação da idolatria, mas também a questões como a formação cultural dos sacerdotes e a denúncia de práticas corruptas por parte deles, entre outros. Para melhor compreender o contexto e a importância do terceiro encontro, é útil recapitular brevemente os concílios anteriores.

O I Concílio Limense (1551 e 1552) surgiu da preocupação do Papa Paulo III com a organização da estrutura religiosa diante da vasta extensão territorial e das dificuldades

---

<sup>139</sup> MATEOS, Francisco. *Los dos concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa*. 1947. p. 176

<sup>140</sup> ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad*, 2003, p. 245.

de comunicação. Nesse sentido, a Igreja de Lima se estabeleceu como base provincial metropolitana, congregando algumas igrejas circunvizinhas. Foram elaboradas técnicas de culto e celebração, bem como métodos evangelísticos com o intuito de evitar heresias.<sup>141</sup>

O II Concílio Limense (1567-68),<sup>142</sup> convocado pelo Arcebispo Loaysa, foi o primeiro a buscar a aplicação das diretrizes do Concílio de Trento no Peru. A tarefa, contudo, era complexa. Embora houvesse uma maior receptividade a esses decretos nas missões americanas, como aponta Severo,<sup>143</sup> as normas tridentinas foram pensadas para a realidade europeia de combate à Reforma Protestante. Conforme ressalta Agnolin,<sup>144</sup> o contexto americano apresentava as necessidades distintas da evangelização em novas terras, uma realidade que recebeu pouca atenção em Trento. Desse concílio se sucederam algumas ações pastorais concretas de combate à idolatria. Uma delas, destacada por Delumeau,<sup>145</sup> foi a determinação de um prazo de três dias para que os nativos confessassem suas *huacas* (locais e objetos sagrados) e ídolos. Ao implementar medidas como essa, o Segundo Concílio estabeleceu precedentes e introduziu temas que seriam posteriormente aprofundados no Terceiro Concílio.

Nesse cenário, Felipe II, já em 1568,<sup>146</sup> havia ordenado a elaboração de uma Junta Magna com instruções detalhadas sobre a vida nos territórios americanos, evidenciando a preocupação régia com a eficácia da administração e da evangelização. A urgência de um novo concílio era também sentida pela Coroa, como se depreende da crítica à negligência na aplicação das resoluções anteriores:

*antes su majestad y su real consejo embió por dos veces su aprobación mandando por su real cedula cumplirse, especialmente todo lo que tocasse a la doctrina de yndios y uso de sacramentos;*

<sup>141</sup> MATEOS, *Los dos concilio*, 1947, p. 29-30.

<sup>142</sup> TINEO, *Los Concilios Limenses em la Evangelización*, 1990, p. 168.

<sup>143</sup> SEVERO. *Influjo de Trento en los concilios limenses*. 1972, p. 215-239

<sup>144</sup> AGNOLIN, *Jesuitas e Selvagens*, 2007. p. 273.

<sup>145</sup> DELUMEAU, *História do medo no Ocidente*, 1989, p. 394.

<sup>146</sup> Neste mesmo período (1568) a Companhia de Jesus recebe uma licença para se mudar para o vice-reino do Peru, não se sabe, com exatidão, se há ligação entre essa Junta Magna e tal ação, contudo, o que se sabe é que essa foi uma das medidas que mais tiveram significado para a evangelização, como pode-se perceber em textos como: NIETO VÉLEZ, Armando. Los primeros jesuitas en el Perú y la evangelización de los indígenas. In: GUERRA, Margarita (Ed.). Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo. Tomo II. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002; MATEOS, Francisco. Primeros pasos en la evangelización de los indios. *Misionalia Hispánica*, Año IV, Nº 10, 1947; VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1965.

*mas por la negligencia de muchos, y poca execucion de algunos preladados vino a olvidarse casi del todo en las mas yglesias el dicho concilio, de suerte que fue de poco efecto el hauer prouenido y ordenado en él tantas y tan saludables constituciones, y casi de la misma manera y por la propia causa el sancto Concilio de Trento que se recibió y tornó a publicar en el dicho concilio provincial se dexó de executar en muchas o en las más cosas, que ordena tocante a la reformation de costumbres.*

Finalmente, o III Concílio Limense (1582-83) ocorreu em um momento de significativa transição e pressão. Deu-se após a renúncia de Francisco de Toledo em 1580 e a morte de Jerónimo de Loaysa, eventos que levaram Felipe II a nomear um novo vice-rei, Martín Enríquez de Almansa, e um novo Arcebispo, o já mencionado Toribio de Mogrovejo, em 1581. Foi este último quem, pressionado por José de Acosta,<sup>147</sup> convocou o terceiro concílio, que teve uma duração considerável em comparação com as reuniões anteriores, iniciando-se em 15 de agosto de 1582 com uma celebração eucarística e encerrando-se em 18 de outubro de 1583.<sup>148</sup> A realização deste encontro também se justificava pelo fato de que o segundo concílio havia caído em desuso, conforme observado por Vargas Ugarte,<sup>149</sup> tornando necessárias medidas para corrigir hábitos persistentes. Ademais, os missionários enfrentavam dificuldades com a aprendizagem e utilização das línguas nativas, com as missões de catequização, com as guerras civis que continuavam acontecendo e com as revoltas contra as Leis Novas.

O Terceiro Concílio Limense, que reuniu os bispos de Quito, La Imperial, Cuzco, Santiago de Chile, Tucumán, Charcas y La,<sup>150</sup> foi convocado em um momento de profunda apreensão. A persistência de práticas idólatras, que segundo Adone Agnolin<sup>151</sup> chegavam a se manifestar dentro das próprias festividades cristãs, era a preocupação central. Essa inquietação, já intensamente defendida pelo ex-vice-rei Francisco de Toledo – que, em sua busca pela rápida erradicação da idolatria entre 1570 e 1581, ordenara a prisão de todos que praticassem ‘feitiçaria’. No discurso eclesiástico do

---

<sup>147</sup> AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, 2007, p. 373. Desde sua chegada, em 1572, percebe a dificuldade que os jesuítas tinham com a língua dos nativos, além dos métodos arcaicos de evangelização mais próximos aos métodos de colonização do que de pregação, e cobra urgência.

<sup>148</sup> LISSÓN, *La Iglesia de España en el Perú*, 1944, p. 114.

<sup>149</sup> VARGAS, *Concilios Limenses (1551-1772)*. 1952. p. 315

<sup>150</sup> VARGAS, *Concilios Limenses*, 1952, p. 320-321.

<sup>151</sup> AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens a negociação da fé no encontro catequético-ritual ameciano-tupi (séc XVI-XVII)*. 2007. p. 367

período, a feitiçaria era compreendida como uma modalidade específica da idolatria, na medida em que ambas eram associadas à mediação demoníaca e à persistência do erro religioso entre populações recentemente cristianizadas.<sup>152</sup> Esse quadro impulsionou a necessidade de unificar os princípios e dogmas para as missões evangelizadoras na Iberoamérica. O objetivo primordial dessa unificação era desestimular as práticas idólatras dos povos nativos, o que se traduziu também em repressão direta: medidas punitivas foram aplicadas contra os "feiticeiros" indígenas batizados que praticassem atos considerados suspeitos, com castigos que variavam de açoites à prisão perpétua.<sup>153</sup>

Assim, o III Concílio Limense buscou tanto educar os missionários jesuítas quanto erradicar o que Tineo<sup>154</sup> descreve como "*los restos de superstición*", estabelecendo a metodologia doutrinária para toda a América do Sul e para os territórios de missões jesuítas, influenciando inclusive o Extremo Oriente.

Reconhecendo a importância da comunicação eficaz com as populações nativas, o Terceiro Concílio Limense determinou que o *Cathecismo* fosse traduzido para as principais línguas indígenas da região, castelhano, aymara e quéchua, em um documento *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones*,<sup>155</sup> que apresentava as doutrinas e os sacramentos a serem disseminados por toda a América. Essa iniciativa de produzir um Catecismo trilingue demonstrava uma preocupação em adaptar a mensagem religiosa aos diferentes contextos linguísticos, buscando facilitar a compreensão e a internalização dos ensinamentos cristãos por parte dos povos andinos. Nesse contexto, além de sua influência na formulação geral do *Cathecismo*, José de Acosta desempenhou um papel central na elaboração da versão original em castelhano. A versão em quéchua ficou a cargo de uma equipe de religiosos liderada pelo Dr. Juan de Balboa e pelo canônico Martínez, com contribuições também do padre Bartolomé de Santiago e de Blas Valera. A versão em aymará, por sua vez, foi elaborada pelo padre Alonso Barzana.<sup>156</sup> Embora o texto tenha sido revisado por outros

---

<sup>152</sup> DELUMEAU, *História do medo no Ocidente*, 1989, p. 241–249.

<sup>153</sup> DUVIOLS. *Cultura andina e represión*, 1986, p; 236.

<sup>154</sup> TINEO, *Los Concilios Limenses em la Evangelización*, 1990, p. 287.

<sup>155</sup> *Tercero Cathecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones*. Lima: Antonio Ricardo, 1585.

<sup>156</sup> VARGAS UGARTE, *Historia de la Companhia de Jesus en el Peru Tomo III*, 1964, p. 89-90.

teólogos e submetido à aprovação da assembleia, a perspectiva de Acosta permeou a nova abordagem evangelizadora adotada pela Igreja Católica.<sup>157</sup>

Como resultado, o *Tercero Catecismo* foi organizado em trinta e um sermões,<sup>158</sup> divididos em blocos temáticos (mistérios da fé, sacramentos, mandamentos, oração e novíssimos) e buscava conduzir à salvação por meio dos elementos da fé católica, com um diálogo estabelecido entre o autor e o leitor (ou entre o evangelizador e o indígena).

A linguagem selecionada devia corresponder às capacidades dos ouvintes: os argumentos deviam se repetir com tal frequência que se gravariam nas mentes dos ouvintes; o estilo de linguagem devia ser como o de conversas entre amigos em vez da declamação dramática.<sup>159</sup>

O *Catecismo*, enquanto instrumento de conscientização, tinha como objetivo central a conversão completa do nativo/catequizando ao caminho proposto pela Igreja. Desse modo, sua eficácia se manifestava na busca pelo abandono definitivo das práticas idolátricas, as quais eram compreendidas como manifestações do pecado e influência demoníaca.

A análise dos sermões revela uma metodologia pedagógica construída por Acosta, que utilizava o medo como instrumento de dominação. Conforme analisado por Helm,<sup>160</sup> Deus é apresentado como alguém que se envergonha de certas ações e que está pronto para punir os infratores:

O quadro negativo reforça-se ainda com a pedagogia de castigos proposta por Acosta, que ele justifica pela condição servil e pelos costumes infantis dos indígenas, e com a ameaça de condenação e castigos eternos que paira sobre os que não se convertem ao cristianismo ou se afastam deste caminho.

<sup>157</sup> VARGAS UGARTE, *Historia de la Companhía de Jesus en el Peru Tomo III*, 1964, p. 72-89. O grupo designado para revisar o texto eram: frei Juan de Almaraz, agostiniano; frei Alonso Díaz, mercedário; frei Pedro Bedón, dominicano, frei Lorenzo González, o jesuíta Blas Valera e o clérigo Martin de Soto.

<sup>158</sup> A utilização de sermões marcou esse instrumento de evangelização, pois alcançava de forma mais efetiva os ouvintes. Alcir Pécora (2000. p. 13) sublinha que “o sermão se constitui analogamente à retórica divina impressa, desde sempre, nas coisas criadas, que a hermenêutica, todavia, apenas descobre gradualmente, no discurso do tempo [...]. Ele se constitui como uma ação verbal de descoberta e atualização dos sinais divinos ocultos na ação do mundo, com vistas à produção de um movimento de correção moral no auditório dos fiéis”. Corroborando o pensamento de Adorno (1987, p. 111), ao enfatizar que o sermão era considerado “um modo favorável de ensinar, lhe atribuía uma eficácia maior do que o formato de perguntas e respostas porque se considerava que o sermão, apoiando-se na arte retórica, era capaz de mover o afeto do receptor”.

<sup>159</sup> ADORNO, “*Iconos de Persuasión: La Predicación y la política en el Perú Colonial*”. 1987. p 111

<sup>160</sup> HELM, *Poder e amizade: As conexões política e emocional na missão de José de Acosta, SJ (Peru, 1572-1586) e Matteo Ricci, SJ (China, 1583-1610), comparadas a partir de seus catecismos*. 1997. p. 103

Este terceiro encontro se destaca dos demais por ter estabelecido, segundo Estenssoro Fuchs,<sup>161</sup> a ortodoxia colonial que perduraria por mais de dois séculos, além de definir as estratégias de evangelização. Nesse processo, a imprensa desempenhou um papel fundamental, sendo trazida a pedido do Terceiro Concílio para normalizar a doutrina, o que permitiu que todo o material fosse produzido na própria América andina.<sup>162</sup> De fato, suas decisões moldaram a vida cristã na América do Sul até o Concílio Plenário Latino-Americano (1899) e inspiraram o desenvolvimento do III Concílio Mexicano (1585), que marcou a vida religiosa na Nova Espanha.<sup>163</sup>

É importante notar que, diferentemente de outros religiosos, Acosta não manteve uma proximidade significativa com os povos indígenas, o que influenciou tanto a elaboração do catecismo quanto seus trabalhos científicos. Nesse contexto, os índios eram frequentemente retratados como bárbaros, idólatras, selvagens ou crianças, refletindo a ideia de que, como afirma Helm, os nativos seriam como "alunos ou filhos frente ao mestre ou pai que lhes pede respostas certas para as suas perguntas examinadoras".<sup>164</sup> Um elemento inaudito do III Concílio, em comparação com os anteriores, foi a formulação de uma estrutura legislativa que considerava mais amplamente a realidade indígena. Contudo, como ressalta Lisi,<sup>165</sup> o projeto jesuíta de uma América cristianizada se baseava no reforço do conflito contra o demônio, as superstições e as idolatrias.

A centralidade assumida por José de Acosta no cenário peruano não se restringiu, portanto, à produção intelectual ou à administração interna da Companhia de Jesus. Sua trajetória revela um agente capaz de articular reflexão teológica, experiência missionária e formulação normativa, posicionando-se como mediador entre os desafios concretos da evangelização indígena e os esforços institucionais da Igreja para sistematizar respostas

---

<sup>161</sup> ESTENSSORO FUCHS, *Les pouvoirs de la parole*, 1996, p. 15.

<sup>162</sup> ESTENSSORO, *Les Pouvoirs de la Parole- La prédication au Pérou*, 2003, p. 249.

<sup>163</sup> TINEO, *Los Concilios Limenses em la Evangelización*, 1990, p. 725.

<sup>164</sup> HELM, *Poder e amizade: As conexões política e emocional na missão de José de Acosta, SJ (Peru, 1572-1586) e Matteo Ricci, SJ (China, 1583-1610), comparadas a partir de seus catecismos*. 1997. p. 103

<sup>165</sup> LISI, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos:udío crítico con edición, traducción y comentario de las actas del conc provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. 1990. p 11.

pastorais. É nesse sentido que sua atuação se torna decisiva no âmbito dos Concílios Limenses, especialmente no Terceiro Concílio de Lima.

A influência de Acosta no Terceiro Concílio de Lima foi, portanto, fundamental para definir as estratégias de evangelização que seriam adotadas no vice-reino. Inclusive, dada sua tamanha influência, o III Concílio Limense serviu de base para a obra de Acosta *De Procuranda Indorum Salute*.<sup>166</sup> Esta, publicada no ano de 1588, já após o Concílio e o retorno de Acosta à Espanha, detalhava métodos pastorais para a evangelização dos indígenas nas Américas. Tais métodos enfatizavam uma abordagem racional e informada, em consonância com sua defesa de uma catequese respeitosa e adaptada às culturas nativas. Pouco depois, em 1590, Acosta publicou em Sevilha sua célebre *Historia Natural y Moral de las Indias*, obra reconhecida por fornecer valiosas informações etnográficas e históricas sobre as culturas do Novo Mundo e que teve como fundamento seus escritos anteriores, como *De Natura Novi Orbis Libri Dvo* (1588). Após essa intensa atividade intelectual, que resultou na publicação dessas obras seminais já na Europa, e sua significativa contribuição para a missão nas Américas, Acosta veio a falecer em Salamanca (Espanha) em 1600, pouco tempo depois de ter sido eleito reitor do colégio dos jesuítas daquela cidade.

As obras fundamentais de José de Acosta, como *De Procuranda Indorum Salute* e *Historia Natural y Moral de las Indias*, e os contornos gerais de sua abordagem à catequese foram apresentados neste capítulo. Uma análise mais aprofundada do conteúdo desses escritos, bem como uma discussão detalhada sobre os métodos de evangelização e as estratégias missionárias propostas por Acosta e refletidas em seus livros, será desenvolvida no Capítulo 3, onde se buscará desvelar as nuances de sua “conquista espiritual”.

---

<sup>166</sup> AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, 2007, p. 373.

### 2.3 JESUÍTAS NO GUAIRÁ E ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA

A presença jesuítica na região do Guairá, espaço estratégico do século XVII, situado na zona de contato entre as coroas de Castela e Portugal, na bacia do Alto Rio Paraná, marcou um capítulo significativo da história da evangelização e da interação cultural no Novo Mundo. A chegada dos primeiros missionários ao Rio da Prata em 1587, seguida pela incursão de Manuel Ortega e Tomas Fields<sup>167</sup> ao Guairá<sup>168</sup> em 1588, inaugurou um período de intensa atividade missionária. Esse movimento respondia tanto aos propósitos espirituais da Igreja Católica e da Companhia de Jesus quanto às diretrizes da monarquia espanhola, que frequentemente articulava a expansão da fé à consolidação de sua presença política nos territórios americanos.

A evangelização no Guairá, ainda que possa parecer inexpressiva pela sua breve duração, realizou-se num momento de sumo interesse para a expansão da Monarquia Hispânica, estando unidos os Reinos de Castela e Portugal, facilitando-se, assim, a ocupação de um território de confins e conflitos. Ao mesmo tempo a Companhia de Jesus, respondendo aos apelos do pontífice romano, às orientações dos seus superiores e às coordenadas do soberano espanhol, expandia o seu campo missionário, unindo-se as forças com o envio de novos sujeitos das diversas províncias do mundo, para assumir uma realidade de evangelização, em busca da propagação da fé entre os gentios.<sup>169</sup>

Essa conjuntura, contudo, não resultou em um processo linear ou pacífico de ocupação e evangelização. As dinâmicas locais, a centralidade das populações indígenas e os conflitos regionais impuseram limites concretos à ação das autoridades coloniais e missionárias. Nesse sentido, a experiência jesuítica no Guairá não pode ser entendida apenas como mais uma etapa do avanço missionário, mas como um espaço

---

<sup>167</sup> Ficaram apenas 4 meses entre os índios e espanhóis, da Villa Rica presentes ali, para realizar "[...] batismos, matrimônios e ainda pregando o evangelho através de incursões pelas aldeias indígenas, especialmente as Guarani, com as missões móveis". PARELLADA (2009, p. 65).

<sup>168</sup> "Atuaram na missão do Guairá missionários que constituíam a Província Jesuítica do Paraguai das seguintes províncias de origem: brasílica com os primeiros jesuítas desbravadores (Manuel Ortega e Tomás Fields), castellana (Martín Javier de Urtasum), aragonia (Silverio Pastor, José Doménech e Pedro Mola), toletana (Juan Agustín de Contreras, Cristóbal de Mendiola), peruviãna (Antônio Ruiz de Montoya), paraquaria (Pablo de Benavides e Cristóbal de Mendoza), neapolitana (Simón Mascetta), veneta (José Cataldino), flandro-belga (Justo Van Suerck e Diego Ransonnier), gallo-belga (Jean Vaisseau e Louis Berger) e campania (Nicolás Hénard)" AGUILAR (2002, p. 210)

<sup>169</sup> AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 429.

no qual se tornaram particularmente visíveis as tensões entre fé, política e organização social no contexto colonial do século XVII.

Embora breve, a atuação jesuítica na região expressa, de forma concentrada, elementos centrais do projeto da Companhia de Jesus: a tentativa de criar espaços de ordenação simbólica e social que respondessem simultaneamente às exigências espirituais da Igreja e às expectativas de estabilidade do poder colonial. Situado em uma área de fronteiras fluidas, o Guairá converteu-se em um campo de experimentação missionária no qual a propagação da fé se articulava a esforços de reorganização da vida coletiva. Nesse contexto, os aldeamentos jesuíticos foram mais do que simples enclaves religiosos, constituindo-se como espaços de interação, negociação e conflito entre projetos imperiais, expectativas missionárias e resistências indígenas.

### **2.3.1 O Contexto da Evangelização e as Reduções no Guairá**

A estratégia missionária no Guairá foi fortemente influenciada pelas deliberações do Terceiro Concílio de Lima, cujas diretrizes foram posteriormente adaptadas no primeiro Sínodo do Rio da Prata, realizado em 1603. Essas orientações conciliares, contudo, não funcionaram como prescrições rígidas ou uniformes, sendo reinterpretadas à luz das condições locais, das resistências indígenas e das limitações materiais próprias da ação missionária em territórios de contato e instabilidade.

Nesse contexto, destaca-se a tradução para o guarani do *Catecismo para instrucción de los indios*, de José de Acosta, realizada pelo franciscano Luis Bolaños a pedido do padre Alonso Guerra. A obra, aprovada no Sínodo de 1603, tornou-se instrumento normativo da catequese na região, refletindo concepções metodológicas centrais do pensamento acosteano, sobretudo a defesa da catequese gradual e do uso pedagógico das línguas indígenas. A prioridade conferida à instrução na língua nativa, em detrimento do batismo imediato, consolidou-se como diretriz missionária e seria

posteriormente incorporada e desenvolvida por Antônio Ruiz de Montoya em suas próprias práticas e escritos.<sup>170</sup>

É plausível supor, portanto, que o contato de Montoya com esse material — amplamente difundido no espaço missionário sul-americano — tenha contribuído para a assimilação indireta de elementos centrais do pensamento de Acosta, evidenciando a circulação de modelos normativos entre diferentes frentes da missão jesuítica. A evangelização passou, assim, a fundamentar-se na palavra anunciada e compreendida no idioma indígena, visando uma conversão entendida como transformação progressiva do modo de vida, orientada pela lei cristã.<sup>171</sup>

*De ahí em adelante la misión se basará en una palabra anunciada en el idioma del indio y que pueda ser comprendida. En el lenguaje de los informantes la predicación es un acto de palabra, tomado en su más amplio sentido, en cuanto esa palabra es el anuncio de verdades cristianas y tiene por fin alcanzar una conversión, que se concretará en el abandono del modo de vida antiguo para dar lugar a la adopción de un modo de ser nuevo basado en la ley Cristiana.<sup>172</sup>*

Com a chegada dos padres Joseph Cataldino e Simão Masseta ao Guairá, em 1610, a ação missionária adquiriu maior sistematicidade, culminando na fundação dos primeiros aldeamentos. Os jesuítas identificaram que o êxito da missão dependia da reorganização e de uma fixação mais estável das populações indígenas, que, embora apresentassem formas significativas de sedentarização, especialmente entre os grupos guarani, mantinham padrões de mobilidade territorial considerados incompatíveis com o modelo missionário.<sup>173</sup>

<sup>170</sup> DURÁN ESTRAGO, *Presencia Franciscana en el Paraguay*, 1987, p. 133-153. Em 1576, a Companhia de Jesus, em Lima, debateu na Primeira Congregação Provincial a questão do uso de catecismos, gramáticas e vocabulários nas línguas indígenas do Peru (aymara e quechua). Contudo, somente nos anos de 1582-1583, que ficou estabelecido as normas necessárias para o exame doutrinal e linguístico dos curas, no Terceiro Concílio de Lima. Vale lembrar, que embora estas questões debatidas nesse período nas Américas, já estavam sendo debatidas na Europa, desde os anos de 1567 e 1568, quando a Igreja ordenou o aprendizado das línguas estrangeiras (YBOT LEÓN, 1954, p. 535-537) e a aplicação efetiva para a conversão, já estava presente nas Constituições, como “línguas do apostolado” DAURIGNAC, 1997. p.449

<sup>171</sup> MARIANI, *A Igreja Católica e a educação no Brasil*, 2004, p. 39-42.

<sup>172</sup> MELIÀ, *Los Guaraníes: La lengua y la cultura*, 2003, p.33.

<sup>173</sup> Assim que uma tribo aceitava renunciar à vida nômade e se descobria uma localização favorável, era preciso construir, semear, comprar gado. Os padres expunham-se pessoalmente e labutavam duro, esses jesuítas de famílias aristocráticas e de elevada cultura transformavam-se em açougueiros, carpinteiros, cavadores de enxada, pedreiros, carregadores (LUGON, 1997, p. 37).

A missão para a qual Montoya foi designado em 1612 inseria-se, desse modo, em um amplo projeto de expansão missionária jesuítica, articulado em escala continental. Esse empreendimento abrangia tanto territórios sob jurisdição espanhola quanto áreas vinculadas à América portuguesa, e, embora justificado prioritariamente pela propagação da fé católica, encontrava-se indissociavelmente ligado aos interesses políticos e econômicos das Coroas Ibéricas. A condição de fronteira, contudo, não implicava maior facilidade de ocupação ou controle: tais espaços eram atravessados por conflitos recorrentes, indefinições jurídicas e pela centralidade das populações indígenas, cujas alianças e resistências condicionavam de maneira decisiva a dinâmica missionária e colonial.

Do ponto de vista político, as reduções jesuíticas desempenhavam múltiplas funções, conforme analisado por Futata e Toledo.<sup>174</sup> Para além da catequese e da aculturação, elas podiam atuar como instrumentos de ordenação territorial e afirmação da presença colonial, sobretudo em regiões disputadas, ainda que esses objetivos fossem constantemente tensionados por conflitos locais, resistências indígenas e disputas entre diferentes agentes coloniais. A sedentarização em aldeamentos organizados sob tutela missionária favorecia a administração régia, a imposição da soberania e a formação de núcleos populacionais relativamente estáveis, sem que isso reduza o projeto missionário a um simples braço da expansão imperial, uma vez que a lógica da evangelização frequentemente entrava em tensão com interesses de encomenderos, autoridades locais e mesmo da Coroa.

No plano econômico, as missões também se integravam às dinâmicas coloniais.<sup>175</sup> A concentração das populações indígenas e sua organização para o trabalho disciplinado possibilitavam a exploração de recursos naturais, como a erva-mate, que no Guairá chegou a assumir o papel de “moeda corrente”, e o desenvolvimento de atividades agrícolas e artesanais. Embora parte significativa dessa produção se destinasse ao sustento das próprias comunidades missionárias, os excedentes podiam ser incorporados às redes comerciais coloniais, gerando impostos e riquezas. Ademais, a abertura e a segurança de rotas de circulação, bem como o conhecimento geográfico

---

<sup>174</sup> FUTATA e TOLEDO. *A ação missionária do padre Antonio Ruiz de Montoya no Guairá, no início do século XVII*. 2017. p. 2

<sup>175</sup> MOTA. *A ocupação jesuítica do Guairá: uma história de resistência e integração*. 2010. p. 10

e etnográfico acumulado pelos missionários, revelaram-se fundamentais para a administração prática dos vastos territórios coloniais.

Foi nesse contexto que, no vale do Paranapanema, se estabeleceram as reduções de Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio do Ipaumbucu. Entre 1614 e 1630, o envio de novos missionários resultou na criação de treze aldeamentos adicionais, que se somaram às fundações pioneiras. Convém destacar que a primeira fundação de Santo Inácio, no Guairá, foi posteriormente abandonada em decorrência dos ataques dos paulistas, sendo refundada mais ao sul, na atual província de Misiones, onde passou a ser conhecida como Santo Inácio Miní.<sup>176</sup>

A partir de 1610, os padres da Companhia de Jesus iniciaram a fundação das Reduções Jesuíticas no Guairá. Instalaram no vale do Paranapanema as Reduções de Nossa Senhora do Loreto e Santo Inácio do Ipaumbucu. Eles vinham de Assunção no Paraguai, atravessavam o rio Paraná na soleira de Sete Quedas, isto é, acima dos saltos mais ou menos onde hoje está a ponte que liga Guaíra ao Mato Grosso, e chegavam à vila espanhola de Ciudad Real del Guairá na embocadura do rio Piquiri no Paraná. Ali descansavam, arrumavam provisões e seguiam embarcados pelo rio Paraná e Paranapanema até as Reduções de Loreto e Santo Inácio.<sup>177</sup>

Estas comunidades, localizadas a oeste de Paranaguá,<sup>178</sup> situavam-se em uma área de fronteira estratégica, cujo território pertencia à Coroa de Castela segundo as demarcações do Tratado de Tordesilhas (1494), fato que acirrava as disputas com a América portuguesa. Povoadas majoritariamente por Guarani e alguns grupos Jê,<sup>179</sup> foram organizadas pelos jesuítas espanhóis no século XVI- XVII sob a jurisdição do vice-

<sup>176</sup> “Algumas delas existiram por apenas dois anos, o que faz com que os vestígios destas missões pareçam similares de grandes aldeias, porém uma análise detalhada dos materiais, principalmente a cerâmica, além da presença de estruturas em taipa de pilão e alvenaria em pedra, associada aos dados históricos recuperados em documentos impressos, podem caracterizar estas áreas de forma definitiva” (PARELLADA, 2009, p. 67).

<sup>177</sup> MOTA. A ocupação jesuítica do Guairá: uma história de resistência e integração. 2010. p. 10

<sup>178</sup> Delimitado pelo Tratado de Tordesilhas (1494), que “dividia o mundo por uma linha imaginária que corria a 370 léguas do Cabo Verde, com as terras do ocidente pertencentes à Coroa de Castela e as do oriente ao Reino de Portugal [...]”(AGUILAR, 2002, p. 11). “[...] Havia discussões sobre onde estaria situada a linha imaginária do meridiano de Tordesilhas, assim para os espanhóis ficaria na baía de Paranaguá e para os portugueses na altura de Laguna, atual Santa Catarina.” (PARELLADA, 2009, p. 130)

<sup>179</sup> Apenas quatro reduções tiveram povos da família linguística Jê, “que são as de Santo Antonio e San Miguel, fundadas com Camperos, e as de Concepción de Nuestra Señora de Guañaños e San Pedro com Gualachos” o restante em sua maioria, foram Guaranis (MCA I, 1951, p.293-298).

reino do Peru desde 1542,<sup>180</sup> abrangendo uma vasta área nas margens do rio Paraná e seus afluentes. Das quinze missões fundadas neste território, treze eram majoritariamente compostas por comunidades Guarani, delimitadas geograficamente pelo rio Paranapanema ao norte, o rio Iguaçu ao sul, o rio Paraná a oeste e as serras de Guarayrú a leste.<sup>181</sup> A vitalidade e a interconexão dessas reduções eram facilitadas por uma intrincada rede de caminhos indígenas, conhecidos como ramais.<sup>182</sup> Dentre estes, destacava-se o Peabiru, uma rota transcontinental de suma importância, que se estendia do litoral atlântico, partindo de São Vicente, e atravessava os atuais territórios de São Paulo, Paraná, Argentina, Paraguai e Bolívia, culminando no Peru e alcançando o Oceano Pacífico.<sup>183</sup> Esta via ancestral não apenas facilitava a mobilidade indígena, mas também foi muito importante para a rápida expansão e manutenção das próprias missões jesuíticas no território colonial sul-americano.

### 2.3.2 Antônio Ruiz de Montoya: Vocação e Liderança

Antônio Ruiz de Montoya, nascido no Peru em 1585,<sup>184</sup> mesmo ano da realização do Terceiro Concílio de Lima, exerceu papel de destaque nas missões do Guairá. A escolha de Montoya como interlocutor central desta pesquisa não se deve apenas à sua relevância histórica, mas ao fato de que sua obra e sua prática missionária permitem observar, em nível cotidiano e experiencial, a operacionalização concreta das concepções jesuíticas de idolatria em contextos de fronteira. Órfão,<sup>185</sup> foi educado até os

---

<sup>180</sup> Mudando sua subordinação para o Governo Geral do Rio de La Plata, em 1593, e ao Governo Geral do Paraguai, a partir de 1617 (Maeder & Gutierrez, 1995). Montoya: "Não se deve confundir a Província do Paraguai com a Província Jesuítica do Paraguai, que territorialmente ainda era mais vasta ou extensa e tinha sua sede 'provincial' em Córdoba da Argentina e, por uns tempos, até abrangia o Chile (MONTROYA, 1997, p. 20).

<sup>181</sup> CARDOZO, *El Guairá, historia de la antigua provincia*, 1970. p.14.

<sup>182</sup> Para ter acesso a mais detalhes sobre os ramais principais e secundários: (MARTINS, s.d., p.87; MCA I, 1951, p.70; MAACK, 1968, p.6-7; CHMYZ, 1976a, p.69)

<sup>183</sup> PARELLADA, *A aventura antropológica*, 2013, p. 251.

<sup>184</sup> Ressalto que ele nasceu no mesmo ano em que ocorreu o III Concílio de Lima.

<sup>185</sup> "Filho do espanhol- Cristobal Ruiz de Montoya, era de Sevilha e provavelmente irmão do padre Diego Ruiz de Montoya, jesuíta com grande prestígio nos meios políticos e a quem seguramente deveu um bom posto de funcionário em Lima-Peru. Casou-se em Lima com Ana de Vargas, cuja boa posição social e a proeminência burocrática alcançada na corte Vice Reinal do conde de Villar, permitiram, à precoce morte de ambos os cônjuges, deixar a seu único filho uma fortuna suficiente para que Antônio durante os anos

dezesseis anos no Real Colégio San Martín,<sup>186</sup> fundado por José de Acosta. Após iniciar nos Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus,<sup>187</sup> tomou a decisão formal de ingressar na ordem em 1605. Após concluir o noviciado em 1608 e ser encaminhado a Córdoba de Tucumã sob a supervisão do provincial Diogo de Torres Bollo, Montoya manifestou a este seu forte interesse pelo trabalho direto nas missões.<sup>188</sup> Tal inclinação prioritária para a atividade missionária prática levou à decisão de abreviar seus estudos avançados em Filosofia e Teologia, mesmo diante de seu reconhecido potencial para o magistério em Ciências Sagradas. Sua formação jesuítica foi, assim, adaptada para priorizar e acelerar sua preparação para o trabalho evangelizador em campo.

Montoya dedicou-se ao estudo da língua Guarani e se aperfeiçoou, obtendo proeminência nas missões.<sup>189</sup> O jesuíta passou por todas as reduções a ele designadas, principalmente no sul do Brasil, contudo, seu contato se deu de forma mais próxima aos povos Guarani e Jê.<sup>190</sup>

O padre Ruiz de Montoya foi o apóstolo do Guairá em comunhão com a apostolicidade dos seus companheiros. A sua presença contribuiu na expansão da missão entre os guairenhos, na consolidação das reduções guaranícas, na defesa dos avanços e ataques dos inimigos, na disposição em purificar os neófitos da vida bárbara, no salvaguardar o patrimônio histórico-doutrinário de uma experiência missionária, sendo um incansável itinerante nos

---

moços desconhecesse por completo tudo o que pudesse ser uma atividade produtiva ordenada” (TORMO SANZ; BLANCO, 1989, p. 38-39).

<sup>186</sup> Colégio fundado por José de Acosta. EGAÑA, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 1891, p. 212. “El P. José de Acosta, que había sido rector del colegio de San Pablo, y que era uno de los más eminentes miembros de la Compañía, escribió al Rey, pidiéndole que concediese el título de real al colegio de San Martín, y que le diese una renta para su sustento. El Rey accedió a lo primero, y dio al colegio el título de real, por cédula de 5 de octubre de 1588, y el Papa Sixto V le concedió la aprobación pontificia por breve de 25 de octubre del mismo año.”

<sup>187</sup> “Os exercícios Espirituais (EE) foram escritos por Inácio de Loyola (1491-1556) entre os anos de 1521 e 1539, período que compreende sua conversão e o reconhecimento da Companhia de Jesus pela Cúria Romana. Os EE são um manual de espiritualidade. Nele estão compilados procedimentos e artifícios mentais, aprendidos e desenvolvidos por Inácio de Loyola, ao longo de quase duas décadas de experiência apostólica, peregrinação, meditação e estudos. As quatro Semanas dos EE completos são um processo que ultrapassa o âmbito da oração e atingem, por meio de procedimentos que contemplam a um só tempo a mente e o corpo, um caráter pedagógico, ancorado no exame de consciência e na repetição. Trata-se de um treinamento planejado, baseado na ideia de exercício” (ARNAUT DE TOLEDO, SKALINSKI JUNIOR, 2012, p. 230).

<sup>188</sup> “[...] a primeira província criada foi a do Paraguai, com sede em Assunção, de onde começou a instalação das reduções indígenas. O primeiro designado foi Padre Diego de Torres Bolo, em 1604, que chegou ao Rio da Prata em 1607, com treze missionários, com a determinação de que os jesuítas se dirigissem ao Paraná, Guairá e à região dos Guaicurus. Foi a ele que o jovem Montoya manifestou o desejo de trabalhar como missionário junto aos índios do Paraguai” (BOGONI, 2008, p. 28).

<sup>189</sup> RABUSKE, *Antônio Ruiz de Montoya*, 1985, p. 47-48.

<sup>190</sup> SILVA, *Reduções jesuítico-guarani*, 2011, p. 87.

difíceis caminhos do Guairá, na busca incessante da conquista espiritual, com os demais jesuítas, na difícil indústria de transformar camponeses rústicos, para políticos cristãos, com a contínua pregação do evangelho.<sup>191</sup>

Após sua ordenação, em 1612, Antonio Ruiz de Montoya foi enviado para iniciar suas atividades apostólicas na província do Guairá, uma fronteira missionária de grande relevância para a Companhia de Jesus.

havam passado perto de seis meses, desde que os padres se encontravam no Pirapó, e ano e meio desde sua saída de Assunção, quando o Pe. Diogo de Torres me enviou àquela Província.<sup>192</sup>

Ao iniciar seu ministério, Montoya colaborou com seus companheiros jesuítas no cuidado espiritual dos indígenas já catequizados. No período de 1615 a 1622, seguindo o exemplo dos primeiros missionários da ordem, ele empreendeu missões volantes na província Paraguai. Este método itinerante mostrou-se altamente eficaz, pois lhe franqueou acesso a um maior número de grupos indígenas e facilitou o contato com os caciques regionais, permitindo-lhe, assim, identificar e distinguir as diferenças existentes entre as variadas comunidades.<sup>193</sup> Essa experiência de campo, somada à sua notável capacidade de observação, habilitou Montoya a registrar detalhadamente em seus escritos tais distinções entre os povos nativos, tornando seu material uma referência fundamental para a compreensão das diversidades entre os indígenas americanos.

Este trabalho meticuloso materializou-se em obras importantes, como o *Tesoro de la lengua guaraní*, o *Arte y Vocabulario de la Lengua Guaraní* e o *Catecismo de la Lengua Guaraní*. Conforme a análise de Futata e Toledo,<sup>194</sup> a obra de Montoya, especialmente sua crônica *Conquista Espiritual*, representa o primeiro e mais importante registro sobre a missão no Guairá, detalhando as estratégias para a introdução do cristianismo junto aos indígenas, nas quais a comunicação em sua própria língua era central. Conforme apontam Futata e Toledo,<sup>195</sup> o objetivo era identificar as estratégias

<sup>191</sup> AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 210.

<sup>192</sup> MONTOYA, *Mitos políticos en las sociedades andinas*, 1997, p. 41.

<sup>193</sup> AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 155.

<sup>194</sup> FUTATA E TOLEDO. *A ação missionária do padre Antonio Ruiz de Montoya no Guairá, no início do século XVII*, 2017,

<sup>195</sup> FUTATA E TOLEDO. *A ação missionária do padre Antonio Ruiz de Montoya no Guairá, no início do século XVII*. 2017. p. 72

utilizadas para a introdução do cristianismo junto aos indígenas Guarani. O próprio Montoya deixa claro esse propósito pragmático na *Conquista Espiritual*: "Aprendimos su lengua para enseñarles el Evangelio en palabras que comprendan, y así llevarlos al conocimiento de Dios".<sup>196</sup> No plano prático, Montoya radicaliza essa política ao fazer da imersão linguística o eixo da conquista. A formulação é inequívoca: o objetivo do guarani, aqui, não é conservar a autonomia simbólica indígena, mas capturar a inteligibilidade para conduzir ao novo regime de verdade.

Entre 1622 e 1628, Montoya destacou-se pela fundação de várias reduções no território do Guairá,<sup>197</sup> consolidando sua posição como principal responsável pela província jesuítica local.<sup>198</sup> O seu objetivo missionário era claro: libertar os nativos da "escravidão do demônio" e conduzi-los à fé cristã.<sup>199</sup> Algumas similaridades entre crenças indígenas e narrativas bíblicas,<sup>200</sup> como a lenda de Pay Tuma (associado ao apóstolo Tomé), facilitaram a aproximação entre os dois mundos culturais<sup>201</sup> e a fundamentação metodológica da evangelização. A mobilização da figura de Pay Tomé insere-se em um repertório mítico de longa circulação no mundo luso-ibérico, no qual a presença do apóstolo São Tomé foi reiteradamente evocada em diferentes espaços coloniais, da Ásia às Américas, como estratégia simbólica para conferir inteligibilidade cristã a territórios recém-incorporados. Como observa Sérgio Buarque de Holanda, trata-se de um mito que buscava atenuar a alteridade radical do Novo Mundo, sugerindo que ele jamais fora inteiramente estranho à história cristã.<sup>202</sup>

<sup>196</sup> MONTOYA. *Conquista espiritual*, 1639. p.65.

<sup>197</sup> San Javier, San José, Encarnación, San Miguel, San Pablo, San Antonio, Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos ou Concepción de Nuestra Señora de los Guañanas, San Pedro; Los Angeles de Tayaoba, Arcangeles ou Siete Arcangeles, Santo Tomás Apostól ou Tomé e Jesús Maria (MAEDER GUTIERREZ, *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes*, 2009: 21.

<sup>198</sup> RABUSKE, *Antônio Ruiz de Montoya*, 1985, p. 47.

<sup>199</sup> MONTOYA. *Mitos políticos en las sociedades andinas: Orígenes, invenciones, y usos*. 1997. p. 39

<sup>200</sup> "A América teria sido evangelizada por um dos doze discípulos de Jesus, Tomé, Pay Tuma ou Zuma, também chamado Pay Abara, isto é, Pai que vive no celibato. Pay Tuma predissera aos seus fiéis índios que os descendentes abandonariam a verdadeira fé, mas que, passados muitos séculos, novos enviados chegariam, armados de uma cruz semelhante àquela que ele levava consigo. Na região de Tuyati, os primeiros missionários, levando uma cruz como bordão, foram recebidos, com efeito, em nome de Pay Abara, com extraordinária alegria, que os encheu de surpresa" (LUGON, 1977, p. 222).

<sup>201</sup> Embora, como vou avaliar no próximo capítulo, houve resistências com aproximadamente quarenta movimentos onde os líderes eram os pajés.

<sup>202</sup> HOLANDA, *Visão do Paraíso*, 2000, p. 31–36.

### 2.3.3 Conflitos com Colonos e Defesa dos Indígenas

A região do Guairá era palco de constantes conflitos. Assim, os aldeamentos jesuíticos surgiram, em parte, como uma tentativa de proteger os indígenas dos ataques de outros povos nativos<sup>203</sup> quanto, sobretudo, das incursões dos paulistas, que realizavam expedições de apresamento para fornecer mão de obra escravizada às fazendas e engenhos do litoral.<sup>204</sup> Paralelamente, a estratégia de aldeamento também atendia ao interesse político da Coroa espanhola, ao contribuir para estabilizar a região, assegurar o controle sobre os nativos e seus territórios e, ao mesmo tempo, integrá-los em um sistema econômico colonial que favorecesse a exploração de recursos e a afirmação da soberania régia.

Nesse território de constantes instabilidades, a extração da erva-mate<sup>205</sup> consolidou-se como a principal atividade econômica local,<sup>206</sup> sustentada pelo trabalho compulsório indígena imposto pelo sistema de *encomendas*,<sup>207</sup> *que*, embora legalmente justificado como tutela e evangelização, na prática significava exploração e violência. Tal mecanismo não apenas resultava na subjugação física e cultural dos povos nativos, mas também fomentava um ciclo de violência e instabilidade na região. Em reação direta a tais abusos, os jesuítas entraram em frequentes e intensos conflitos com os

---

<sup>203</sup> Segundo Guzmán (1835, pág. 72), “em 1552 alguns caciques da região pediram proteção dos Tupis ao governador de Assunção, Domingos Martínez de Irala, que assim decidiu colonizar a área.” O que é contestado de certa forma por Bruxel (1960, p.84), onde ele observa que a ocupação do Guairá poderia ser uma resposta, a fim de ter uma pacificação política com grupos de oposição de seu governo, Já Ellis Jr (1944, In CHMYZ, 1976a, p.69) possui outras suposições: a busca de metais e pedras preciosas, que no caso estavam proibidas naquela região, garantiria o domínio dos espanhóis sobre os índios e a terra que tem uma saída para o Atlântico.

<sup>204</sup> MAURO, Os jesuítas e a civilização guarani, 2019, p. 14. “O movimento bandeirantista surgiu da necessidade de mão-de-obra dos habitantes do planalto piratiningano. Sem condições de importar os escravos africanos que o comércio europeu colocava-lhes à disposição nos portos coloniais, utilizavam a força de trabalho indígena. As condições específicas da sociedade do planalto não lhes permitiam consumir um dos mais caros e mais absorvidos produtos, mercantilizado pela exploração do comércio colonial – o escravo africano” (VOLPATO, 1985, p. 45).

<sup>205</sup> Era considerada moeda corrente no Guairá, segundo Montoya (1985, p.22)

<sup>206</sup> PARELLADA, El Paraná español, 2009, p. 61.

<sup>207</sup> O sistema de encomiendas era uma institucionalização de regime feudal, onde um grupo de índios era confiado pelo rei a um colono e a seus descendentes pelo prazo de duas ou três gerações, objetivando que os protegessem e os instruissem nos preceitos da fé católica; em contrapartida, o encomendeiro recebia em bens ou dias de trabalho o tributo que os índios vassallos deveriam ao rei da Espanha (HAUBERT, 1990, p. 35).

*encomenderos*,<sup>208</sup> denunciando as práticas que desvirtuavam os princípios oficialmente estabelecidos pela Coroa.

As tensões locais se agravaram entre 1628 e 1631 com sucessivas incursões armadas contra as missões guaireñas, realizadas por diferentes grupos oriundos da América portuguesa, frequentemente associados ao apresamento indígena, mas inseridos em uma dinâmica mais ampla de disputas locais, alianças indígenas, interesses econômicos e fragilidades estruturais do controle imperial em uma zona de fronteira permanentemente instável.<sup>209</sup> Diante da inviabilidade de uma defesa militar eficaz, da ausência de apoio efetivo das autoridades coloniais e do abandono por parte das coroas espanhola e portuguesa, Montoya tomou iniciativas consideradas rebeldes pelo padre geral em Roma, por não seguir estritamente as ordens de seus superiores.<sup>210</sup>

Confrontado com os abusos, sua mais significativa demonstração como líder foi organizar o massivo êxodo do Guairá. Em um episódio marcante, no ano de 1631, ele liderou a retirada de aproximadamente 12.000 indígenas, um evento que Efraím Cardozo caracterizou como a "odisseia de um povo".<sup>211</sup> A logística da retirada, conforme narrada por Montoya em sua *Conquista Espiritual*, envolveu a mobilização de centenas de embarcações para a descida pelos rios Paranapanema e Paraná até as intransponíveis cataratas de Sete Quedas. Ali, diante do obstáculo e por sugestão de Montoya, foi tomada a decisão estratégica de destruir a flotilha, lançando os botes cachoeira abaixo para que não fossem aproveitados pelos perseguidores.<sup>212</sup> O grupo então prosseguiu o restante do percurso por via terrestre, em condições extremamente adversas que resultaram em um elevado número de mortos por fome e doenças, até que os sobreviventes fossem finalmente reassentados em novas missões estabelecidas mais ao sul, no atual território do Paraguai e da Argentina (como Santo Ignacio Miní), bem como no que hoje corresponde ao Uruguai..

---

<sup>208</sup> Queixavam-se os jesuítas que era muito difícil fazer o indígena entender como um deus poderia ser bom e, ao mesmo tempo, obrigá-los a se submeter a tantas crueldades impostas por colonizadores que, em tese, também eram cristãos. Por outro lado, a influência apaziguadora que os missionários exerciam entre indígenas e colonos, era muito apreciada pela nobreza [indígena? Melhor lideranças indígenas], que "[...] tratava carinhosamente os padres e cedo lhes edificava uma casa, um colégio e uma bela igreja, que foi concluída em 1595" (LUGON, 1977, p.28).

<sup>209</sup> HERZOG, *Frontiers of Possession*, 2015, p. 28–33.

<sup>210</sup> MORALES, *A mis manos han llegado*, 2005, p. 58-59.

<sup>211</sup> CARDOZO. *El Guairá: historia de la antigua provincia, 1554-1676*. 1938.

<sup>212</sup> MONTROYA. *Conquista espiritual do Paraguai, Rio de la Plata e Tucumán*. 1639. p.49

As particularidades da abordagem evangelizadora de Antônio Ruiz de Montoya diante dessa complexa conjuntura de exploração e disputa serão detalhadas no capítulo três.

### 2.3.4 Liderança, Diplomacia e o Legado Escrito de Montoya

Em 1636, Antonio Ruiz de Montoya ascendeu à posição de superior de todas as missões, iniciando um período de visitas a todas as reduções jesuíticas. Diante da escalada das invasões dos colonos, que assolavam tanto o Guairá quanto o Tape, a Companhia de Jesus convocou a Sexta Congregação Provincial. Desta assembleia, em 1638, Montoya e Francisco Díaz Taño foram designados para uma missão diplomática: o primeiro seguiria para Madrid, e o segundo para Roma. O objetivo era duplo: denunciar formalmente as atrocidades perpetradas pelos colonos – frequentemente com o respaldo tácito ou explícito de autoridades coloniais – contra indígenas e religiosos, e apresentar propostas concretas, como o direito dos nativos à autodefesa armada e o envio urgente de mais missionários para reforçar o trabalho nas missões.<sup>213</sup> Essa viagem será mais bem detalhada no capítulo 3.

Durante sua permanência de seis anos em Madrid, Montoya aguardou as deliberações do Conselho das Índias, que só seriam emitidas em 1643, determinando seu retorno a Lima.<sup>214</sup> Neste ínterim de espera e intensa atividade intelectual, conforme destacado por Bartomeu Melià,<sup>215</sup> ele dedicou-se à escrita, produzindo obras fundamentais. Entre elas, a narrativa testemunhal *Conquista espiritual hecha por los*

---

<sup>213</sup> FURLONG, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, 1962, p. 125. Montoya apresenta o argumento utilizado na solicitação junto a corte de Felipe “Não é meu intento relatar os agravos que os índios comumente recebem, porque isso seria o mesmo que recopilar a muitos autores e, acrescentando-lhes o que vi, equivaleria a fazer um volume muito grosso. Os agravos que me obrigaram a vir a esta Corte, será, contudo, forçoso que os narre em seu devido lugar, mas aqui terei de referir os efeitos deles. Seja um deles o de os gentios não quererem aceitar o Evangelho. O segundo vem a ser o de os já cristãos detestá-lo, porque, se pelo ouvido captam a justificação da Lei Divina, pelos seus olhos veem a contradição humana, praticada em obras.” (MONTROYA, 1977, p. 46).

<sup>214</sup> FURLONG, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, 1962, p. 126. Em 1643 ele retorna para Vice-Reinado do Peru, trazendo consigo, a aprovação do armamento indígena e auxílio do ex-governador do Paraguai, D. Pedro de Lugo e Navarra, por meio das Cédulas Reais.

<sup>215</sup> MELIÀ. *Los Guaraníes: La lengua y la cultura*. 2003. p. 72

*religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape* (1639).<sup>216</sup> Sua vasta contribuição linguística também tomou forma neste período, com a elaboração de *Arte y vocabulario de la lengua guarani* (1640), o *Catecismo de la lengua guarani* (1640) e o monumental *Tesoro de la lengua guarani* (1639).<sup>217</sup>

Já em Lima, Montoya não apenas defendeu a Companhia de Jesus contra acusações de heresia levantadas pelo bispo de Assunção, D. Fr. Bernardino de Cárdenas, mas também se dedicou ao cuidado espiritual dos escravizados negros e ao ensino da língua guarani, demonstrando a amplitude de seu compromisso pastoral e intelectual.<sup>218</sup>

Ao longo de sua trajetória, entre 1611 e 1652, a produção documental de Montoya foi vasta, somando aproximadamente 90 registros que incluem cartas ânuas,<sup>219</sup> relações, memoriais e livros. Estes escritos podem ser categorizados em quatro formatos principais: narrativas históricas, como a *Conquista*; descrições detalhadas em suas cartas e memoriais; obras linguístico-catequéticas e apologéticas, como o *Tesoro*, o *Arte y Vocabulario* e o *Catecismo*; e textos de teologia mística, exemplificados pelo *Sílex*<sup>220</sup> *del Divino Amor* (1650) e a *Apología en defensa de la doctrina cristiana* (1651).<sup>221</sup>

<sup>216</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguy y Tape*, 1639.

<sup>217</sup> MONTOYA, *Arte y vocabulario de la lengua guarani*, 1640; MONTOYA, *Tesoro de la lengua guarani*, 1639; MONTOYA, *Catecismo de la lengua guarani*, 1640.

<sup>218</sup> AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 167-169.

<sup>219</sup> Cabe esclarecer que, embora as *Cartas Ânua*s constituam uma fonte central para a compreensão da prática missionária jesuítica, não foi possível localizar, no curso desta pesquisa, um conjunto sistemático das cartas atribuídas diretamente a Antonio Ruiz de Montoya referentes ao período do Guairá. Diante dessa limitação documental, optou-se por não proceder a uma análise direta das *Cartas Ânua*s, concentrando-se a investigação na *Conquista espiritual*, obra publicada em 1639, que reúne, de forma retrospectiva e articulada, a experiência missionária do autor. Tal escolha metodológica não implica desconsiderar a importância das *Ânuas*, mas reconhecer que a *Conquista espiritual* desempenha função análoga, condensando observações pastorais, interpretações teológicas e estratégias de legitimação da missão, permitindo reconstruir com suficiente densidade o horizonte simbólico e metodológico da atuação de Montoya na fronteira do Guairá

<sup>220</sup> Ainda referente aos escritos de Montoya, cabe um adendo de que possivelmente teria outra produção, intitulada de *Sermones de las Dominicas del año, y Fiestas de los Indios*, que relacionaria diametralmente a *Conquista* com os livros linguísticos, quando abordado o tema das festas nas *reducciones* e o formato de elaboração dos sermões na língua nativa. Infelizmente, este livro encontra-se desaparecido, restando apenas referências sobre a sua existência (SOMMERVOGEL, 1896. p. 323).

<sup>221</sup> Ruiz de Montoya, *Sílex de el Diuino Amor y Rapto activo de el Aníma, em la Memoria, Entendimiento y Voluntad quese emprende el Diuino fuego mediante vn acto de Fé, que es el fundamento de esta obra* [1648c], introducción, transcripción y notas de J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, Pontifi cia Universidad Católica del Perú – Fondo Editorial, Lima 1991; *Ruiz de Montoya, Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guarani tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya* (1651), Fondec – CEPAG, Asunción 2008.

A análise do extenso corpus documental produzido por Antonio Ruiz de Montoya ao longo de sua trajetória missionária evidencia um desenvolvimento perceptível em seu pensamento e em suas formas narrativas. Suas obras, elaboradas ao longo de décadas de experiência e reflexão, especialmente no contexto da evangelização no Guairá, demonstram uma progressiva profundidade analítica e erudição. Esta longa trajetória de produção intelectual e engajamento missionário encerrou-se com o falecimento de Montoya em Lima, Peru, no ano de 1652, aos 67 anos de idade. As particulares estratégias de catequização empregadas por Montoya, refletidas tanto em seus escritos quanto em sua prática missionária no Guairá, constituirão objeto de análise detalhada no Capítulo 3.

## **2.4 ACOSTA E MONTOYA: CONVERGÊNCIAS E A PONTE PARA A ANÁLISE COMPARATIVA**

Ao longo do Capítulo 2, buscou-se estabelecer as bases contextuais indispensáveis para a compreensão da missão jesuítica na América colonial, bem como apresentar os dois protagonistas centrais desta pesquisa: José de Acosta e Antônio Ruiz de Montoya. A análise percorreu a consolidação institucional da Companhia de Jesus, sua atuação em territórios estratégicos como o Vice-Reino do Peru e a Província do Guairá, e as condições políticas, sociais e culturais que moldaram as práticas evangelizadoras nesses espaços.

A trajetória de José de Acosta destacou-se pela combinação entre erudição teológica, experiência missionária e atuação normativa. Sua participação no Terceiro Concílio de Lima e sua influência na padronização dos instrumentos catequéticos — especialmente por meio do Tercero Catecismo trilingue — evidenciam seu papel central na formulação de diretrizes para a evangelização indígena. Acosta contribuiu para a construção de um modelo de missão que articulava teologia, pedagogia e ordenamento institucional, no qual a noção de idolatria ocupava lugar decisivo como categoria interpretativa da alteridade indígena.

Por sua vez, a atuação de Antônio Ruiz de Montoya na Província do Guairá revelou a face prática, imersiva e profundamente tensionada da missão em um espaço de fronteira colonial. Sua dedicação ao aprendizado da língua guarani, à elaboração de obras catequéticas e linguísticas e à organização de aldeamentos missionários demonstra uma adaptação metodológica às realidades locais. Além disso, sua atuação na defesa dos indígenas frente à exploração colonial e às incursões paulistas evidenciou os limites concretos da evangelização em contextos marcados por instabilidade política, violência e disputas de poder.

A aproximação entre Acosta e Montoya, portanto, não se dá apenas pela pertença comum à Companhia de Jesus, mas pela convergência em torno de um mesmo horizonte missionário, no qual a evangelização pressupunha a identificação, a classificação e a superação de práticas entendidas como idólatras. Ao mesmo tempo, suas trajetórias revelam diferenças significativas quanto aos contextos de atuação, aos instrumentos empregados e aos gêneros textuais por meio dos quais expressaram suas concepções. A apresentação das trajetórias de Acosta e Montoya não visa apenas contextualizar suas atuações, mas preparar o terreno para uma análise comparativa de seus métodos missionários. Embora ambos compartilhem uma leitura espiritual da realidade indígena, suas respostas pastorais à idolatria assumem formas distintas, como será examinado no capítulo seguinte.

A partir dessas considerações, o Capítulo 3 será dedicado à análise comparativa das metodologias de “conquista espiritual” desenvolvidas por Acosta e Montoya, com atenção especial às concepções de idolatria e às formas pelas quais tais concepções orientaram suas práticas evangelizadoras. Examinar-se-á como a figura do “outro” indígena foi construída em seus discursos, frequentemente associada ao erro religioso e à mediação demoníaca, e de que modo essa construção fundamentou estratégias distintas de conversão no contexto do Novo Mundo.

### **CAPÍTULO 3 - A IDOLATRIA E O "OUTRO" NA PRÁTICA MISSIONÁRIA DE ACOSTA E MONTOYA**

Conforme delineado na introdução desta dissertação, o presente estudo investiga a complexa relação entre as concepções jesuíticas sobre idolatria, a figura do demônio e a construção discursiva do indígena no contexto da dinâmica missionária no contexto colonial ibero-americano dos séculos XVI e XVII. Os capítulos anteriores estabeleceram, primeiramente, o arcabouço teórico e a evolução histórica das categorias de “superstição” e “idolatria”, demonstrando como foram mobilizadas como instrumentos de desqualificação e controle nas relações entre missionários e povos nativos (Capítulo 1). Em seguida, apresentaram-se os protagonistas desta análise — José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya — e os contextos sociopolíticos e religiosos de suas atuações no Vice-Reino do Peru, sendo Montoya ativo na região do Guairá, área fronteiriça e sob jurisdição do mesmo vice-reino (Capítulo 2).

Este capítulo avança para o núcleo da investigação: examinar como as noções históricas de idolatria e demonização foram empregadas por José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya, e como, a partir delas, se estruturou a imagem do “outro” indígena em seus métodos e discursos de “conquista espiritual”. Além dessas categorias presentes nas fontes, serão aplicados conceitos analíticos contemporâneos, como “alteridade” e “outremização”, aqui entendidos como ferramentas interpretativas do pesquisador, não como noções utilizadas pelos jesuítas. O objetivo é identificar, nas obras seminais e nos relatos missionários, de que maneira tais elementos influenciaram a compreensão e a representação das culturas nativas, moldando estratégias pastorais e justificando práticas evangelizadoras.

À luz das discussões desenvolvidas nos capítulos anteriores, pode-se agora explicitar a hipótese que orienta esta análise. Conforme demonstrado no Capítulo 1, as categorias de idolatria, superstição e erro religioso foram historicamente articuladas no pensamento cristão moderno como sinais da ação demoníaca, constituindo um repertório conceitual central para a leitura missionária da alteridade indígena. Já no Capítulo 2, ao examinar os contextos e trajetórias de José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya, evidenciou-se como essas categorias passaram a informar práticas missionárias

concretas em distintos espaços da ação jesuítica — do Vice-Reino do Peru às fronteiras do Guairá.

Partindo desse arcabouço, este capítulo investiga a hipótese de que tanto Acosta quanto Montoya compartilham uma leitura espiritual da realidade indígena, na qual a idolatria é compreendida como expressão do domínio demoníaco, ao mesmo tempo em que mobilizam estratégias distintas para enfrentá-la. Busca-se, assim, examinar de que modo, em Acosta, ganham relevo dispositivos normativos de correção moral e disciplina social, enquanto, em Montoya, se delineiam práticas marcadas pela mediação linguística, pela adaptação cultural e pela paciência catequética no interior das reduções. A análise será conduzida de forma paralela, de modo a evidenciar convergências e inflexões específicas, permitindo compreender como a lógica jesuítica de “demonizar para evangelizar” assumiu configurações diversas nos contextos do Peru e do Guairá.

### **3.1. JOSÉ DE ACOSTA: A IDOLATRIA COMO FUNDAMENTO DA MISSÃO E DA ALTERIDADE**

Nesse quadro, a concepção de idolatria em José de Acosta não se reduz a um erro teológico abstrato, mas opera como categoria totalizante e operacional: ela interpreta o universo indígena como um campo espiritual sob engano demoníaco, converte práticas, linguagens e costumes em sinais de desordem religiosa e, a partir daí, oferece critérios para intervir. Por isso, idolatria e barbárie não aparecem como temas paralelos, mas como eixos articulados de um mesmo dispositivo teológico-político: a demonização sustenta a deslegitimação do sagrado nativo; a gradação da barbárie, por sua vez, organiza a alteridade em níveis de “policia” e define a intensidade dos remédios missionários. É nesse entrelaçamento, condenação doutrinal, ressignificação disciplinada e governamentalidade pastoral, que se delineia a estratégia acosteana, consolidada no Peru e normatizada no horizonte conciliar.

Para tornar visível essa racionalidade interna, o bloco foi estruturado em cinco submovimentos complementares. Primeiro, delineia-se a estratégia geral de Acosta, entre condenação da idolatria, apropriação controlada de formas rituais e o legado

normativo dos concílios, situando sua proposta no debate missionário do Vice-Reino do Peru (3.1.1). Em seguida, reconstrói-se o diagnóstico da idolatria como enfermidade social e erro de entendimento sustentado pela ação do demônio, chave interpretativa que totaliza a leitura do mundo indígena e fundamenta a necessidade de um “novo método” de evangelização (3.1.2). Na sequência, analisa-se a idolatria como ferramenta demoníaca de imitação, o remedeo sacramental e a lógica da dupla valência simbólica, pela qual Acosta justifica simultaneamente a extirpação do conteúdo nativo e a ressignificação disciplinada de suas formas (3.1.3). Depois, examina-se a centralidade da língua e da pedagogia catequética na organização do método, mostrando como evangelizar implica governar espiritualmente: tornar a fé inteligível, ordenar costumes, administrar sacramentos e admitir, subsidiariamente, a coerção em situações-limite (3.1.4). Por fim, explicita-se como a articulação entre idolatria e barbárie produz a construção hierárquica do “outro” e culmina na legitimação do dever missionário, ancorando a intervenção na salvação universal e na cooperação entre poder espiritual e poder temporal (3.1.5).

### **3.1.1. Diagnóstico da idolatria em José de Acosta**

Para José de Acosta, a idolatria não podia ser compreendida como um erro religioso pontual, restrito a práticas específicas ou a desvios ocasionais da doutrina cristã. Ao contrário, ela se apresentava como um fenômeno estrutural, profundamente enraizado na vida espiritual e social dos povos indígenas, exigindo uma abordagem igualmente sistemática por parte da missão. Essa compreensão mais ampla se manifesta já em sua preocupação com a mediação linguística no âmbito sacramental. Acosta sustentava que não se podia confiar a terceiros uma responsabilidade tão decisiva quanto a transmissão da palavra religiosa, uma vez que a mediação comprometia a integridade do sacramento.

Essa cautela, formulada de modo explícito no contexto da confissão, não permanecia circunscrita ao plano sacramental, mas projetava-se sobre a missão evangelizadora como um todo. Se o sacramento exigia a palavra direta para garantir sua

eficácia espiritual, também a evangelização não poderia depender de traduções imprecisas ou de vocábulos carregados de sentidos idolátricos. Tal exigência estava diretamente ligada ao diagnóstico espiritual que Acosta fazia da condição indígena: para ele, os povos ameríndios viviam “*engañados por el demonio, que ha tomado la máscara de sus dioses*”.<sup>222</sup> Nesse horizonte, o problema da idolatria não se limitava à presença de práticas equivocadas, mas dizia respeito à própria matriz simbólica a partir da qual os indígenas interpretavam o mundo.

É por essa razão que o combate à idolatria, em Acosta, não poderia restringir-se à simples extirpação de ritos isolados. O que se impunha era uma intervenção mais profunda, orientada à substituição controlada de ritos e costumes, capaz de preservar a estrutura comunitária indígena ao mesmo tempo em que lhe purgava o conteúdo idolátrico. A idolatria, assim, não era percebida apenas como um erro teológico, mas como um elemento organizador da vida coletiva, cuja remoção abrupta poderia gerar desordem social e inviabilizar o próprio projeto missionário.

Essa leitura acosteana da idolatria, formulada a partir de categorias teológicas do século XVI, encontra respaldo consistente na historiografia contemporânea. Como observa Ismael Jiménez, a idolatria não deve ser compreendida apenas como um conjunto de erros doutrinários isolados, mas como o próprio “*entramado de las relaciones sociales, económicas y políticas*”, isto é, como uma estrutura totalizante que organizava a vida indígena.<sup>223</sup> É precisamente esse diagnóstico que permite compreender por que José de Acosta, no *De procuranda Indorum salute*, insiste na necessidade de “*algún nuevo método de evangelizar [...] adaptado al nuevo género de hombres*”: não se tratava de relativizar a universalidade da fé cristã, mas de reconhecer que a erradicação abrupta das práticas religiosas indígenas poderia desestruturar o tecido social e comprometer a eficácia da missão.<sup>224</sup> Dentro da lógica tomista que orienta seu pensamento, se o indígena é dotado de razão natural, mas vive no erro por ignorância, então a missão de instruí-lo constitui o mais elevado ato de caridade possível. A adaptação metodológica, longe de significar simetria cultural ou reconhecimento da legitimidade das crenças nativas, assume, assim, um sentido eminentemente estratégico: ajustar a transmissão

---

<sup>222</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, 1588, lib. V, cap. XIV, p. 318.

<sup>223</sup> JIMÉNEZ, *La idolatría y su erradicación*, 2019, p. 87.

<sup>224</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, 1588, lib. I, cap. VI, p. 24.

da doutrina às capacidades atribuídas aos “*nuevos gentiles*”, corrigindo o *error del entendimiento* e conduzindo progressivamente a razão natural dos “bárbaros” à verdade revelada. Como o próprio Acosta afirma, “*no se ha de usar con ellos de la misma manera que con los hombres que tienen alguna noticia de Dios*”,<sup>225</sup> pois não se trata de hereges obstinados, mas de almas enganadas pela ignorância. Essa convicção fundamenta a pretensão universal do projeto missionário, formulada de modo explícito quando Acosta declara que “*no hay ninguna porción de hombres que el sumo Criador haya dejado irremediable*”, razão pela qual se impõe um método novo, adaptado ao “*nuevo género de hombres*”, capaz de integrar pedagogia, disciplina e doutrina em um programa sistemático de salvação.<sup>226</sup>

Para aprofundar a compreensão dessa concepção, é útil dialogar com a análise proposta por Dávila Murguía em *De Múrnias, Huacas e Ídolos*.<sup>227</sup> O autor demonstra que o discurso sobre a idolatria no Peru quinhentista não se limitava à descrição de práticas religiosas alheias, mas constituía uma construção teológica e política, na qual José de Acosta desempenhou papel central. Nesse sentido, a idolatria não é apenas um dado empírico observado pelo missionário, mas uma categoria discursiva cuidadosamente elaborada para interpretar, classificar e intervir sobre a realidade indígena.

Essa elaboração aparece de forma clara em *De procuranda Indorum salute*, quando Acosta define a idolatria indígena como prática das “*naciones bárbaras*” que “*adoran como dioses a lo que no conocen, por error de entendimiento y obra del diablo*”.<sup>228</sup> A formulação articula dois eixos fundamentais do seu diagnóstico: de um lado, o erro intelectual, associado à ignorância e à falta de doutrina; de outro, a intervenção direta do demônio, responsável por sustentar e aprofundar esse engano. A idolatria, assim, não é apresentada como simples equívoco humano, mas como resultado de uma ação demoníaca contínua, o que permitia deslegitimar qualquer sistema religioso que não se enquadrasse na ortodoxia cristã. Como afirma o próprio Acosta, “*las causas*

---

<sup>225</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], p. 45.

<sup>226</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], p. 573.

<sup>227</sup> MURGUÍA, Luis Alberto Martín Dávila. *De múrnias, huacas e ídolos: a constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI*. São Paulo: Alameda, 2022.

<sup>228</sup> ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*. 1588, p. 197.

*porque el demonio tanto ha esforzado la idolatría... es causa y principio y fin de todos los males*".<sup>229</sup>

Dessa forma, a idolatria, no pensamento acosteano, articula-se a uma combinação entre erro de entendimento, ignorância espiritual e ação estratégica do demônio. Contudo, é fundamental notar que Acosta não se limitava a descrever uma realidade que lhe parecia evidente. Ao sistematizar essas categorias, ele participava ativamente da construção do próprio objeto que pretendia combater. A idolatria tornava-se, assim, uma chave interpretativa totalizante, capaz de integrar práticas religiosas, costumes sociais e formas de organização comunitária sob um mesmo diagnóstico espiritual.

Esse diagnóstico, entretanto, não conduzia ao pessimismo missionário. Ao contrário, Acosta inicia o *De procuranda* com um prólogo voltado a refutar a ideia, comum entre alguns evangelizadores, de que a barbárie tornaria a conversão impossível. Ele afirma de modo categórico: "*son muchos los hombres, e incluso pueblos y naciones, que durante largo tiempo han sido dejados a su infidelidad; no hay, sin embargo, linaje alguno de hombres tan inepto, tan salvaje y endurecido, que no sea capaz de recibir la doctrina del Evangelio*".<sup>230</sup> Contra as teorias que viam a barbárie como obstáculo absoluto, Acosta refuta quatro premissas herdadas da tradição escolástica e colonial: a suposta ausência da graça divina entre os indígenas, sua natureza depravada, a barreira intransponível das línguas e a inacessibilidade geográfica de certas regiões.

Para Acosta, nenhuma dessas razões anulava a possibilidade da evangelização. O "salvajismo" não constituía um limite à missão, mas precisamente a condição que lhe conferia sentido.<sup>231</sup> Essa convicção organiza toda a obra, dividida em seis livros que delineiam um verdadeiro manual missionário. No Livro I, *Esperanza de promoción de los indios*, Acosta afirma explicitamente a possibilidade da conversão apesar da barbárie, sustentando que a ignorância, longe de impedir a fé, "no impide la fe, sino que hace más necesario el magisterio".<sup>232</sup> Estabelece-se, assim, a convicção de que todos, por mais rudes que fossem considerados, eram educáveis e passíveis de instrução na fé cristã.

<sup>229</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Livro V, cap. 3, p. 292.

<sup>230</sup> ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*. 1954 [1588]. I, cap. VI, p. 127.

<sup>231</sup> ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*. 1954 [1588]. I, cap. VI, p. 115.

<sup>232</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, I, cap. VII.

Nesse horizonte, a idolatria aparece como uma enfermidade espiritual profundamente enraizada, que exige tratamento contínuo e sistemático. Ao concebê-la como um mal que atravessa gerações e estruturas sociais, Acosta fornece o fundamento conceitual para compreender a missão como prática terapêutica: se a idolatria é uma doença espiritual coletiva, cabe ao missionário atuar como *doctor evangélico*, aplicando o remédio da doutrina, da disciplina e da instrução progressiva. A partir desse ponto, sua reflexão deixa de concentrar-se na definição da idolatria e passa a organizar-se em torno dos meios adequados para combatê-la, questão que será desenvolvida nos blocos seguintes.

### **3.1.2. Idolatria como ferramenta demoníaca: remedo sacramental e dupla valência simbólica**

Se, como visto no bloco anterior, a idolatria em José de Acosta é definida como erro de entendimento sustentado pela ação direta do demônio, torna-se necessário compreender como esse engano se manifesta concretamente e por quais meios ele se reproduz no interior da vida religiosa indígena. É nesse ponto que Acosta desloca sua atenção da definição abstrata da idolatria para os mecanismos simbólicos, linguísticos e rituais por meio dos quais o demônio perpetuaria seu domínio. A idolatria deixa, assim, de ser apenas um estado espiritual e passa a ser entendida como um dispositivo ativo, que exige resposta igualmente estruturada por parte da missão.

A questão da tradução dos conceitos cristãos para as línguas nativas colocava em evidência limites e escolhas estratégicas fundamentais da ação missionária. Acosta já notava que esses idiomas careciam de termos adequados para expressar noções como Deus, fé ou sacramentos, o que obrigava os missionários a decidir quando adaptar e quando preservar o vocabulário original em espanhol.<sup>233</sup> Essa assimetria converteu-se em prática recorrente: os termos considerados centrais e positivos — como “Dios” ou “Espírito Santo” — eram, em geral, mantidos em castelhano, enquanto palavras indígenas eram mobilizadas sobretudo para designar entidades negativas. Um exemplo

---

<sup>233</sup>ACOSTA, De procuranda Indorum salute 1954, 1588, liv. IV, cap. 9, ed. 1954, p. 513

emblemático é o de Ludovico Bertonio, que, no *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612), preservou “Dios” em castelhano, mas utilizou *supayu* para designar o demônio.<sup>234</sup> Como interpreta Estenssoro Fuchs, essa opção evitava conceder reconhecimento às categorias religiosas locais e reafirmava o monopólio simbólico da Igreja sobre o campo do sagrado.<sup>235</sup>

Como demonstram os estudos de Christian Duverger sobre a cosmologia mexicana, existiam termos indígenas de elevado prestígio religioso, como o *náhuatl Tloque Nahuaque*, “amparador e provedor de todas as coisas”, associado a *Tezcatlipoca*, bem como o *tlalocan*, paraíso aquático da mitologia mexicana.<sup>236</sup> No entanto, como observa Louise Burkhart, esses conceitos estavam inseridos em um universo religioso no qual as divindades não eram definidas por uma bondade absoluta, mas por uma lógica marcada pela tensão entre ordem e caos, o que tornava praticamente intraduzível a ideia cristã de um Deus único, transcendente e inteiramente bom.<sup>237</sup>

Diante desse impasse semântico e teológico, missionários como José de Acosta evitavam empregar tais categorias indígenas para designar o Deus cristão, temendo a sobreposição entre o imaginário nativo e a doutrina católica. Reconhecendo, contudo, que a erradicação absoluta das práticas indígenas seria impraticável, Acosta optava por estratégias de substituição simbólica, como a incorporação de festividades nativas ao calendário cristão, reinterpretadas como celebrações de santos, bem como o uso da música indígena como recurso pedagógico e devocional. Nessas práticas, a missão não suprimia integralmente a forma cultural, mas buscava discipliná-la e cristianizá-la.

Anthony Pagden interpreta essa dinâmica como uma forma de “tradução cultural”, na qual “*indigenous rites, customs and ceremonies could not be erased. Instead, it should be translated into other rites, customs and ceremonies, replacing the pagan with the Christian*”.<sup>238</sup> Essa leitura é corroborada por Castellón, para quem as diretrizes de Acosta eram fruto de intensos debates com outros jesuítas de Lima, visando não apenas à catequese, mas à reordenação simbólica e moral do mundo indígena. No pensamento

<sup>234</sup> BERTONIO, *Vocabulario castellano-aymara*, verbete “Demonio”, 1612.

<sup>235</sup> ESTENSSORO FUCHS, *Del paganismo a la santidad*, 2003, p. 87, 93, 110.

<sup>236</sup> DUVERGER, *La conversión de los indios de la Nueva España*, 1993, p. 150.

<sup>237</sup> BURKHART, *The Slippery Earth*, 1989, p. 35.

<sup>238</sup> PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 122

acosteano, contudo, essa tradução não implicava um diálogo intercultural simétrico, mas um processo orientado de substituição, cujo objetivo último era neutralizar a ação demoníaca por meio do controle dos significados.<sup>239</sup>

É nesse contexto que a idolatria deixa de aparecer como superstição isolada para ser compreendida como a própria base de organização da vida social indígena. Ao descrevê-la, Acosta reconhece que “*los indios, por simpleza y falta de doctrina, seguían estas supersticiones, creyendo que servían a los dioses cuando en verdad servían al demonio*”.<sup>240</sup> A demonização, portanto, não se limita a um juízo teológico, mas assume a função de diagnóstico moral e político, legitimando a intervenção missionária sobre ritos, costumes e autoridades comunitárias. Em *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta amplia ainda mais esse horizonte ao afirmar que “*el demonio ha procurado siempre apartar a los hombres del verdadero conocimiento de Dios, introduciendo en sus ánimos falsas religiones y supersticiones*”.<sup>241</sup> Não se trata, assim, apenas do erro indígena, mas de uma estratégia universal do demônio, que confere ao fenômeno um caráter sistemático.

Essa concepção atinge seu ponto máximo quando Acosta afirma que “*el diablo no sólo engaña a los indios con ídolos y ceremonias vanas, sino que se apodera de toda su religión*”.<sup>242</sup> O demônio não apenas engana: ele se apropria integralmente do sistema religioso indígena. A idolatria deixa de ser compreendida como simples ignorância para ser interpretada como uma sujeição total da vida espiritual ao poder demoníaco. É nesse horizonte que Acosta desenvolve a conhecida narrativa do *remedo sacramental*, segundo a qual o demônio, ao reconhecer a eficácia dos sacramentos cristãos, teria instituído entre os indígenas ritos semelhantes para perpetuar seu domínio. Como escreve: “*También el sacramento de la confesión quiso el demonio remedar entre ellos, con ceremonia muy semejante al uso de los fieles*”.<sup>243</sup>

<sup>239</sup> CASTELLÓN, De *Procuranda Indorum Salute: salvacion y liberacion del indio en Jose de Acosta*, 1994.

<sup>240</sup> ACOSTA, De *procuranda Indorum salute* 1954, [1588], lib. V, cap. XIV, p. 318.

<sup>241</sup> ACOSTA. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1590. p. 312.

<sup>242</sup> ACOSTA, De *procuranda Indorum salute* 1954, 1588. lib. V, cap. XIV, p. 318.

<sup>243</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral*, L. VI, cap. 25, p. 326

A idolatria aparece, assim, não como erro passivo, mas como engano ativo e sofisticado, capaz de imitar a fé verdadeira e confundir os nativos.<sup>244</sup> Ao formular a idolatria nesses termos, Acosta reforça a urgência de uma intervenção missionária que não poderia limitar-se à instrução verbal. Tornava-se necessário, segundo ele, compelir os povos mais rudes a adotar formas mínimas de “*policía*” antes de receber a fé, legitimando tanto a catequese progressiva quanto, em situações-limite, o recurso à coerção. A descrição teológica do engano demoníaco converte-se, assim, em diretriz prática de ação pastoral.

Nesse ponto emerge com clareza o que se pode denominar lógica da dupla valência. Acosta não defende a eliminação pura e simples dos ritos indígenas, mas sua ressignificação controlada dentro de uma moldura cristã. Um mesmo gesto, o sacrifício, a confissão ou o uso de imagens, podia ser classificado como idolátrico e demoníaco no contexto indígena e, simultaneamente, legitimado como sacramento verdadeiro no espaço cristão. Essa operação retórica permitia condenar e ressignificar, destruindo o conteúdo religioso local enquanto se apropriava de suas formas para reforçar a ortodoxia católica.

A fim de tornar visível a lógica da dupla valência no pensamento de Acosta, foram selecionados quatro termos exemplares, nos quais se pode observar a operação retórica pela qual símbolos indígenas foram classificados como demoníacos e, ao mesmo tempo, ressignificados como sacramentos cristãos. Não se trata de uma lista exaustiva, mas de uma amostra representativa capaz de ilustrar a coerência interna de seu discurso.

TERMO	CITAÇÃO POSITIVA / CRISTÃ	CITAÇÃO NEGATIVA / INDÍGENA	OPERAÇÃO RETÓRICA	EFEITO PASTORAL
<b>Sacrifício</b>	<i>“Sacrificio verdadero es el de Cristo, ofrecido una vez en la cruz, y representado en la misa” (Historia natural, L. V, cap. 25, p. 327).</i>	<i>“Sacrificaban hombres y animales al demonio, derramando sangre para aplacarle” (Historia natural, L. V, cap. 24, p. 326).</i>	Substituição + Demonização	Extirpa ritos indígenas e centraliza culto na missa.
<b>Confissão</b>	<i>“El sacramento de la penitencia es remedio saludable para la salud del alma”</i>	<i>“El demonio remedó el sacramento de la confesión con ceremonia muy semejante” (Historia</i>	Demonização	Estabelece disciplina sacramental e desautoriza ritos

<sup>244</sup> ACOSTA, De procuranda Indorum salute, 1954, [1588], p. 204.

	<i>(Historia natural, L. VI, cap. 25, p. 330).</i>	<i>natural, L. VI, cap. 25, p. 330).</i>		indígenas de purificação.
<b>Imagens / Idolatria</b>	<i>“Es útil tener imágenes de Cristo y los santos para mover a devoción” (Historia natural, L. VI, cap. 26).</i>	<i>“Es idolatría toda adoración que no es al verdadero Dios” (Historia natural, L. V, cap. 3, p. 293).</i>	Substituição	Legítima imagens cristãs e destrói imagens indígenas.
<b>Remedo Sacramental (caso geral)</b>	<i>“Cristo instituyó los sacramentos para la salud espiritual” (Historia natural, L. VI, cap. 25).</i>	<i>“El demonio remedó los sacramentos para engañar” (Historia natural, L. VI, cap. 25, p. 330).</i>	Demonização	Afirma exclusividade e autenticidade dos ritos cristãos.

Esses exemplos bastam para demonstrar que o discurso de Acosta não é meramente descritivo, mas normativo. Ao interpretar a idolatria como ferramenta demoníaca de imitação, ele constrói o fundamento teológico que justifica o controle rigoroso da linguagem, dos ritos e dos símbolos. A missão assume, assim, a tarefa de desarticular esse simulacro espiritual por meio da correção simbólica, do disciplinamento e, quando considerado necessário, da coerção, preparando o terreno para a análise das técnicas de governo pastoral que estruturam o método missionário acosteano.

Do mesmo modo, em sua análise das religiões andinas, Acosta identifica a presença de uma paródia diabólica da própria Trindade cristã. A existência de tríades divinas locais não era interpretada como coincidência simbólica ou convergência cultural, mas como expressão da estratégia permanente do demônio, que, segundo ele, *“ha procurado siempre apartar a los hombres del verdadero conocimiento de Dios, introduciendo en sus ánimos falsas religiones y supersticiones”*.<sup>245</sup> Assim como ocorria nos casos sacramentais analisados anteriormente, também aqui a forma externa, a tríade, era preservada, enquanto o conteúdo era considerado corrompido. O chamado *remedo sacramental*, produzido pelo inimigo espiritual, reforçava a urgência de uma catequese que não se limitasse à instrução doutrinal, mas exigisse igualmente correção simbólica e extirpação das estruturas religiosas enganosas.

Um exemplo particularmente elucidativo dessa lógica aparece nas cerimônias que celebravam figuras solares e trovejantes, nas quais, segundo Acosta, o demônio “quis também imitar a Santíssima Trindade”, dispondo três estátuas, do Pai, do Filho e do

<sup>245</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 3, p. 293.

Irmão, como se montasse um simulacro sacramental da doutrina cristã. Para o jesuíta, “*apenas hay cosa instituida por Jesucristo que el demonio no haya, imitando entre ellos*”.<sup>246</sup> Esse caso extremo evidencia de maneira clara a percepção acosteana de que a idolatria indígena não constituía mera superstição rudimentar, mas uma paródia espiritual engenhosa e perigosa, capaz de reproduzir formalmente os elementos centrais da fé cristã para esvaziá-los de seu sentido verdadeiro. É precisamente essa leitura que fundamenta, em Acosta, a necessidade de uma resposta missionária que conjugue instrução catequética, disciplinamento simbólico e, em situações julgadas extremas, a admissão subsidiária da coerção.

Assim, a partir da lógica da tradução controlada, da demonização das práticas religiosas indígenas e da noção de *remedo sacramental*, Acosta consolida uma compreensão da idolatria como uma enfermidade não apenas individual, mas hereditária e social. Ao defini-la nesses termos, ele converte a missão em uma verdadeira prática terapêutica: o missionário assume o papel de “médico evangélico”, encarregado de aplicar o remédio da doutrina e da disciplina. A metáfora médica não é meramente descritiva, mas profundamente pastoral e normativa, pois legitima métodos de vigilância, correção e insistência pedagógica como cuidados indispensáveis à saúde espiritual do corpo comunitário. Nessa perspectiva, a idolatria deixa de ser um erro superficial ou episódico e passa a ser concebida como um mal profundamente enraizado, que exige tratamento contínuo e intensivo por meio da evangelização. Em *De procuranda Indorum salute*, Acosta é explícito ao advertir sobre a perniciosa pública da idolatria indígena e a necessidade de “*destruir del todo sus supersticiones si hemos de esperar alguna vez ver frutos verdaderos de cristianismo*”.<sup>247</sup> Para ele, os indígenas não estavam simplesmente equivocados, mas imersos em *trevas espirituais*, o que oferecia à Igreja a base teológica e moral para apresentar a intervenção missionária, inclusive quando disciplinadora e coercitiva, como um ato de caridade, cuidado e redenção.

---

<sup>246</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Livro V, cap. III, p. 293.

<sup>247</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], Livro V, cap. XIV, p. 312

### 3.1.3. Idolatria, língua e método: a evangelização como forma de governo espiritual em José de Acosta

A reflexão de José de Acosta sobre a idolatria indígena não pode ser compreendida apenas como um exercício teológico abstrato. Ela se articula, desde o início, a uma preocupação metodológica concreta: como tornar a fé inteligível, eficaz e socialmente operante em contextos culturais radicalmente distintos. Nesse sentido, como visto no Capítulo 2, Acosta destacou-se como um dos principais articuladores das políticas missionárias no Vice-Reino do Peru, desempenhando papel decisivo no Terceiro Concílio de Lima (1582–1583), marco normativo central da Igreja no continente ao lado do Concílio do México (1555). Ambos buscaram uniformizar a catequese e, no caso peruano, resultaram na elaboração de um catecismo trilingue em castelhano, quéchua e aimará.

Nesse contexto, a língua assume papel estruturante na estratégia missionária acosteana. Para ele, a evangelização era inseparável de uma política linguística, entendida não apenas como meio de comunicação, mas como instrumento de ordenação espiritual e cultural. Considerava, de modo pragmático, que seria *“pouco razoável pensar que os índios abandonariam a sua língua em sua própria terra, quando os espanhóis não abandonavam a sua, mesmo em terras estrangeiras”*.<sup>248</sup> A defesa da pregação em línguas indígenas revela que a missão, para Acosta, exigia tornar a fé inteligível dentro daquilo que ele próprio chamava de *“verdadera selva de idiomas”*.<sup>249</sup>

Essa convicção aparece reiteradamente em sua obra. Acosta observava que os indígenas demonstravam maior disposição à escuta quando instruídos em sua língua materna:

*cuando oyen a un predicador que les habla en su lengua nativa le siguen con grandísima atención, y se deleitan grandemente en su elocuencia, y son arrebatados por el afecto, y con la boca abierta y clavados los ojos están colgados de su palabra.*<sup>250</sup>

<sup>248</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, 1954 [1588]. liv. IV, cap. VIII, p. 516.

<sup>249</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954 [1588], liv. 4, cap. VIII, p. 517.

<sup>250</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, 1954, 1588, liv. IV, cap. 6, p. 513).

A eficácia da pregação não dependia apenas da ortodoxia doutrinária, mas da capacidade de atingir o entendimento e os afetos do ouvinte, o que reforçava o caráter instrumental da língua no processo evangelizador.

Essa dimensão prática se refletia também na formação dos missionários e no esforço sistemático de aprendizagem das línguas nativas. Acosta reconhecia a diversidade e a dificuldade desses idiomas, mas defendia sua aquisição como condição mínima da missão.<sup>251</sup> Em carta de 1579 ao padre geral Everardo Mercuriano, referindo-se à doutrina de Juli, escreveu: *“tenemos ya experiencia que en quatro o cinco meses aprenden la lengua de los indios los Nuestrs, de suerte que pueden bien confesar y cathequizar”*.<sup>252</sup> O testemunho evidencia que o domínio linguístico não era um ideal abstrato, mas uma exigência prática do método missionário.

Esse princípio alcança seu ponto mais rigoroso na administração dos sacramentos. Para Acosta, a confissão mediada por intérpretes comprometia a própria eficácia espiritual do rito. Advertia que *“la dificultad con que llega al alma el sentimiento transmitido por boca ajena... pierde toda su fuerza y vigor, que es como el alma de la palabra”*.<sup>253</sup> A palavra, enquanto veículo da graça, exigia contato direto entre confessor e penitente. Assim, o domínio da língua nativa não era apenas pedagógico, mas sacramental.

A partir dessa base metodológica, Acosta amplia o horizonte de sua análise ao interpretar a idolatria como algo que ultrapassa o campo ritual estrito. As chamadas “artes do demônio” manifestavam-se também nos costumes e nas práticas corporais, como a embriaguez ritual. Ao afirmar que *“el demonio les engaña por medio del vino, para que pierdan el seso y caigan en otras culpas”*,<sup>254</sup> Acosta associa o desregramento do corpo à corrupção espiritual. Como observa Varella, na ótica missionária a embriaguez não era um vício privado, mas um perigo público, pois ameaçava a ordem cristã que se buscava instaurar.<sup>255</sup>

<sup>251</sup> O padre Juan Magnin, atuando entre os Omaguas na Amazônia, observava que a língua dessa nação podia ser aprendida “en ocho días; otras con extremo difíciles, como la Yamea, q. ni en toda la vida” AHN, Jesuitas, 251, n. 2, d. 4, *Breve descripción*, 1740, §25.

<sup>252</sup> (Lima, 11 abr. 1579, in EGAÑA, 1958, t. 2, p. 619)

<sup>253</sup> ACOSTA, De procuranda Indorum salute, 1954, 1588, liv. IV, cap. 7, p. 514.

<sup>254</sup> ACOSTA, De procuranda Indorum salute 1954, 1588, lib. V, cap. XVII, p. 327)

<sup>255</sup> VARELLA, A embriaguez na conquista da América, 2013, p. 152.

É nesse ponto que a evangelização passa a ser concebida como uma verdadeira guerra espiritual. A idolatria surge como sintoma visível de uma condição espiritual corrompida, exigindo não apenas instrução, mas intervenção contínua. Murguía destaca essa metáfora central ao citar Acosta:

*Más bien habría que pensar que se trata de una enfermedad idólatrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de su madre y criada al mamar su misma leche... tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico.*<sup>256</sup>

A missão assume, assim, um caráter terapêutico: o missionário não apenas ensina, mas cura.

Essa concepção transforma a idolatria em um instrumento metodológico. Ao associar o erro indígena à ação direta do demônio, Acosta justifica o duplo movimento de sua missão: erradicar práticas idólatricas e impor uma ordem mínima de disciplina civil e moral como pré-condição da catequese. Evangelizar passa a significar governar espiritualmente, combatendo o demônio tanto nos ritos quanto nos costumes.<sup>257</sup>

Nesse ponto, torna-se decisivo observar como Acosta converte categorias herdadas da escolástica em critérios operacionais de intervenção. No próprio Acosta, a distinção entre “pacto tácito” e “pacto explícito”, desenvolvidos no capítulo 2, aparece menos como categoria técnica e mais como critério prático para diferenciar agentes e remédios da missão. De um lado, a idolatria popular é descrita como fruto de ignorância: “*los indios, por simpleza y falta de doctrina, seguían estas supersticiones, creyendo que servían a los dioses cuando en verdad servían al demonio*”.<sup>258</sup> Trata-se, portanto, de uma sujeição involuntária, cuja correção exige instrução elementar, reforma de costumes e substituição progressiva de ritos.

De outro, Acosta distingue os especialistas religiosos, sacerdotes, hechiceros e adivinhos, aos quais atribui deliberação e engano ativo, aproximando-os de um pacto explícito com o demônio. Assim descreve: “*que tenían de consultar a sus dioses los ministros infieles hechiceros, era como el demonio les enseñaba: ordinariamente era de*

<sup>256</sup> ACOSTA, De procuranda Indorum salute 1954, [1588], p. 492.

<sup>257</sup> MURGUÍA. *De Múmias, Huacas e Ídolos: a constituição do discurso idólatrico no Peru, século XVI*. 2022. p. 267.

<sup>258</sup> ACOSTA. *Historia natural y moral*, L. V, cap. 26, p. 339.

*noche, y entraban las espaldas vueltas al ídolo, andando hacia atrás, y doblando el cuerpo e inclinando la cabeza*".<sup>259</sup> Acrescenta ainda que "en el Pirú usaron también embadurnarse mucho los hechiceros y ministros del demonio, y es cosa infinita la gran multitud que hubo de estos adivinos, sortílegos, hechiceros, agoreros y otros mil géneros de falsos profetas, y hoy día dura mucha parte".<sup>260</sup> E o mesmo se nota no caso dos sacerdotes de ídolos no México, que se ungiam de pés à cabeça em ritos de consagração, para estes, o remédio não poderia ser apenas catequético: supunha extirpação de práticas e repressão de ofícios quando obstinados, além da reorganização do culto sob direção cristã.<sup>261</sup> Assim, a matriz (tácito × explícito) é refratada no campo missionário como um gradiente de culpa e de medidas, variando da paciência pedagógica com o vulgo à contenção das lideranças rituais que perpetuavam o erro.

Parte central dessa estratégia adaptativa era a ênfase na necessidade de compreender línguas, costumes e estruturas sociais indígenas. Acosta defendia o aprendizado das línguas nativas e a tradução dos ensinamentos cristãos como ferramentas para facilitar a compreensão e aceitação da fé.<sup>262</sup> No entanto, essa adaptação não visava um diálogo simétrico, mas uma "tradução" orientada à conversão. Maria Cristina Pompa define este processo como a busca por uma linguagem de mediação, na qual o objetivo final é a imposição de um novo universo simbólico.<sup>263</sup> Segundo Pompa, "a conceptualização do outro via código religioso se encaminha assim em trilhas mais conhecidas e percorríveis: [...] a mesma teologia é projetada nas leituras da religião nativa, que existe, *in nuce*, mas que é falsa, fruto da manipulação diabólica".<sup>264</sup> A metodologia de Acosta, portanto, ao propor a "tradução" de ritos e a adaptação da pregação, opera dentro dessa lógica: busca termos de uma linguagem comum para, por meio dela, substituir a "falsidade" diabólica pela "verdade" cristã. Em sua obra, detalha como os ensinamentos devem ser ajustados, recomendando que o missionário não ensine muitas coisas, nem difíceis, mas poucas e repetidas, como se "*enseñó a los*

<sup>259</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral*, L. VI, cap. 25, p. 309.

<sup>260</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral*, L. V, cap. 24, p. 335.

<sup>261</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral*, L. V, cap. 24, p. 333.

<sup>262</sup> ACOSTA, *Historia Natural y Moral*, 1590, p. 328.

<sup>263</sup> POMPA, *Religião como tradução*, 2003, p. 8.

<sup>264</sup> POMPA, *Religião como tradução*, 2003, p. 35.

*niños*”, e que fizesse uso de sinais externos, cerimônias e de todo o culto eclesiástico para instruir homens que considerava de “*tan poca inteligencia*”.<sup>265</sup>

Ao final, essa engenharia de “cura”, que combina persuasão, pedagogia, disciplina e, em situações-limite, repressão, não permanece apenas no plano discursivo, mas é sistematizada como método. A ação missionária concebida por Acosta articula-se, assim, em três níveis complementares: (1) a adaptação linguística e pedagógica, destinada a tornar a fé inteligível; (2) a disciplina comunitária, voltada à reorganização dos costumes segundo parâmetros cristãos; e (3) a coerção, acionada apenas em contextos de resistência extrema, como no confronto com os chiriguanos. Em diálogo com a política de reduções implementada pelo vice-rei Toledo, esse arranjo conferiu legitimidade intelectual a um projeto que unia evangelização, ordenamento social e domínio colonial.

Nesse sentido, quando analisado a organização interna do *De procuranda Indorum salute*, se observar como a metodologia missionária delineada por Acosta se desdobra em diferentes frentes de ação, distribuídas ao longo dos livros do tratado. Cada um deles responde a uma dimensão específica da missão, seja no campo da persuasão, da disciplina social, da formação do missionário ou da administração sacramental, compondo um método coerente voltado à correção do erro religioso e à condução progressiva dos indígenas à fé cristã. No âmbito desta análise, serão considerados apenas os livros do tratado que incidem diretamente sobre os aspectos metodológicos da ação missionária, isto é, aqueles que tratam da persuasão, da disciplina dos costumes, da formação do missionário e da administração sacramental, por serem os que respondem de modo mais imediato às exigências práticas impostas pela idolatria enquanto problema pastoral e social. Os demais livros, embora relevantes para a compreensão global da obra, não serão examinados aqui por não incidirem diretamente sobre o eixo metodológico que orienta este bloco.

No Livro II, intitulado “*Justicia e injusticia de la guerra*”, Acosta enfrenta diretamente a questão do uso da força no contexto missionário. Rejeita de modo categórico a guerra como instrumento de conversão, afirmando que “*no es lícito hacer la guerra a los bárbaros para obligarlos a oír el Evangelio*”. Contudo, admite sua função defensiva em situações específicas, nas quais se torna necessário proteger missionários

---

<sup>265</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], p. 575.

e neófitos contra agressões: “*pero sí es lícito defender a los predicadores y a los ya convertidos de sus injurias*”.<sup>266</sup> Estabelece-se, assim, uma linha tênue entre persuasão e coerção, na qual a força não constitui meio ordinário da evangelização, mas recurso subsidiário destinado a salvaguardar a missão.

Essa preocupação com a ordem e a proteção do espaço evangelizador é aprofundada no Livro III, “*Deberes sobre la administración civil*”, onde Acosta articula de forma explícita evangelização e governo. O autor discute temas como tributos, *encomiendas* e administração colonial, mas dedica atenção especial à correção de costumes considerados nocivos à implantação da ordem cristã. Entre eles, destaca a embriaguez, compreendida não como vício individual, mas como manipulação demoníaca que ameaça a disciplina social: “*el demonio les engaña por medio del vino, para que pierdan el seso y caigan en otras culpas*”.<sup>267</sup> A missão, portanto, extrapola a catequese estrita e passa a abranger a reforma moral da comunidade, vinculando fé, governo e controle dos costumes.

A execução desse projeto exige, por sua vez, um perfil específico de agente missionário, delineado no Livro IV, “*Los ministros espirituales*”. Aqui, Acosta define o missionário ideal não apenas por sua virtude e disciplina, mas sobretudo por sua competência pedagógica e linguística. O domínio da língua indígena é apresentado como condição indispensável para qualquer fruto espiritual: “*es necesario que los que doctrinan a los indios sepan su lengua, sin lo cual poco o ningún fruto se puede esperar*”.<sup>268</sup> O método de ensino deve ser simples, repetitivo e paciente, pois os indígenas são comparados a crianças: “*se ha de enseñar pocas cosas y muy repetidas, como se enseña a los niños*”.<sup>269</sup> A eficácia da missão, assim, depende menos da sofisticação teológica do discurso e mais da capacidade de adaptação do missionário ao público que pretende instruir.

Essa dimensão pedagógica é desenvolvida de forma sistemática no Livro V, “*El catecismo y el método de catequizar*”. Acosta oferece instruções precisas para o ensino da doutrina, advertindo contra a dispersão excessiva de conteúdos e defendendo um

<sup>266</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], II, cap. V, p. 143.

<sup>267</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], III, cap. XIX, p. 233.

<sup>268</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], IV, cap. VI, p. 513

<sup>269</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], IV, cap. VIII

método elementar e reiterativo: “*no se ha de enseñar a los indios muchas cosas, sino pocas y muy repetidas, como se enseña a los niños*”.<sup>270</sup> Tal pedagogia, contudo, não é neutra: está diretamente ligada ao combate à idolatria, pois “*es necesario destruir del todo sus supersticiones si hemos de esperar alguna vez ver frutos verdaderos de cristianismo*”.<sup>271</sup> Nesse ponto, instrução e repressão convergem, revelando que ensinar e extirpar constituem movimentos complementares de um mesmo método evangelizador.

Por fim, no Livro VI, “*Administración de los sacramentos*”, Acosta trata da prática sacramental propriamente dita. Retomando a centralidade da língua, rejeita de modo explícito a confissão mediada por intérpretes, afirmando que “*la dificultad con que llega al alma el sentimiento transmitido por boca ajena... pierde toda su fuerza y vigor, que es como el alma de la palabra*”.<sup>272</sup> O sacramento, para ser eficaz, deve alcançar diretamente a consciência do penitente, o que só é possível na língua que lhe é própria.

O fio condutor que atravessa esses livros é a elaboração de um plano universal de salvação, no qual teologia, política e pedagogia se articulam em um único método. Acosta insiste que, embora os indígenas fossem considerados “*rudos*” e “*infantis*” em sua condição cultural, essa mesma rudeza os tornava educáveis. A missão se legitimava, assim, não porque estivessem próximos da civilidade cristã, mas precisamente porque, mesmo distantes, eram julgados capazes de ser conduzidos à fé, desde que se aplicassem os meios adequados, graduados segundo agentes, contextos e resistências.

### **3.1.4. Idolatria e barbárie: a construção do “outro” como critério de intervenção missionária em José de Acosta**

Até aqui, a análise concentrou-se em demonstrar como a idolatria, no pensamento de José de Acosta, funciona como categoria diagnóstica e metodológica, permitindo graduar agentes, práticas e remédios da missão. No entanto, esse diagnóstico não opera apenas no plano religioso estrito. Ele se articula a uma concepção mais ampla de

<sup>270</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], V, cap. XIV, p. 302.

<sup>271</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], V, cap. XV, p. 308.

<sup>272</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], VI, cap. VII, p. 514.

alteridade, na qual a idolatria se entrelaça à noção de barbárie e à avaliação do grau de civilidade dos povos indígenas. É nesse ponto que a reflexão acosteana ultrapassa a esfera da teologia pastoral e passa a organizar uma verdadeira antropologia missionária, na qual o “outro” é construído, classificado e hierarquizado como condição prévia para a definição dos métodos de intervenção evangelizadora.

A análise de Maria Cristina Pompa é particularmente esclarecedora para compreender o pano de fundo intelectual no qual se insere o pensamento missionário de José de Acosta. Segundo a autora, os missionários europeus, ao não encontrarem na América um paganismo nos moldes clássicos que conheciam, com templos, sacerdotes institucionalizados e sistemas teológicos reconhecíveis, foram levados a elaborar uma nova categoria para interpretar o “outro”. A hermenêutica dos viajantes caracterizava-se, assim, pela ausência: “se não há ídolos, sacerdotes e templos, não há religião”.<sup>273</sup> É precisamente dentro dessa lógica de construção negativa da alteridade que o pensamento sistemático de Acosta irá operar, organizando essa “ausência” em um complexo sistema teológico que a define como erro, ignorância e, de modo decisivo, como obra do demônio.

Para Acosta, portanto, as manifestações religiosas indígenas não eram concebidas como sistemas simbólicos autônomos, mas como desvios da verdadeira fé cristã, produzidos simultaneamente pela ignorância natural e pela ação astuta de forças malignas. Como observa Murguía, o discurso sobre a idolatria se constitui a partir de uma herança aristotélico-escolástica reinterpretada no contexto colonial hispânico.<sup>274</sup> Nesse processo, Acosta ocupa um lugar central, pois é com ele que “o processo de constituição do discurso idolátrico se completa, na medida em que produz uma representação instrumentalizada dessas crenças religiosas para servir à evangelização dos indígenas”.<sup>275</sup> A idolatria deixa, assim, de ser apenas um erro teológico e passa a funcionar como categoria operacional da missão.

---

<sup>273</sup> POMPA, *Religião como tradução*, 2003, p. 29.

<sup>274</sup> MURGUÍA, *De Mútrias, Huacas e Ídolos: a constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI*, 2022, p. 164–166

<sup>275</sup> MURGUÍA, *De Mútrias, Huacas e Ídolos: a constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI*, 2022, p. 7.

Essa construção do “outro” como bárbaro e idólatra não era uma invenção isolada dos jesuítas, mas um reflexo mais amplo do imaginário europeu do século XVI. Maria Cristina Pompa demonstra como o indígena foi figurado a partir de imagens que serviam, por contraste, para definir a identidade ocidental. A difusão de estereótipos do bárbaro e do demoníaco cumpria uma função classificatória, permitindo absorver a diversidade cultural do Novo Mundo dentro de um sistema de valores europeu. Ao analisar a iconografia do período, Pompa observa que,

no interesse de facilitar a comunicação entre texto e leitor, recorreu a imagens bem ao gosto da época, quando as bruxas e os demônios rondavam a imaginação européia. A difusão dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco constitui uma forma de absorver a diversidade cultural encontrada no novo mundo. O índio seria integrado ao imaginário ocidental, recebendo, portanto, uma classificação e um valor. Contudo, a maneira de visualizar o índio vincula-se igualmente ao mundo colonial e às disputas em torno da conquista, da catequese e do emprego dos incolas como mão-de-obra. O bárbaro seria então um escravo ou um cristão em potencial.<sup>276</sup>

Essa lógica é interpretada por Anthony Pagden como parte de um processo mais amplo de formação de uma “*etnologia comparativa nascente*”, na qual os povos não europeus são analisados por contraste com um modelo ideal de civilização. Segundo Pagden, “o selvagem é aquele cuja religião é idólatra, cuja organização social é instável e cuja língua carece da ‘arte’ e da lógica da gramática latina”.<sup>277</sup> Ao proceder dessa forma, Acosta não apenas descreve o indígena, mas efetivamente o produz como um “outro” a ser redimido. Seu discurso é, portanto, performativo: cria o sujeito que sua própria missão se propõe a salvar.

Essa construção do indígena como ser incompleto encontra ressonância na reflexão de Enrique Dussel, para quem o ameríndio é o “*Outro radical*”, não apenas por suas crenças ou práticas, mas por sua própria existência enquanto exterioridade à totalidade eurocristã. “*Es el bárbaro, el aún-no-hombre, cuya humanidad será reconocida sólo en la medida en que se occidentalice*”. Tal formulação ajuda a compreender o alcance ontológico da alterização presente no discurso missionário.<sup>278</sup>

<sup>276</sup> POMPA, *Religião como tradução*, 2003, p. 22.

<sup>277</sup> PAGDEN. *The Fall of Natural Man*. 1982, p. 129.

<sup>278</sup> DUSSEL. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, 1993. p. 38

Em Acosta, a idolatria está intrinsecamente vinculada a uma concepção mais ampla de barbárie. Não se trata apenas de erro religioso, mas de uma desordem social e civilizacional que precisava ser corrigida antes que a verdadeira fé pudesse florescer. Adone Agnolin observa que a catequese jesuítica se confrontou, desde cedo, com a necessidade de uma “redução política”, um verdadeiro policiamento dos costumes considerados bárbaros.<sup>279</sup> A percepção da língua indígena como “marca da bestialidade” e “língua da falta” é central nessa construção. Para Agnolin, a barbárie funciona como um dispositivo teológico-político que justifica um método de evangelização voltado a transformar o “selvagem” em “civil”, para então torná-lo cristão.<sup>280</sup>

Essa lógica aparece de modo explícito na pedagogia missionária de Acosta, que parte de uma alteridade radicalmente negativa. Em *De procuranda Indorum salute*, afirma: “*Los que viven como bestias no pueden ser tratados como hombres civilizados; así también los que viven en la idolatría deben ser enseñados como si comenzaran desde el principio*”.<sup>281</sup> O indígena é colocado na posição de infante espiritual, cuja educação deve começar do grau mais elementar.

Essa equiparação se intensifica quando Acosta descreve os bárbaros como “*compuestos de naturaleza humana y animal*”, seres que precisam ser amansados e disciplinados para ingressar na ordem da razão e da civilidade.<sup>282</sup> A alterização assume, aqui, contornos explícitos de animalização, legitimando intervenções cada vez mais profundas sobre corpos e costumes.

Embora sistematizada por Acosta, essa estratégia já ecoava nas experiências missionárias anteriores. Manuel da Nóbrega, ao enfrentar a chamada “inconstância” dos nativos, defendia a sujeição como caminho necessário, descrevendo-os como “gente de condição mais de feras bravas que de gente racional”. O aldeamento surge, assim, como solução prática para o policiamento dos costumes, criando um espaço disciplinar no qual os excessos poderiam ser controlados. A missão converte-se, desse modo, em uma obra

---

<sup>279</sup> AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. 2022. p. 281.

<sup>280</sup> AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. 2022. p. 282.

<sup>281</sup> ACOSTA. *De Procuranda Indorum Salute*. 1954 [1588]. p. 41

<sup>282</sup> ACOSTA. *De Procuranda Indorum Salute*. 1954 [1588]. p. 573

de dupla redução: dos corpos ao espaço ordenado da aldeia e das almas à doutrina cristã.<sup>283</sup>

É José de Acosta, contudo, quem confere a essa prática um corpo teórico robusto. Após sua experiência no Peru e uma reflexão sistemática sobre as dificuldades da missão, ele formaliza um método que articula evangelização e civilização. Agnolin destaca que o interesse pela missão americana se intensificou justamente quando esse novo método, mais adaptado à realidade local, foi elaborado:

Ao redor de 1576-80, depois do ingresso no Peru e, sobretudo, depois da complexa reflexão interna, proposta conduzida, de fato, por Acosta, quando os jesuítas começaram a penetrar pelas áreas marginais dos grandes impérios sul-americanos, fortalecidos, finalmente, pelo reconhecimento de autonomia e de manobra obtido por parte das autoridades laicas – se pense no Vice-rei Toledo – e pela nova estratégia, acendeu-se um vivo interesse por aquelas experiências, interesse que, porém, se consolidou posteriormente, já no 600. Na nova direção da atividade apostólica jesuítica, confluíram várias estratégias de espiritualidade e de evangelização: nessas, evidenciava-se o esforço de se adaptar a um outro (novo) mundo, distinto da identidade oferecida pelo próprio mundo antigo (o modelo evangélico mediterrâneo), que impunha a necessidade de renunciar (parcialmente) à própria língua, para aprender e usar uma nova e, com esta última, para adquirir novos modos de pensar (antes) e pregar (depois) o Evangelho.<sup>284</sup>

Essa necessidade de adaptação leva Acosta a desenvolver, em *De procuranda Indorum salute*, uma célebre divisão dos “bárbaros” em três categorias. A primeira compreende povos com escrita e governos estáveis, como os chineses, para os quais bastaria a persuasão apostólica.<sup>285</sup> A segunda inclui aqueles com organização política, mas sem escrita, como incas e mexicas, que necessitariam da tutela do poder cristão para uma conversão eficaz.<sup>286</sup>

<sup>283</sup> NÓBREGA apud AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. 2022. p. 280

<sup>284</sup> AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. 2022. p. 386.

<sup>285</sup> ACOSTA. *De Procuranda Indorum Salute*. 1954 [1588], p.119.

<sup>286</sup> ACOSTA. *De Procuranda Indorum Salute*. 1984, p.122

A terceira e mais baixa categoria é a dos povos “selvagens”, sem leis ou assentamentos fixos. Estes, segundo Acosta, precisariam ser previamente reduzidos à vida civilizada, inclusive com o uso da força, pois seriam:

*no tanto hombres quanto monstruos humanos, con los que es preciso tratar en parte como con hombres y liberalmente, en parte como con fieras y duramente, hasta que poco a poco, vencida la fiereza nativa, comiencen a domesticarse y a disciplinarse y a humanarse.*<sup>287</sup>

Desse modo, o grau de barbárie passa a definir o nível de coerção legitimamente empregável na missão. Não apenas eram concebidos como menos que homens, mas também como o último reduto onde o demônio conservava seu culto: “aun entre las más remotas y bárbaras naciones del universo, como son los indios, procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divinidad”.<sup>288</sup>

É nesse horizonte que Acosta insere suas observações sobre os chiriguanos, povos tupi-guarani das fronteiras do Alto Peru. Descritos como “*pueblos sin ley, sin rey, ni asiento, semejantes a fieras, apenas con algun sentimiento humano*”.<sup>289</sup> eles representam, para Acosta, o exemplo extremo da barbárie. As guerras contra esses grupos, resistentes tanto ao domínio incaico quanto ao espanhol, ilustram um contexto no qual a evangelização só poderia avançar associada à contenção coercitiva. Garcilaso de la Vega reforça essa imagem ao lembrar que eram “*gente tan belicosa y feroz que nunca se pudieron sujetar ni de los incas ni de los españoles*”.<sup>290</sup>

No tratamento dos que resistiam à conversão, Acosta recomendava inicialmente paciência e instrução contínua. Contudo, admitia que, em casos extremos, o uso da força poderia tornar-se necessário, não como meio de conversão, mas como proteção da missão, dos missionários e dos já convertidos.<sup>291</sup> Em *De procuranda Indorum salute*, justifica a união entre soldado e missionário como forma de resgatar as almas da “*tiranía de Satanás*”, evidenciando a tensão constitutiva do projeto colonial-missionário.<sup>292</sup>

<sup>287</sup> ACOSTA. *De Procuranda Indorum Salute*. 1984, p.131

<sup>288</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 20, p. 432.

<sup>289</sup> ACOSTA. *Historia natural y moral de las Indias*, VI, 19, p. 430.

<sup>290</sup> GARCILASO, *Comentarios Reales*, 2009, Lib VIII, cap. IX.

<sup>291</sup> ACOSTA. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1590. p. 325.

<sup>292</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], p. 573.

Sua metodologia combinava, assim, uma catequese adaptada, centrada na língua, na simplificação dos ensinamentos e na ressignificação de ritos, com a possibilidade de coerção em situações limites. Acosta é explícito ao afirmar: “*no es lícito hacer la guerra a los bárbaros para obligarlos a oír el Evangelio, pero sí es lícito defender a los predicadores y a los ya convertidos de sus injurias*”.<sup>293</sup> A violência não é instrumento ordinário da missão, mas salvaguarda excepcional de seu funcionamento.

Essa classificação pragmática, que vincula o grau de barbárie a métodos distintos de evangelização, dialoga e se distingue da abordagem de Bartolomé de Las Casas. Enquanto Las Casas rejeitava qualquer forma de coerção, sustentando a racionalidade indígena e defendendo exclusivamente a persuasão, Acosta não se deteve no debate jurídico. Seu interesse era produzir um manual de ação missionária, no qual a gradação da barbárie definia a intensidade da intervenção.

Nesse sentido, Acosta não estava preocupado em questionar a legitimidade da conquista, mas em otimizar a intervenção evangelizadora. Sua escala de civilização não serve como crítica, mas como instrumento de governo espiritual. Para os povos enquadrados na terceira categoria, a coerção aparecia como etapa prévia e necessária para amansar, disciplinar e humanizar, tornando-os aptos a receber a fé.

Em formulações ainda mais radicais, Acosta chega a sugerir que certos povos estariam tão distantes da civilidade que seriam “*manera bestias y monstruos serían y no vernían, como vienen, de Adán*”,<sup>294</sup> situados no limiar da humanidade. A conversão assume, então, também o sentido de re-humanização. Aqui, a leitura de Dussel revela toda sua força, ao identificar o ameríndio como o “*aún-no-hombre*”, cuja humanidade só seria reconhecida na medida em que se ocidentalizasse.<sup>295</sup>

Assim, enquanto Las Casas mobiliza o conceito de barbárie para proteger os indígenas da violência, Acosta o transforma em um diagnóstico que prescreve diferentes remédios missionários, incluindo, em último caso, a coerção. Nesse enquadramento, a cultura indígena é posicionada como obstáculo à redenção, e o projeto evangelizador se

---

<sup>293</sup> ACOSTA, De procuranda Indorum salute 1954, [1588], p. 577.

<sup>294</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, VII, 2, p. 498.

<sup>295</sup> DUSSEL. *1492: o encobrimento do outro*. 1993, p. 38.

legítima como o único caminho para que os nativos alcancem tanto a salvação de suas almas quanto sua integração à humanidade segundo os padrões europeus e cristãos.

Dessa Forma, a barbárie, no pensamento de José de Acosta, deixa de ser apenas uma descrição da alteridade indígena e passa a operar como um critério normativo de intervenção, orientando métodos, graduando a coerção e legitimando a ação missionária como forma de governo espiritual.

### **3.1.5. Idolatria, dever missionário e legitimação do poder espiritual e temporal**

Após examinar como José de Acosta constrói a idolatria indígena como erro espiritual, enfermidade social e obra demoníaca — e como dessa leitura deriva um método missionário que articula adaptação, disciplinamento e coerção — torna-se necessário explicitar o fundamento último que sustenta tal empreendimento. Este bloco tem por objetivo analisar de que modo o discurso idolátrico acosteano não apenas descreve o “outro”, mas legitima normativamente a intervenção missionária, ancorando-a em um dever teológico de salvação universal e em uma articulação específica entre poder espiritual e poder temporal. Trata-se, portanto, de compreender como a demonização da idolatria funciona como princípio justificativo da missão, conferindo-lhe caráter obrigatório, hierarquizado e politicamente operante no contexto colonial.

A erradicação da idolatria e o combate à influência demoníaca constituem, no pensamento de José de Acosta, a principal justificativa para a intervenção missionária nas Américas. Tal intervenção não é apresentada como mera opção pastoral, mas como um dever intrínseco à própria fé cristã. Essa concepção encontra sólido alicerce na tradição tomista, discutida no Capítulo 1, segundo a qual a idolatria representa um desvio grave do entendimento racional e da ordenação natural da criatura em relação ao Criador. Acosta ecoa essa matriz ao enquadrar a evangelização como uma obra de resgate das almas cativas da influência demoníaca e das “trevas da ignorância espiritual”. Em sua *Historia Natural y Moral de las Indias*, essa convicção se expressa na

afirmação de que “*es deber de los cristianos llevar la luz del Evangelio a aquellos que viven en tinieblas*”,<sup>296</sup> conferindo à missão um caráter moralmente obrigatório.

Para sustentar essa tarefa evangelizadora em termos práticos, Acosta reconhece uma dupla fonte de autoridade: a Igreja Católica e a Coroa Espanhola. Ele concebe a colaboração entre poder espiritual e poder temporal como condição essencial para o êxito da missão.<sup>297</sup> Em *De procuranda Indorum salute*, ao discutir “¿*Con qué derecho pueden los cristianos realizar expediciones a los reinos de los bárbaros?*”,<sup>298</sup> responde que tal direito emana da própria natureza humana, “*por el hecho de ser hombres*”, o que legitimaria o ingresso pacífico em terras estrangeiras com a finalidade de pregar o Evangelho. Essa articulação entre Igreja e Coroa, fundada no Patronato Regio, é apresentada como simultaneamente divinamente ordenada e pragmaticamente necessária, pois garantia recursos, organização administrativa e proteção armada à missão em territórios vastos e frequentemente hostis. A evangelização insere-se, assim, em um projeto mais amplo, de caráter ao mesmo tempo religioso e imperial, no qual autoridade eclesiástica e poder régio se complementam.

É nesse horizonte que o discurso idolátrico em José de Acosta assume uma dupla função claramente identificável. Por um lado, ele denuncia o suposto erro espiritual e racional dos povos indígenas, enquadrando suas crenças como produto da ignorância e da ação demoníaca. Por outro, esse mesmo enquadramento legitima a missão evangelizadora e o próprio projeto colonial como uma intervenção necessária, ordenada e benevolente. A idolatria deixa de ser apenas um problema religioso para tornar-se um argumento central de legitimação da presença missionária e do exercício do poder sobre as populações indígenas.

Desse modo, a abordagem de Acosta revela um projeto teológico-político complexo, no qual a demonização da idolatria e a hierarquização da barbárie não operam apenas como crenças doutrinárias, mas como instrumentos discursivos de governo pastoral. Trata-se de uma forma de poder adaptável, capaz de oscilar entre a persuasão, a pedagogia, o disciplinamento e, em último caso, a coerção. É com esse arcabouço

---

<sup>296</sup> ACOSTA. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1590. p. 320.

<sup>297</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], p. 573.

<sup>298</sup> ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* 1954, [1588], p. 574.

teórico, consolidado no Peru do século XVI, que a Companhia de Jesus ampliará suas fronteiras missionárias, como se verá, em contexto diverso, na atuação de Antonio Ruiz de Montoya na Província do Guairá.

A teorização de Acosta, amadurecida em diálogo com a política de reduções do vice-rei Toledo, forneceu à Companhia de Jesus um modelo normativo para lidar simultaneamente com a idolatria e a barbárie. Sua perspectiva, moldada pela observação de grandes estruturas político-religiosas andinas e pela busca de um método universal de evangelização, contrasta com a prática missionária de fronteira enfrentada por missionários como Antonio Ruiz de Montoya. É justamente nessa tensão entre uma teologia sistemática da missão e a experiência concreta dos limites coloniais que se inscreve a comparação proposta neste capítulo.

Essa lógica de “adaptação controlada” encontra paralelos evidentes nas reduções guarani do século XVII. Brighenti e Mota observam que “a substituição ritual implicava também uma reorganização do espaço, do tempo e da linguagem, configurando um novo território simbólico sob domínio cristão”.<sup>299</sup> Ainda que essa comparação seja retomada com maior profundidade na análise da experiência missionária de Montoya, ela já permite perceber que a preocupação de Acosta com a ressignificação dos ritos produziu desdobramentos práticos duradouros no projeto jesuítico.

Em síntese, a estratégia missionária de José de Acosta articula condenação teológica, adaptação cultural e disciplinamento social em um mesmo movimento. Essa combinação revela uma lógica que servirá de pano de fundo para o confronto com Antonio Ruiz de Montoya: se em Acosta a ressignificação caminha lado a lado com a coerção e o controle, em Montoya a ênfase recairá de modo mais consistente sobre a paciência, a palavra e a mediação cotidiana. A idolatria, compreendida como obra do demônio, fornece o enquadramento teológico que justifica intervenções variadas, da ressignificação ritual ao controle das práticas corporais, configurando a evangelização como um processo de reorganização do cotidiano indígena segundo parâmetros cristãos. É a partir dessa herança acosteana que se poderá avaliar, no bloco seguinte, os deslocamentos e continuidades presentes na experiência missionária de Montoya.

---

<sup>299</sup> BRIGHENTI; MOTA, Resistência e mudança Guarani, 2022, p. 45.

### 3.2. ANTONIO RUIZ DE MONTOYA E A CONQUISTA ESPIRITUAL NO GUAIRÁ

A trajetória de Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652) insere-se em um cenário radicalmente distinto daquele vivido por José de Acosta. Se este atuou sobretudo nos debates intelectuais e administrativos do vice-reino, Montoya construiu sua experiência missionária no espaço liminar da fronteira, na província do Guairá. Esse território, situado entre os domínios espanhol e português, caracterizava-se pela instabilidade política, pela constante pressão de bandeirantes paulistas e encomenderos espanhóis e pela convivência com múltiplos grupos guaranis. Foi nesse ambiente marcado por tensões militares, sociais e espirituais que Montoya organizou sua ação missionária, deixando como legado não apenas a fundação e defesa das “reducciones”, mas também uma vasta obra linguística e histórica que documenta, em detalhe, o processo da chamada conquista espiritual.

Nas fontes jesuíticas produzidas até o início do século XVII, observa-se uma variação terminológica significativa para designar os espaços de congregação indígena sob tutela missionária. Conforme aponta Barcelos, a documentação da Companhia de Jesus empregava com frequência o termo *Doctrina* para se referir aos povos onde os indígenas eram reunidos, ou àqueles que lhes eram confiados pela administração política local, como no caso da *Doctrina* de Juli, no Peru. Montoya figura entre os primeiros autores a sistematizar e difundir o uso do termo *reduccion*, que, ao longo do tempo, passou a ser utilizado de forma intercambiável com expressões como *Doctrina* e *Mision*, ainda que, na prática, tais categorias não fossem plenamente equivalentes.<sup>300</sup>

Essa evolução conceitual está ligada ao próprio campo semântico do termo *reduccion*. Morales, esclarece que a palavra deriva do verbo latino *ducere* e passou a ser empregada, desde o final do século XV, para designar processos de conversão ou conquista de infiéis (*redactio*). Nesse contexto, *reduzir* podia significar tanto “vencer” (*redigere, subicere*) quanto “persuadir” ou “converter” (*adducere*), além de expressar a ideia de conduzir algo ao seu estado precedente. A convergência desses sentidos contribuiu para a consolidação do conceito de *redução* como categoria

---

<sup>300</sup> BARCELOS, *O mergulho no saeculum*, 2006, p. 153.

específica aplicada aos povos indígenas, carregando simultaneamente dimensões políticas, religiosas e civilizatórias.<sup>301</sup>

Nas descrições iniciais de *A conquista espiritual*, Montoya explicita a amplitude do projeto confiado aos padres da Companhia. Segundo o autor, a tarefa fundamental dos missionários consistia em “[...] conseguir a paz entre espanhóis e índios: uma coisa tão difícil que, em mais de cem anos desde que se descobriram as Índias Ocidentais até o dia atual, ainda não se tornou possível alcançar”. Tal afirmação insere a ação missionária em um horizonte mais amplo, no qual a evangelização se articula diretamente com a pacificação territorial e com a estabilização das relações coloniais.<sup>302</sup>

Os escritos de Montoya devem ser compreendidos, portanto, como expressão de um conjunto de práticas e disposições compartilhadas por agentes pertencentes à mesma ordem religiosa. Ainda que não resultem de uma busca consciente por coerência sistemática, tais práticas se harmonizam entre si e se aproximam das ações de outros missionários da Companhia. Nesse sentido, o texto de Montoya pode ser lido como um verdadeiro “monumento” da memória jesuítica, nos termos propostos por Le Goff (1994),<sup>303</sup> isto é, um documento que simultaneamente registra e legitima um projeto institucional de conquista espiritual e territorial.

Partindo desse contexto de fronteira, a análise que se segue não pretende reconstruir exaustivamente a trajetória biográfica de Antonio Ruiz de Montoya, mas examinar os fundamentos teológicos, simbólicos e metodológicos que estruturam sua prática missionária no Guairá. O foco recai sobre a forma como Montoya concebe a evangelização como disputa espiritual, organiza a língua e a redução como tecnologias de governo, constrói a figura do pajé como antagonista demoníaco e elabora uma justificativa pastoral marcada pela urgência da salvação das almas. Assim como no caso de José de Acosta, não se trata de uma leitura meramente descritiva, mas de uma análise dos dispositivos conceituais e discursivos que sustentam a chamada “conquista espiritual”, evidenciando continuidades e deslocamentos em relação ao modelo teórico anterior, agora aplicados no espaço instável da fronteira missionária.

---

<sup>301</sup> MORALES, A mis manos han llegado, 2005, p. 30.

<sup>302</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 18.

<sup>303</sup> LE GOFF, *História e memória*, 1994.

### 3.2.1. Diagnóstico da idolatria em Ruiz de Montoya

A *Conquista espiritual*, de Antonio Ruiz de Montoya, inicia-se a partir da formulação de um diagnóstico religioso que condiciona toda a sua narrativa missionária. Desde as primeiras páginas, a evangelização aparece menos como simples transmissão de doutrina e mais como enfrentamento de uma ordem religiosa indígena considerada autônoma e concorrente. Para Montoya, o principal obstáculo à missão não reside apenas na ignorância dos gentios, mas na presença ativa de mediadores espirituais que governavam o acesso ao invisível e orientavam o sentido da vida coletiva. É nesse ponto que a missão assume, desde sua origem, o caráter de uma disputa pela autoridade espiritual.

Esse diagnóstico explica a centralidade atribuída por Montoya às figuras que os missionários designavam genericamente como caciques e pajés. Do ponto de vista europeu, tais lideranças concentravam simultaneamente funções políticas e religiosas, o que contribuiu para uma assimilação conceitual entre ambas. O termo “cacique”, de origem arauaque, foi incorporado ao vocabulário colonial para designar chefes políticos indígenas; entre os guarani, contudo, o principal líder era identificado como *mburovixá*. Já o pajé,<sup>304</sup> termo de matriz tupi, referia-se a um mediador espiritual, associado à cura, à orientação ritual e à comunicação com o invisível, sendo descrito como “chefe espiritual dos índios, misto de feiticeiro e médico”. Para Montoya, essa sobreposição de autoridade não era um dado neutro, mas o núcleo de uma ordem simbólica resistente à catequese e capaz de disputar diretamente o governo das consciências.<sup>305</sup>

A partir desse enquadramento, a evangelização passa a ser concebida como operação de desmonte dessa mediação concorrente. O objetivo último da missão, como sintetizam Oliveira, Campos e Skalinski ao analisar a mentalidade jesuítica do período, era a “completa erradicação de seus costumes e rituais, ou seja, dos ‘ídolos de seus

---

<sup>304</sup> Opto por utilizar o termo “pajé” como equivalente ao vocábulo “hechicero”, caciques, magos, empregado por Antonio Ruiz de Montoya em sua *Conquista Espiritual*. O uso visa manter a inteligibilidade do texto, já que a literatura etnográfica e historiográfica consolidou “pajé” e cacique como designação corrente para os líderes espirituais indígenas. Nos relatos de Montoya, contudo, esses personagens aparecem descritos sobretudo como *hechiceros* ou “ministros del demonio”, em clara chave de demonização.

<sup>305</sup> LUFT, *Minidicionário*, 2001, p. 497.

corações””. Tal formulação não se refere apenas à destruição de práticas externas, mas à substituição de uma economia simbólica inteira. A idolatria, nesse sentido, não é apresentada como erro pontual, mas como sistema de sentido sustentado por agentes específicos, cuja autoridade precisava ser neutralizada.<sup>306</sup>

É precisamente contra esse universo simbólico que se constrói o diagnóstico montoyano. Ainda que reconheça que, em um momento originário, os guarani “nunca tiveram ídolos”, Montoya afirma que o demônio já começava a insinuar a veneração dos restos mortais de “magos famosos”, abrindo caminho para formas mais explícitas de engano religioso. De modo semelhante, admite que os indígenas chegaram ao conhecimento de que “havia Deus” e, “em certo modo”, de sua unidade, vinculando esse dado à etimologia do termo *tupã*.<sup>307</sup>

Contudo, esse conhecimento é apresentado como incompleto e frágil: Montoya insiste que os guarani “nunca fizeram sacrifícios” ao Deus verdadeiro, interpretando essa memória mínima como resíduo distante da pregação de São Tomé e, portanto, como sinal de uma religiosidade vulnerável à captura demoníaca.<sup>308</sup>

O diagnóstico montoyano da idolatria e da ação demoníaca, portanto, revela-se mais amplo, flexível e historicamente situado do que aquele formulado por José de Acosta. Se, em Acosta, a demonização opera como princípio teológico sistemático que explica a persistência universal do erro religioso indígena, em Montoya ela se constrói como leitura narrativa da experiência missionária concreta. A ação do demônio não se limita às práticas rituais dos pajés, mas manifesta-se de forma relacional, encarnando-se nos mediadores que disputam a autoridade espiritual, sejam eles líderes indígenas, sejam agentes coloniais cristãos que ameaçam o projeto das reduções. A associação explícita entre os bandeirantes paulistas e a figura demoníaca, inclusive nas visões indígenas, nas quais o demônio assume a aparência dos “de São Paulo”,<sup>309</sup> evidencia que, para Montoya, o mal não é uma essência cultural, mas uma força operante no campo histórico. Essa perspectiva reforça a hipótese central desta pesquisa: a

---

<sup>306</sup> OLIVEIRA, CAMPOS e SKALINSKI. *Padre Montoya e as estratégias de conquista espiritual nas missões do Guairá*, 2021, p. 5.

<sup>307</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 54–55

<sup>308</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 55.

<sup>309</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 118.

demonização, longe de ser apenas um recurso retórico ou doutrinário, constitui um dispositivo interpretativo que permite aos missionários organizar o mundo colonial em termos de conflito espiritual, legitimar a missão e redefinir continuamente quem ocupa o lugar do “outro” a ser combatido ou convertido. Isso é central porque evidencia como a demonização pode operar também como linguagem de proteção e disciplina social, ao mobilizar o medo real (captura, escravidão, ataque) como componente da guerra espiritual.

Esse diagnóstico inicial cumpre função decisiva na economia do texto montoyano. Ao definir a religiosidade indígena como incompleta, vulnerável e progressivamente capturada pela ação demoníaca, Montoya prepara o terreno para justificar não apenas a necessidade da missão, mas também os meios empregados à combater. A partir desse enquadramento, a idolatria deixa de ser apenas um erro passivo e passa a ser concebida como força ativa, operante e estratégica, o que abrirá espaço, nos capítulos seguintes, para a descrição da demonização explícita dos pajés, dos ritos e dos objetos de culto, bem como para a legitimação das intervenções missionárias mais incisivas.

### **3.2.2. Idolatria como ferramenta demoníaca: guerra contra os feiticeiros e filhos do demônio.**

Se no movimento inicial Montoya estabelece o cenário de concorrência espiritual, em que pajés e caciques aparecem como autoridades religiosas rivais, aqui ele dá um passo qualitativo: a idolatria deixa de ser apenas um pano de fundo “pré-cristão” e passa a ser descrita como uma operação ativa, isto é, um dispositivo que age por meio de agentes, ritos, ameaças, promessas e sinais. Com isso, a demonização não funciona apenas como juízo moral; ela se torna a chave que permite reorganizar o campo da autoridade e tornar plausível a necessidade de substituição: não basta ensinar um conteúdo novo, é preciso desmontar uma mediação concorrente que Montoya descreve como demoníaca.

A presença jesuítica nas Américas repousa sobre uma gramática teológica que tornou a idolatria inteligível como problema espiritual, e não apenas cultural. Na tradição

cristã, conceitos como superstição e idolatria foram progressivamente articulados para sustentar a ideia de que certos ritos e palavras produzem vínculo ilegítimo com o invisível. Quando Montoya escreve, ele já dispõe dessa tradição como horizonte interpretativo, mas a emprega em registro próprio: a demonização aparece menos como capítulo de doutrina e mais como forma de narrar a realidade, convertendo episódios locais em evidências de uma guerra espiritual. É por isso que, embora Acosta e Montoya compartilhem uma mesma premissa (idolatria = obra do diabo), o modo de operacionalizá-la se diferencia conforme o contexto e a função do texto.

Esse arcabouço não atua como uma lente neutra: ele funciona como critério de legitimação. Para que tradução, catequese e disciplina das reduções pareçam necessárias, é preciso antes produzir uma definição do “campo religioso indígena” como campo de captura. Acosta formula esse ponto em termos amplos, a idolatria como sujeição coletiva ao demônio, enquanto Montoya o dramatiza na fronteira, mostrando que a sujeição se manifesta como disputa concreta por espaço ritual, por interpretação de doença e morte, por controle de símbolos e, sobretudo, por fidelidade comunitária. Desse modo, o demônio deixa de ser uma explicação distante e passa a ser o nome de uma concorrência viva, que precisa ser vencida.

Daí a tonalidade “militante” do discurso montoyano: a idolatria, em sua narrativa, não é um resíduo folclórico, mas um regime de mediação que captura decisões e afetos. Quando Montoya insiste que os indígenas estão “*engañados por los demonios, adorando cosas creadas*”,<sup>310</sup> ele não está apenas condenando; está estabelecendo que o problema é ativo e, portanto, exige uma resposta ativa. A missão aparece como operação de resgate contínuo: sem intervenção permanente, o vínculo comunitário pode ser reconquistado pelos “ministros” do engano.<sup>311</sup> Isso explica por que sua escrita organiza episódios como provas de conflito e não como descrições “de costumes”.<sup>312</sup>

Esse contraste de posição produz também uma diferença estratégica relevante. Em Acosta, a demonização tende a funcionar como diagnóstico tipológico que orienta um programa pastoral; em Montoya, ela funciona como leitura situada, na qual o combate

---

<sup>310</sup> MONTOYA apud REBÉS. *Antônio Ruiz de Montoya: testemunha de seu tempo*. 2001, p. 112.

<sup>311</sup> MONTOYA. *Conquista espiritual*, 1997, p. 89.

<sup>312</sup> MONTOYA. *Conquista espiritual*, 1997, p. 59.

precisa ser travado no cotidiano e contra agentes identificáveis. O efeito disso é decisivo: a demonização não é apenas justificativa geral da evangelização, mas instrumento de governo local, sustentando intervenções mais duras, reconfigurações rituais e disciplina social.

É nesse registro que Montoya descreve os *hechiceros* como “ministros do demônio” e dá forma concreta ao adversário. O que ele chama de “veneno” “esparcido por todas as partes” sugere um mal difusivo e persistente, sobretudo “onde não havia sacerdote”, criando um mapa de vulnerabilidade: a ausência do padre abre espaço para o retorno do regime antigo. O segredo imposto sob ameaça de morte reforça que não se trata de crença individual, mas de sociabilidade ritual organizada. E o detalhe da embriaguez coletiva, no “fervor” da qual “pregava-lhes o demônio”, revela como Montoya transforma práticas comunitárias em cena de liturgia rival, isto é, em culto concorrente.<sup>313</sup>

A força dessa construção se consolida quando ele explicita o mecanismo em primeira pessoa narrativa, deixando menos margem para leitura alternativa:

*Esparciendo este veneno por todas partes, y en particular donde no havia Sacerdote, se valian de sus embustes, para que como a ministros del demonio les guardassen secreto, y no fuesen de los Padres descubiertos, amenazandolos con muertes, y otras penas. [...] Tenian para este efecto señalados días, y lugares donde se juntavan a renovar sus ritos antiguos, y con tal secreto que apenas se podía rastrear. Emborrachavanse universalmente, y en el fervor de la embriaguez les predicava el demonio por medio de sus ministros, y ellos executavan sus embustes, chupandolos, y haziendo otras barbaras ceremonias, prometiendoles salud, vitoria de sus enemigos, y otras cossas que de la tal supersticion esperavan, con que los tenian engañados.*<sup>314</sup>

Em termos analíticos, Montoya formula aqui uma estrutura completa de como a feitiçaria “funciona” como poder.

Por isso, o trecho cumpre mais do que uma função descritiva: ele fabrica o pajé como antagonista necessário. Ao ligar o pajé a um sistema de segredo, ameaça, promessa e rito, Montoya sugere que a conversão não é mera aceitação intelectual do cristianismo, mas substituição de lealdade: a comunidade deve deixar de obedecer ao

<sup>313</sup> MONTOYA, Conquista Espiritual, 1997, p. 40.

<sup>314</sup> MONTOYA. *Conquista*, 1997, p.89.

circuito ritual do pajé e obedecer ao circuito sacramental do padre. O antagonismo, portanto, é o motor narrativo que torna plausível a intervenção missionária como “guerra”.

Essa é a razão pela qual a demonização no texto não é um detalhe devocional, mas elemento estrutural do método. Se o pajé é “ministro do demônio”, então combatê-lo não é perseguição política, mas cuidado pastoral. A historiografia tem insistido que, nesse tipo de relato, a demonização opera como reorganização simbólica: ela desloca a “palavra eficaz” nativa e a substitui por uma palavra cristã que se apresenta como a única legítima. Assim, o texto cria uma racionalidade interna: o que antes era autoridade religiosa indígena passa a ser enquadrado como engano ativo; e o que era intervenção europeia passa a ser enquadrado como libertação.

O próprio vocabulário recorrente de oposição, “*tinieblas*” e “*luz del Evangelio*”, confirma essa função programática.

Os Apóstolos assumiram esta empresa a eles confiada, ou seja, a de darem a volta pelo mundo todo com a sua pregação. Sendo isso verdade, como o é de modo infalível, como pode pensar-se que deixaram na escuridão sem a luz do Evangelho toda a América que, segundo os cálculos matemáticos, quase vem a ser a terra parte do mundo?<sup>315</sup>

Ao invés de tratar o universo indígena como alteridade interpretável, Montoya o trata como território de erro que precisa ser iluminado, isto é, submetido. Daí a diferença de intensidade em relação a abordagens mais tipológicas: em Montoya, a demonização é instrumento pastoral que organiza prioridades (onde atuar, quem combater, o que proibir, como disciplinar). O demônio não é apenas causa; ele se torna personagem e operador que justifica urgência.

A construção do “outro” tutelado reforça o mesmo eixo: quando Montoya escreve “*Vivían como ciegos, sin ley ni verdadera religión, adorando piedras y árboles como si fuesen dioses*”, ele não pretende apenas retratar. Ele estabelece uma categoria: cegueira espiritual implica necessidade de direção externa. Esse movimento é crucial para sua tese porque mostra como demonização e tutela se combinam: o “cego” precisa de guia;

---

<sup>315</sup> MONTOYA. *Conquista espiritual*, 1997, p. 107.

o “enganado” precisa de resgate, assim como para Acosta, o doente precisa de cura. Isso amarra o diagnóstico demonológico a uma pedagogia de disciplina.<sup>316</sup>

É nesse cenário que se compreende a eficácia da inversão de signos: o batismo, sinal de vida, é narrado como objeto de acusação, causa de morte; os padres, mediadores de salvação, são acusados de destruição. Essa inversão não é trivial: ela prova que a disputa é pelo sentido dos sinais e não apenas pela “crença”. Se o inimigo consegue redefinir o batismo como morte, então ele consegue bloquear a conversão no nível afetivo e comunitário. O que Montoya revela, ainda que involuntariamente, é que o conflito não é abstrato: ele se dá na interpretação do sofrimento, da epidemia e do risco.

*A esta sazon se fueron encendiendo las mortandades, y pestes, de que resultava no pequeño desconsuelo en los Padres, y muy grande ocasion para los Hechizeros, porque todas las muertes atribuian al Baptismo, y a los Padres, y era lo que mas sentian, que los que morian sin Baptismo no se les dava nada, y que solo por los Christianos hiziesen llantos, y exequias, por lo qual los Hechizeros los tenian persuadidos a que los Padres los matavan, y que solo querian a los niños, por llevarlos consigo a su tierra, y comerselos.<sup>317</sup>*

A comparação com Agostinho (já discutido no Capítulo 1) ajuda a interpretar o mecanismo sem tirar Montoya do centro. O *pactum signorum* descreve um regime em que ritos e palavras funcionam como sinais de comunicação com forças espirituais. Em Montoya, os pajés aparecem como depositários desse regime: seus cantos, fórmulas, ritos de cura e performances corporais são o conjunto de signos que compete diretamente com o sistema sacramental cristão. Assim, o combate missionário pode ser lido como operação de ruptura do pacto: desmontar os signos antigos e impor signos novos, reconhecidos como legítimos.

A conexão com Acosta entra aqui como chave de continuidade interpretativa: se Acosta descreve o “remedo sacramental” do demônio, imitação perversa do sagrado cristão, Montoya fornece o teatro concreto onde isso se realiza. Não é apenas que os pajés fazem “outros ritos”; é que esses ritos são narrados como paródias funcionais: prometem cura e vitória, produzem êxtase e obediência, oferecem uma “profecia” paralela. A disputa se torna batalha de signos: para que a redução exista como

<sup>316</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1639, p. 47.

<sup>317</sup> MONTOYA. *Conquista espiritual*, 1639, p.89.

dispositivo cristão, ela precisa provar que os signos indígenas são não apenas diferentes, mas demoníacos.

Essa dinâmica de paródia litúrgica alcança sua formulação mais elaborada no episódio do cacique Miguel Artiguaye, apresentado por Montoya como o exemplo mais acabado de simulação sacramental. O missionário relata que Artiguaye, embora fingisse adesão ao cristianismo, realizava em segredo uma encenação ritual da missa católica, apropriando-se conscientemente de seus elementos centrais. “Vestia-se ele, em seu retiro, duma alba e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar dizendo missa”, dispondo sobre a mesa “algumas toalhas” e, no lugar da hóstia e do cálice, “uma torta de mandioca e um vaso, mais que pintado, com vinho de milho”, que ao final “comia e bebia tudo”, sendo por isso “venerado por seus vassallos como se fosse sacerdote”.<sup>318</sup> A eficácia do rito não residia apenas na imitação formal, mas na sua função política e simbólica: ao reproduzir gestos, vestes e a dramaturgia da liturgia cristã, Artiguaye instaurava uma mediação concorrente do sagrado, capaz de sustentar autoridade, ordenar costumes e mobilizar resistência contra os missionários. Não se trata, portanto, de simples “sincretismo”, mas de uma apropriação estratégica dos signos cristãos, narrada por Montoya como evidência do remedo demoníaco: a missa falsa opera como liturgia espelhada, destinada a neutralizar o impacto da evangelização e a preservar o regime moral anterior. Nesse sentido, o episódio confirma, no plano histórico e narrativo, a chave interpretativa fornecida por Acosta: o demônio não combate o cristianismo pela negação frontal, mas pela imitação funcional do sagrado, convertendo os próprios sinais da fé em instrumentos de engano e disputa espiritual.

É importante assinalar, contudo, que a atitude de Miguel Artiguaye pode ser lida, em outra chave interpretativa, não necessariamente como uma afronta demoníaca consciente, mas como um processo de reinterpretação indígena do repertório cristão, no qual elementos da liturgia ensinada pelos missionários são assimilados e reinscritos em esquemas rituais anteriores. A encenação da missa, com vestes, objetos e gestos, pode ser compreendida, do ponto de vista nativo, como apropriação seletiva de um novo código simbólico, ajustado às formas tradicionais de autoridade, mediação espiritual e

---

<sup>318</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 61–62.

organização moral. No entanto, o olhar de Montoya não admite essa ambiguidade. Ao narrar o episódio, o missionário já o enquadra como ato deliberado de engano e de resistência demoníaca, interpretando a simulação ritual como paródia sacrílega e afronta direta à ordem cristã. Essa leitura se explicita quando Artiguaye acusa os próprios padres de serem agentes infernais: “Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados”.<sup>319</sup> A inversão é reveladora: aquilo que, para o cacique, aparece como defesa do costume ancestral contra uma ruptura moral imposta, para Montoya só pode ser compreendido como efeito da ação demoníaca. Assim, o episódio evidencia menos um confronto entre verdade e erro do que um choque irreconciliável de regimes simbólicos, no qual a possibilidade de tradução intercultural é anulada pela gramática teológica da demonização.

Essa continuidade pode ser reforçada pelo princípio acosteano, que define a idolatria como hostilidade ativa do demônio contra os homens: “*Otra causa y motivo de idolatría es el odio mortal y enemistad que tiene [el demonio] con los hombres...*”. O ponto relevante, é que essa premissa, em Montoya, se transforma em narrativa prática: o inimigo não é só uma “causa”, ele tem tática, território, ministros e efeitos sociais.<sup>320</sup>

Nessa perspectiva, faz sentido a leitura de Maria Cristina Pompa sobre a “batalha pelo monopólio da santidade”. A demonização produz um campo bipolar: ou o indígena obedece ao ministro de Deus, ou continua sob o ministro do demônio. Isso não descreve apenas crenças; descreve uma economia de autoridade. O combate à idolatria, então, significa deslegitimar o xamanismo como santidade concorrente e reorganizar o cotidiano por meio de ritos cristãos, disciplina e narrativa de punições exemplares.<sup>321</sup>

A observação de Agnolin sobre a “rede demoníaca” encaixa com precisão nesse ponto: o demonológico funciona como código que permite ler práticas indígenas e justificar intervenção como resgate. Em Montoya, isso é narrado como necessidade pastoral: se existe uma rede ativa de engano, a missão se torna moralmente obrigada a intervir, corrigir, punir e reeducar.<sup>322</sup> Se no diagnóstico inicial Montoya precisa justificar

<sup>319</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 61–62.

<sup>320</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 20, p. 432–433.

<sup>321</sup> POMPA, *Religião como tradução*, 2003, p. 51-56.

<sup>322</sup> AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, 2007, p. 278.

por que a evangelização é uma urgência moral e teológica, aqui ele dá o passo decisivo: transforma o demônio em um princípio operacional capaz de explicar, ordenar e neutralizar a resistência indígena. A demonização deixa de ser apenas uma etiqueta (“feiticeiros”, “ministros do demônio”) e passa a funcionar como uma gramática de inteligibilidade: ela permite que a Companhia leia a alteridade não como diversidade religiosa, mas como campo de batalha, onde cada rito, cada palavra e cada gesto é reclassificado como signo de um governo rival. Por isso, os casos da *Conquista espiritual* não são meros episódios; são provas narrativas que ensinam ao leitor (e à comunidade reduzida) como identificar o inimigo, como interpretar seus sinais e, sobretudo, por que a substituição da autoridade xamânica pela autoridade missionária é necessária.

É nesse ponto que a narrativa dá seu primeiro salto qualitativo: Montoya não descreve o inimigo como simples antagonista externo, e sim como alguém que aprende e imita a forma cristã. O caso do “mimetismo do sagrado” é decisivo justamente por isso. Cinco figuras aparecem na redução de Santo Inácio, quatro “vestidos como nós” e uma “na forma com que se pinta a Virgem”, e tentam instruir os índios “por fora” contra o ensino dos padres. A lógica do episódio não é a da força, mas a da contrapedagogia. O demônio, no teatro montoyano, não precisa negar a forma cristã; ele a captura, veste-se dela e a usa como máscara. O resultado prático é fundamental: se o mal pode falar com a aparência do bem, a redução exige uma intensificação da vigilância interpretativa, os neófitos precisam aprender a distinguir a “verdadeira” instrução da instrução “por fora”. O relato, assim, justifica tanto a disciplina do olhar quanto o monopólio missionário sobre a interpretação do sagrado.<sup>323</sup>

Em seguida, Montoya desloca a demonização para uma dimensão ainda mais concreta: o inimigo não opera apenas pela palavra, mas pela materialidade. O caso dos “enterradores” é, nesse sentido, um laboratório do método montoyano. De a cordo com o relato de Montoya:

Os piores e mais perniciosos vêm a ser os "enterradores", cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços e carvão, etc. As vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que

---

<sup>323</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 81–82.

querem matar, e este, sem outro acidente, morre. Temos visto muitas vezes disso efeitos conhecidos. Assim averigüei de alguns que o demônio lhes aparecia em figura de um negrinho, trazendo um cesto na mão e incitando-os a que fossem "enterrar". E numa peça, em que nunca faltava gente nem de dia nem de noite, descobrimos mais de 300 covazinhas e sepulturas de coisas que o demônio lhes havia dado. E, desejando um deles matar com essas coisas a um padre, respondeu-lhe o demônio que ele não tinha forças (bastantes) contra aqueles religiosos.<sup>324</sup>

Aqui, a demonização cumpre duas funções profundas. Primeiro, ela cria uma economia do mal verificável: covas, restos, objetos, práticas. O demônio deixa de ser apenas um princípio abstrato e vira um regime de práticas rastreáveis. Segundo o episódio produz uma hierarquia política do sagrado: se o demônio reconhece limites diante dos religiosos, então a autoridade missionária é apresentada não apenas como superior, mas como protegida por um poder maior. Isso reforça o efeito governamental: a redução deve confiar nos padres porque eles são os únicos capazes de enfrentar (e diagnosticar) o mal.

O mesmo movimento se repete quando Montoya desloca o conflito para dentro do espaço litúrgico. O ruído persistente durante o sermão é explicado pela confissão de que o demônio estava “metido na primeira trave do templo”, impedindo o “proveito dos ouvintes”.<sup>325</sup> A densidade desse episódio está no que ele autoriza como prática. Se o demônio pode operar no templo, então o problema já não é apenas “converter gentios”, mas proteger a própria máquina litúrgica que sustenta a redução. O que está em jogo é a produção da redução como espaço disciplinar: silêncio, atenção, escuta correta, proveito espiritual. O ruído demoníaco, no texto, é uma metáfora prática de sabotagem da catequese e, portanto, uma justificativa para intensificar controle do espaço, do corpo e do comportamento dos ouvintes.

Essa demonização operativa se torna ainda mais sofisticada quando Montoya fala de um “erro geral” “procedente do demônio e de suas astúcias”, que enganava magos tidos “por deuses”, e articula esse engano ao ensino cristão sobre morte, purgatório, inferno e glória.<sup>326</sup> Esse ponto é especial porque revela que a demonização não é só

<sup>324</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 57–58.

<sup>325</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 83–84.

<sup>326</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 85.

condenação: ela é arquitetura curricular. Ao definir a crença como “erro demoníaco”, Montoya cria necessidade de uma pedagogia total: ele precisa reorganizar o imaginário do destino da alma. Assim, a demonização estrutura o conteúdo da catequese e legitima a intervenção missionária como reeducação do mundo invisível.

É por isso que os relatos visionários não aparecem como folclore, mas como tecnologia pastoral. A aparição do condenado “posto sobre um demônio mais que feio, negro como um etíope, e envolto em chamas”, cumpre uma função de governo: ela estabiliza a escatologia cristã como regime de verdade e produz medo disciplinador.<sup>327</sup> O caso não “ilustra” o inferno; ele administra condutas. A visão funciona como prova narrativa que reorienta práticas, reforça obediência e fixa a interpretação missionária como a única capaz de ler corretamente o destino pós-morte.

O episódio dos “três corpos de mortos” que “falavam” e ordenavam que os índios não ouvissem a doutrina, esvaziando a igreja aos domingos, reforça ainda outra camada: o demônio, para Montoya, é também um sabotador da administração do tempo cristão.<sup>328</sup> Não é casual que o alvo seja o domingo: ali se concentra o ritmo semanal da catequese, da missa e da disciplina. Se o inimigo rompe o domingo, ele rompe a própria sustentação temporal da redução. Esse detalhe revela o quanto a demonização é também uma teoria da governabilidade: o combate espiritual é, simultaneamente, combate pela agenda, pelo calendário, pela repetição ritual que forma o sujeito cristão.

O caso da “erva”, atribuída a um “feiticeiro ou mago” que “tinha trato com o demônio” e aprendeu a bebê-la para consultá-lo, reforça outra dimensão do dispositivo: a idolatria se infiltra no cotidiano por mecanismos de consulta.<sup>329</sup> Ao dizer que “comumente os feitiços... levam ou tiram desta erva”, Montoya recodifica uma prática difundida como canal ordinário de relação com o invisível, e por isso torna o cotidiano um campo de vigilância pastoral. A demonização, aqui, não se dirige apenas aos grandes rituais; ela atinge os dispositivos cotidianos de decisão, que concorrem com a autoridade missionária.

Esse conjunto de casos converge, então, para figuras exemplares que condensam o drama em personagens. Taubici é construído como síntese: “grande cacique”, “mago”,

---

<sup>327</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 178–179.

<sup>328</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 117.

<sup>329</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 45.

“feiticeiro” e “familiar do demônio”; seu nome é interpretado como “diabos em fila ou fileira de demônios”,<sup>330</sup> e sua comunicação com o mau espírito é narrada como rito de isolamento, abertura do telhado, desmaios e trejeitos, seguido de “mentiras relativas a coisas futuras”, extraídas “do demônio”.<sup>331</sup> O elemento mais profundo aqui é a disputa pelo futuro: quem anuncia, quem interpreta, quem governa a expectativa coletiva. Ao transformar o profetismo indígena em mentira demoníaca, Montoya busca quebrar seu prestígio e deslocar a credibilidade para a palavra cristã. E, quando a narrativa conclui que o castigo ensina a comunidade a “não crer nos ministros do demônio e acreditar nos de Deus”, ela explicita sua finalidade: produzir aprendizado social, isto é, trocar mediadores e reorganizar a confiança pública.

O ápice, contudo, está na paródia sacramental como forma máxima de guerra de signos. No caso de Neçu, o inimigo não apenas resiste: ele se apropria dos sinais cristãos para neutralizá-los. Montoya relata o uso de paramentos litúrgicos e ritos inversos ao batismo, lavagem em sentido contrário, raspagem da língua das crianças, tentativa de apagar o “caráter indelével” do sacramento, como prova de que o combate não é simplesmente cultural, mas estratégico.<sup>332</sup> Aqui, a demonização cumpre sua função mais importante: justificar que a redução só se sustenta se os signos rivais forem desarmados, porque eles não são “outra religião”; são, na gramática montoyana, o *remedo* que tenta sequestrar a forma cristã por dentro.

Em síntese, o que Montoya faz neste conjunto não é apenas narrar conflitos; é construir uma teoria prática da idolatria como guerra de signos. As histórias funcionam como uma série de demonstrações acumulativas: (1) o demônio imita o sagrado, (2) materializa a morte e sabota o corpo, (3) infiltra-se no templo e na disciplina da escuta, (4) produz “erro geral” para exigir currículo escatológico, (5) governa pelo medo e pela visão, (6) quebra o tempo cristão e ameaça a administração da redução, (7) infiltra-se no cotidiano como mecanismo de consulta, (8) condensa tudo em figuras exemplares e (9) culmina na paródia sacramental como teatro máximo da demonização operativa. O resultado prático é claro: a demonização não é só um juízo; é o dispositivo que torna

---

<sup>330</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 48.

<sup>331</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, pp. 48-51.

<sup>332</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 228.

inteligível e justificável a substituição da autoridade xamânica pela mediação sacramental e interpretativa da Companhia.

Com isso, fica demonstrado que a demonização em Montoya não é um comentário lateral, mas um método de leitura e de ação: ao narrar ritos, líderes e episódios como operações do inimigo, o texto produz as condições para justificar um aparato missionário igualmente operativo, com disciplina, língua, rotina catequética, redução e reordenação do espaço ritual. A passagem seguinte, portanto, não é um salto: é a consequência lógica de um diagnóstico que descreve a idolatria como sistema concorrente e a missão como contra dispositivo de governo espiritual.

### **3.2.3. Idolatria, língua e método: a redução como forma de governo espiritual em Ruiz de Montoya**

A *Conquista espiritual* (1639), de Antonio Ruiz de Montoya, deve ser lida, para os fins desta tese, não como uma crônica “neutra” de acontecimentos, mas como um dispositivo narrativo no qual descrição, técnica missionária, demonologia e legitimação moral da empresa se articulam progressivamente. Ainda que Montoya escreva sob forma episódica, própria de quem viveu o campo, a obra exhibe coerência interna: cada bloco narrativo cumpre uma função na construção do sentido da conversão, da autoridade missionária e da necessidade de reorganização da vida indígena.

Essa coerência se torna mais visível quando se observa que o texto opera por sequências: primeiro, um diagnóstico do espaço e da condição indígena; depois, a exposição dos ritos; em seguida, a formulação explícita do método; por fim, a dramatização do conflito com as lideranças religiosas e a legitimação pública do “desengano”. É essa arquitetura que permitirá, mais adiante, uma comparação estrutural com o pensamento missionário sistematizado por José de Acosta.

Nos capítulos iniciais, Montoya estabelece o cenário de possibilidade da missão. No capítulo II, os indígenas aparecem como territorialmente dispersos e com formas de organização vistas como insuficientes para a “vida política” cristã. Essa moldura não é meramente descritiva: ela prepara o leitor para entender a intervenção como necessária

e, sobretudo, como moralmente justificada, antes mesmo de qualquer confronto direto com pajés ou ritos.<sup>333</sup>

No capítulo X, o foco se desloca para o universo ritual, que passa a ser enquadrado como vulnerável ao engano e, portanto, como obstáculo espiritual objetivo à salvação. É a partir daí que o repertório simbólico indígena deixa de ser apenas “costume” e se converte em matéria de guerra espiritual e de governo pastoral.<sup>334</sup>

No capítulo XI, Montoya abandona o registro predominantemente descritivo e assume tom programático: a missão não é improvisado, mas técnica. O próprio autor explicita uma prudência pedagógica decisiva quando afirma que, “ainda que nelas e em todos os sermões dominicais tratássemos com toda a clareza os mistérios de nossa santa fé e os preceitos divinos, quanto ao sexto mandamento por ora guardamos, contudo, silêncio em público.<sup>335</sup> Era para que não murchassem aquelas plantas tenras e para que não se tornasse odioso o Evangelho”. Aqui, o método se revela como governo do tempo: controlar o ritmo do ensino moral para manter a adesão.<sup>336</sup>

A partir dos capítulos XII e seguintes, a narrativa reorganiza seus personagens: os pajés e caciques deixam de ser apenas lideranças locais e passam a figurar como nós de resistência espiritual e política, frequentemente associados ao engano e à ação demoníaca.<sup>337</sup> É nesse ponto que a alteridade passa a ser narrada em chave maniqueísta: “outro” convertido versus “outro” demonizado, com figuras exemplares (Taubici, Neçu, Miguel Artiguaye) funcionando como sínteses pedagógicas dessa oposição.

Esse regime interpretativo atinge seu auge em capítulos como o XIX, em que resistências, fracassos e obstáculos são lidos como reações do inimigo espiritual ao avanço da fé. A demonologia, assim, não atua apenas como retórica: ela se torna chave hermenêutica da história, integrando eventos ao horizonte teológico que unifica e legitima a missão.<sup>338</sup>

---

<sup>333</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 20. Descreve-se a Província do Paraguai.

<sup>334</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 54. Ritos dos índios guaranis.

<sup>335</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1997, p. 59. Nosso modo de tirar tais abusos e de pregar a fé.

<sup>336</sup> MONTOYA, *Conquista Espiritual*, 1997, p. 59.

<sup>337</sup> MONTOYA, *Conquista Espiritual*, 1997, p. 63–67.

<sup>338</sup> MONTOYA, *Conquista Espiritual*, 1997, p. 89. Referem-se casos reveladores da importância que o demônio dá às nossas ações

Nos capítulos XXVIII e XXIX, a narrativa converge para a legitimação pública: a destruição de objetos idolátricos e a queima de ossos venerados se tornam atos performativos de “desengano” coletivo. Trata-se de um ponto decisivo: a vitória cristã precisa aparecer diante da comunidade como derrota do falso mediador e confirmação do verdadeiro, selando adesão e autoridade.<sup>339</sup>

Por fim, episódios de conversões exemplares e martírios (como o capítulo XV, e o capítulo XX, operam como fechamento teológico: a conversão e a disposição ao sacrifício confirmam a verdade da fé e a justeza da missão. Mesmo quando há falhas (como no caso de Miguel Artiguaye), o texto preserva o dispositivo: a coerência do drama moral não se rompe; ela se reafirma.<sup>340</sup>

Feita essa leitura estrutural, torna-se mais claro porque Montoya não pode ser reduzido ao “homem de ação”. Conforme analisa Gabriele Rodrigues de Moura, ele transcende a figura do missionário e assume também a de historiador e “señor de la palabra”, isto é, alguém que narra e constrói memória da própria missão. Esse estatuto de “senhor da palavra” não é um adorno; ele se conecta diretamente ao núcleo técnico da conquista espiritual: dominar e reorganizar a linguagem como condição de governar o sentido e, por consequência, a vida.<sup>341</sup>

Por isso, quando se fala do método missionário de Montoya no Guairá, convém descrevê-lo como projeto totalizante, que excede a catequese doutrinal. As reduções aparecem como espaços de reorganização social e espiritual e, na prática montoyana, essa reorganização se estrutura como sistema de reeducação cultural articulado em três pilares: imersão linguística, disciplina social e substituição simbólica. A diferença de locus entre Montoya e Acosta, aliás, ajuda a explicar as ênfases. Enquanto Acosta escreve e influencia diretrizes a partir do centro administrativo e intelectual do vice-reinado (Lima),(embora tenha experimentado espaços de fronteiras e seus desafios, em suas viagens), já Montoya forja sua prática na fronteira conflituosa do Guairá, interseção entre domínios espanhóis e portugueses. Essa diferença não é apenas biográfica: ela molda o gênero das obras e a textura do método, Acosta como teólogo-estrategista normativo;

---

<sup>339</sup> MONTOYA, *Conquista Espiritual*, 1997, p. 117–121.

<sup>340</sup> MONTOYA, *Conquista Espiritual*, 1997, p. 73 -94. Conversões que se fizeram. O martírio de um índio.

<sup>341</sup> MOURA, *Antonio Ruiz de Montoya*, 2013.

Montoya como executor de campo que traduz diretrizes em técnica cotidiana, atravessada por disputas rituais, disciplina do tempo e governo de comunidades.

Apesar disso, há uma intersecção metodológica decisiva: a convicção de que a evangelização avança pela via da língua. Em Acosta, trata-se de princípio normativo: compreender e traduzir para instruir e corrigir. Em Montoya, essa diretriz ganha corpo material: gramáticas, vocabulários e catecismos em guarani tornam-se instrumentos de combate espiritual, pelos quais palavras indígenas são redefinidas e a autoridade dos pajés é deslocada pela autoridade sacramental. A língua, portanto, não é meio neutro; ela é o terreno central da disputa.

É por isso que, em linhas gerais, pode-se dizer que ambos compartilham um projeto de “conquista da palavra” como condição para a “conquista espiritual”. A diferença é de escala e de forma: Acosta formula e institucionaliza política; Montoya performa e operacionaliza o princípio no cotidiano da fronteira, capturando a inteligibilidade a fim de conduzir ao novo regime de verdade.

Essa captura, entretanto, não ocorre por tradução “transparente”. Como aponta Bartomeu Melià, traduzir conceitos como “Deus”, “alma” ou “pecado” exige neologismos ou ressignificações profundas e produz intervenção na própria cosmovisão.<sup>342</sup> Ines Županov descreve esse tipo de operação como domesticação progressiva “através da linguagem, do símbolo e da disciplina”.<sup>343</sup>

A literatura historiográfica tem formulado isso como necessidade de “doutrinar a própria língua indígena”.<sup>344</sup> Ao produzir gramáticas e vocabulários, cria-se uma língua-padrão por homogeneização e conformação à lógica gramatical europeia. Assim, a vasta obra linguística de Montoya pode ser lida como ápice de um processo: conquistar a linguagem para reorganizar o imaginário, abrindo passagem para que a doutrina se instale com estabilidade.

O efeito desse método aparece de modo particularmente claro quando se observa a operação de ressignificação de termos religiosos. Conceitos cristãos abstratos não têm equivalentes diretos no universo guarani; a estratégia, então, é tomar palavras existentes

---

<sup>342</sup> MELIÀ, *Los Guaraníes: La lengua y la cultura*, 2003.

<sup>343</sup> ŽUPANOV, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*, 2005, p.48.

<sup>344</sup> POMPA, *Religião como Tradução*, 2003, p. 84.

e deslocá-las de seu sentido originário, preenchendo-as com conteúdo cristão. Graciela Chamorro sintetiza esse movimento ao observar que termos como “*Tupã, Ñandejára, yvy marã e’y*”, que nomeavam divindades ou espaços míticos, foram retomados e revestidos de conteúdos cristãos, produzindo “uma língua aparentemente guarani, mas cujo sentido estava sendo progressivamente remodelado segundo os parâmetros europeus”.<sup>345</sup> A consequência, no horizonte desta tese, é direta: a permanência da língua não impede a colonização; ela pode ser sua forma mais eficaz, justamente porque conserva a aparência de continuidade enquanto reordena o sentido.

Para mostrar essa lógica em pontos centrais, pode-se organizar exemplos paradigmáticos (sem pretensão totalizante) a partir de ocorrências em *Conquista espiritual* e nos léxicos. A operação é, em geral, dupla: demonizar práticas locais e ressignificar em chave cristã. É essa estrutura que sustenta a hipótese de colonização do imaginário pela língua: governar o mundo simbólico por dentro, sem exigir, de imediato, a destruição do idioma, não é apenas imposição; ela é administração prudente do desejo, do medo, da adesão e do ritmo de aprendizagem.

Nessa chave, a síntese dos termos evidencia que Montoya aplica em campo uma lógica binária coerente com a arquitetura teológica jesuítica: ao redefinir *Tupã*, ao demonizar pajés e ao reorganizar ritos por substituição sacramental, a linguagem e a prática indígena são reconfiguradas como instrumentos de legitimação da ordem missionária e da autoridade do padre.

O alcance dessa disputa linguística se evidencia também na palavra cantada, que, na cosmologia guarani, não é ornamento: é forma de eficácia ritual. Nos léxicos, Montoya registra *mborahéi* (e *porahéi*) como “música” em sentido genérico, e o utiliza para traduzir o “canto religioso” cristão (por exemplo, *mborahéi Tupã reheguára* — “canção a lo divino”; *mborahéi kuatia* — “partitura de canto”).<sup>346</sup> Ao mesmo tempo, há classificações depreciativas (*mborahéi ei*, *mborahéi poriahu*, e traduções como “cantares desonestos”).<sup>347</sup> O gesto lexical, aqui, opera como moralização: cria fronteiras entre canto legítimo (cristianizado) e canto profano/demonizado.

<sup>345</sup> CHAMORRO, *Terra madura*, 2008, p. 52-53

<sup>346</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 234; p. 158.

<sup>347</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 17, 134, 234.

Para o caso de Montoya, a mesma estratégia, usada para Acosta, foi utilizada, analisar quatro termos paradigmáticos, extraídos de sua *Conquista espiritual* e de seus vocabulários guarani. A escolha desses exemplos não tem caráter totalizante, mas visa demonstrar como, em pontos centrais da religiosidade indígena, a missão jesuítica operou uma dupla valência: demonização das práticas locais e ressignificação em chave cristã.

TERMO	CITAÇÃO POSITIVA / CRISTÃ	CITAÇÃO NEGATIVA / INDÍGENA	OPERAÇÃO RETÓRICA	EFEITO PASTORAL
<b>Tupã</b>	“Tupã, Dios verdadero, criador de todo” ( <i>Tesoro de la lengua guaraní</i> , p. 401).	“Antes llamaban Tupã al trueno, como a dios que hablaba en las tempestades” ( <i>Conquista espiritual</i> , cap. IX).	Elevação + Substituição	Monoteísmo e exclusividade do culto a Deus.
<b>Añá / Añangá</b>	“Añá: demonio, diablo” ( <i>Tesoro</i> , p. 52).	“El demonio, que tenía por suyas aquellas almas, procuraba con todo su poder estorbar nuestra entrada” ( <i>Conquista espiritual</i> , cap. XIX, p. 158).	Demonização	Extirpa pajés e práticas espirituais indígenas.
<b>Batismo</b>	“Bautismo: sacramento con que se limpia el alma del pecado original” ( <i>Tesoro</i> , verbete).	Descrição de rito aquático indígena como “superstición y engaño del demonio” ( <i>Conquista</i>	Substituição	Reorganiza iniciação comunitária sob controle missionário.

		<i>espiritual</i> , cap. IX, p. 84).		
<b>Payé</b>	“El sacerdote expulsa el demonio en nombre de Cristo” ( <i>Conquista espiritual</i> , cap. X).	“Los payés engañaban al pueblo con hechicerías, haciéndose pasar por enviados de los dioses” ( <i>Conquista espiritual</i> , cap. IX, p. 92).	Dupla valência máxima	Substitui autoridade espiritual indígena pela figura do padre.

Dessa forma, não apenas o pajé é combatido; a própria eficácia da palavra, falada e cantada, é tomada como campo de intervenção. O que era veículo de cura, profecia e coesão comunitária se torna matéria classificável por um novo regime de verdade. A guerra de signos, portanto, passa também pela música: ao cristianizar a forma cantada, desloca-se a autoridade do rito e se reordena a sensibilidade coletiva.

Montoya observa que os indígenas são “de modo notável aficionados à música” e que o ensino musical “ajuda isso muito em atrair os gentios e no seu desejo de nos levarem às suas terras”,<sup>348</sup> destacando ainda que o Pe. João Vaseo “elevou a música a um ponto maravilhoso entre os índios”.<sup>349</sup> A música funciona, assim, como mediação sensível: não apenas transmite conteúdos religiosos, mas captura afetos, organiza o tempo ritual e reconfigura a experiência coletiva do sagrado. Ao substituir os cantos rituais indígenas por formas cristianizadas, a missão reordena a sensibilidade antes mesmo da plena adesão intelectual.

Como sintetiza Chamorro, “Os corais, as orquestras, os dramas, as procissões e outras expressões da arte sacra europeia faziam dos domingos e dos dias santos um tempo dentro do tempo. Através dessas novas expressões artísticas, os jesuítas ressignificaram aspectos tradicionais da cultura dos povos contactados, como as festas,

<sup>348</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 192.

<sup>349</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 86.

as danças e os rituais de beberagem, transformando-os em celebrações cristãs”.<sup>350</sup> Assim, a conquista da palavra é inseparável da conquista da performance: governa-se o sentido governando o corpo coletivo em seus ritmos e celebrações.

Esse ponto permite explicitar o núcleo interpretativo do bloco: para Montoya, conquistar a palavra é conquistar o modo como o mundo é percebido e vivido. Como observa Chamorro, linguagem, memorização do catecismo, confissão e cantos devocionais organizam tempo e corpo: “O aprendizado da língua, os exercícios de memorização do catecismo, as confissões regulares e os cantos devocionais serviam para organizar o tempo, o corpo e a vida coletiva. A palavra cristianizada transformava-se em disciplina cotidiana”.<sup>351</sup> Montoya, no mesmo sentido, afirma: “*Enseñamos no solo la doctrina, sino también el orden, la obediencia, la caridad. Pues no basta con creer: hay que vivir cristianamente*”.<sup>352</sup> Aqui, a língua já aparece como dispositivo de disciplina.

É justamente por isso que o trabalho linguístico, em Montoya, não pode ser compreendido como prática isolada ou meramente instrumental. Ele se insere em uma tecnologia mais ampla de congregação, ordenamento e governo da vida indígena, que o próprio autor denomina de “redução”. Ao definir as reduções como os “povos” formados a partir de indígenas que viviam “à sua antiga usança em selvas, serras e vales” e que, pela “diligência dos padres”, foram reunidos em “povoações não pequenas” e conduzidos à “vida política (civilizada) e humana”, Montoya explicita que a missão não visa apenas transmitir crenças, mas produzir uma nova forma de vida.<sup>353</sup> A redução aparece, assim, desde sua formulação, como dispositivo simultaneamente espacial e simbólico: congrega corpos dispersos e, ao mesmo tempo, reconfigura os sentidos que organizam a experiência do mundo.

Essa passagem do disperso ao congregado não é apenas territorial, mas semântica. O próprio Montoya explicita o efeito esperado desse processo quando descreve a transformação de indígenas que viviam segundo “costumes antigos” em “cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho”.<sup>354</sup> A língua fixada em

<sup>350</sup> CHAMORRO, *Terra madura*, 1998, p. 275-276.

<sup>351</sup> CHAMORRO, *Terra madura*, 2008, p. 61-62.

<sup>352</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1639, p. 78.

<sup>353</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 34-35.

<sup>354</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 18-19.

gramáticas e catecismos funciona, nesse contexto, como eixo de transição: é por meio dela que o costume “antigo” se torna inteligível, corrigível e, por fim, substituível por uma vida cristã politicamente organizada. A redução não elimina a língua indígena; ela a captura, a disciplina e a reinscreve como suporte da nova ordem.

Essa lógica de governo se manifesta de modo particularmente claro na organização cotidiana do tempo. Montoya relata a fundação de escolas, a fixação de horários regulares para catequese e doutrina, e a incorporação da instrução religiosa à rotina diária da comunidade. A conversão, nesse quadro, não é um evento pontual ou uma adesão momentânea, mas um processo contínuo de treinamento. A repetição disciplinada produz um novo *habitus*, no qual crer e viver tornam-se indissociáveis.<sup>355</sup>

O mesmo princípio metodológico que orienta a redução e a disciplina cotidiana rege também o que Montoya explicita como gradualismo moral. O silêncio público temporário sobre o sexto mandamento não expressa hesitação doutrinária nem concessão ética, mas constitui uma técnica pastoral deliberada de governo do tempo da conversão. Trata-se de administrar o momento da intervenção moral para garantir a eficácia do processo evangelizador.

Ao afirmar que, embora tratassem “com toda a clareza os mistérios de nossa santa fé e os preceitos divinos”, optaram por guardar “silêncio em público” quanto ao sexto mandamento, Montoya deixa claro que a estratégia incide sobre o ritmo da revelação normativa. O objetivo, como ele próprio explicita, era evitar que “murchassem aquelas plantas tenras” e que o Evangelho se tornasse “odioso”. A metáfora vegetal não é acidental: ela traduz uma concepção pedagógica na qual o sujeito convertido é pensado como matéria em formação, vulnerável a intervenções prematuras.<sup>356</sup>

Nesse sentido, o silêncio não suspende a norma moral, mas a subordina a uma sequência pedagógica. A moral cristã não é negada nem relativizada; ela é estrategicamente diferida até que a autoridade missionária esteja consolidada, o espaço da redução estabilizado e os hábitos cotidianos parcialmente reordenados. O que se governa, portanto, não é apenas o conteúdo da doutrina, mas o tempo de sua imposição.

---

<sup>355</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 59.

<sup>356</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 59.

Essa tática revela com nitidez que a missão não opera por choque direto com todos os costumes indígenas, mas por um processo gradual de captura da obediência. Antes de exigir a conformidade plena da conduta, o método busca assegurar a adesão simbólica e disciplinar mínima, sem a qual a imposição moral produziria resistência e rejeição. O silêncio, assim, funciona como instrumento de contenção do conflito e como técnica de maximização da eficácia disciplinar futura.

Desse modo, o gradualismo moral integra-se organicamente ao dispositivo missionário mais amplo: a língua prepara o sentido; a redução estabiliza o espaço; a disciplina organiza o cotidiano; e o silêncio governa o tempo da norma. A evangelização aparece, assim, não como simples transmissão de conteúdos religiosos, mas como administração estratégica da formação moral do “outro”, na qual a prudência não atenua a exigência cristã, mas a torna governável.

Uma vez estabelecido o controle do tempo moral por meio do gradualismo, o método missionário avança para uma etapa anterior ainda mais elementar: a abertura do território e da relação. Montoya descreve técnicas de aproximação baseadas em meios materiais, relatando que “enviei a seus moradores alguns presentinhos, que consistiam em anzóis, facas, contas de vidro e outras coisinhas, sem valor aqui, mas lá de grande estima”. Esses objetos não operam como simples dádivas ocasionais, mas como instrumentos técnicos de captação de benevolência, destinados a produzir autorização simbólica para o ingresso missionário. Antes de qualquer doutrina, estabelece-se uma assimetria relacional: o missionário aparece como portador de bens, mediações e benefícios, inaugurando uma economia moral que prepara o terreno para a intervenção espiritual.<sup>357</sup>

Superada a fase do contato inicial, o método desloca-se do acesso ao controle da continuidade, revelando uma preocupação explícita com a reprodução interna do dispositivo missionário. Montoya relata que “levaram alguns meninos seletos aos povoados cristãos, para que ali os instruissem na fé, sendo com a intenção de tê-los depois de volta como mestres seus”.<sup>358</sup> Trata-se de uma estratégia de longo prazo, que visa formar mediadores indígenas cristianizados, capazes de sustentar e reproduzir o

---

<sup>357</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 123–124.

<sup>358</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 254.

novo regime simbólico no interior das próprias comunidades. A conversão deixa de depender exclusivamente da presença do missionário e passa a operar por internalização: o dispositivo produz seus próprios agentes de manutenção.

Esse programa simbólico, contudo, não se sustenta apenas pela via estética; ele é reforçado por uma narrativa moral legitimadora, na qual a prática cristã aparece como superioridade ética concreta. Nos relatos de epidemias, Montoya descreve que “acudiram também os padres com cuidado infatigável, a fim de curarem as almas e os corpos, trabalhando de dia e de noite”,<sup>359</sup> chegando ao ponto de “cozinhassem para os vivos a comida, servindo-a eles mesmos”.<sup>360</sup> Nada no texto de Montoya autoriza negar a dimensão genuinamente cristã desses gestos de cuidado; ao contrário, eles são apresentados como expressão legítima da caridade evangélica. Contudo, o modo como tais ações são narradas e integradas à economia da missão revela uma ambiguidade estrutural que impede lê-las apenas como atos morais desinteressados. A caridade não aparece isolada de seus efeitos, mas continuamente associada à produção de reconhecimento, confiança e adesão. O cuidado com os corpos, cozinhar, assistir os enfermos, permanecer dia e noite junto aos doentes, opera, assim, como mediação concreta para o governo das almas, reorganizando afetos e redefinindo vínculos de autoridade. Não se trata, portanto, de questionar a autenticidade ética da ação, mas de situá-la no interior do dispositivo missionário: ainda que moralmente legítimos, esses gestos não atuam fora do horizonte da conversão, mas produzem exatamente o resultado que a missão busca alcançar. A caridade, nesse registro, torna-se linguagem silenciosa de evangelização, na qual o bem realizado antecede a doutrina e prepara sua aceitação, fazendo com que os próprios indígenas passem a perceber os padres como salvadores e a reinterpretar retrospectivamente seu passado como barbárie e abandono. Assim, em Montoya, fazer o bem e converter não se excluem nem se confundem, mas se reforçam como operações complementares de um mesmo regime pastoral.

A assistência ao corpo aparece articulada a um efeito espiritual preciso: ela produz confiança, adesão e reconhecimento de autoridade. Assim, ainda que os atos possam ser moralmente autênticos, eles funcionam simultaneamente como instrumentos

---

<sup>359</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 160.

<sup>360</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 218.

pastorais, integrados à mesma lógica que organiza a catequese, a disciplina e a demonização das práticas indígenas. A caridade não é anulada; ela é funcionalizada. O cuidado dos corpos torna-se argumento silencioso em favor da verdade cristã, reforçando a legitimidade dos missionários como guias não apenas espirituais, mas existenciais.

É nesse ponto que a pedagogia missionária revela sua eficácia mais profunda. O efeito dessas ações manifesta-se no próprio discurso indígena, que passa a reproduzir a narrativa missionária como chave interpretativa do passado e do presente. Montoya registra indígenas afirmando: “Quando ainda éramos pagãos, morríamos como cachorros e fugíamos uns dos outros. Agora, porém...”.<sup>361</sup> O que se observa aqui não é mera gratidão circunstancial, mas um deslocamento narrativo: o passado indígena é reinterpretado como tempo de barbárie e abandono, enquanto o presente cristão se apresenta como ordem, cuidado e vida verdadeira.

Nesse sentido, a caridade, genuína ou não, torna-se eficaz precisamente porque produz sentido. Ela reorganiza a memória, redefine a experiência do sofrimento e institui os padres como figuras salvadoras. O êxito do método não reside em provar a pureza da intenção, mas em mostrar como a prática caritativa, inserida num dispositivo mais amplo, contribui para a colonização do imaginário e para a consolidação de um novo regime de verdade, no qual a salvação espiritual e o cuidado material passam a ser indissociáveis.

A culminação pedagógica desse encadeamento metodológico ocorre no desengano público, quando a vitória cristã precisa tornar-se visível e coletiva. Montoya afirma ser “muito conveniente fazer-se alguma boa demonstração pública, para confusão dos sacerdotes desses ídolos e desengano dos povos”,<sup>362</sup> culminando na queima pública dos ossos venerados. Esse gesto não visa apenas destruir objetos idolátricos, mas desarticular a autoridade simbólica que sustentava a vida comunitária indígena. A vitória precisa ser performativa, porque o alvo não é a crença individual isolada, mas o regime de sentido que organiza o coletivo.

---

<sup>361</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 218.

<sup>362</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 122.

Assim, a análise comparativa entre Acosta e Montoya converge para a compreensão de um projeto coeso, em que dois eixos complementares sustentam a estratégia missionária: (1) a conquista da palavra, por tradução e gramatização; (2) a legitimação teológica por demonização da idolatria. A interação entre os dois eixos, isto é, a capacidade de reordenar o sentido enquanto se reordena a vida, constitui a espinha dorsal do mecanismo que esta tese descreve como “demonizar para evangelizar”.

Por isso, o que Montoya oferece não é apenas um “exemplo” do que Acosta teoriza, mas uma demonstração de que, na fronteira, a evangelização se torna necessariamente uma técnica de governo: governar o tempo, o corpo, a linguagem e o rito para produzir um novo regime de verdade. A redução, nesse sentido, aparece como forma final do processo: uma semântica cristianizada que institui uma forma de vida cristã, e uma forma de vida cristã que estabiliza, por repetição e disciplina, a semântica cristianizada.

#### **3.2.4. Idolatria, pajés e caciques: a construção do “outro” como critério de intervenção missionária em Ruiz de Montoya**

Tendo mostrado, no bloco anterior, como a demonização da idolatria e as técnicas de disciplinamento, língua, redução, controle do tempo moral e ordenamento do cotidiano, constituem um dispositivo coerente de governo espiritual, torna-se necessário avançar agora para o pressuposto mais decisivo: a construção do sujeito sobre o qual esse dispositivo opera. Em outras palavras, se a eficácia da evangelização depende de reordenar práticas e sentidos, ela depende também de definir quem é o “outro” a ser reordenado, quais vozes podem falar com autoridade e quais devem ser silenciadas como engano. É nesse ponto que o Bloco D desloca o foco do método para a alteridade: da tecnologia de conversão em si para o modo como Acosta e, sobretudo, Montoya produzem discursivamente o indígena (e seus mediadores religiosos) como objeto de tutela, concorrência espiritual e disputa pelo monopólio da palavra sagrada

Sem recorrer a anacronismos interpretativos, é possível perceber que as ações evangelizadoras obedeceram a um fluxo inteligível: partiam da definição simbólica do

sujeito e do sagrado, consolidavam-se na formação de vínculos coletivos e ganhavam corpo em estruturas organizadas, culminando em efeitos tangíveis na ordenação social dos territórios missionados. Essa sequência permite compreender por que a evangelização, em Montoya, jamais se reduz a doutrina, mas opera como arquitetura de governo simbólico.

É precisamente por isso que a eficácia da demonização da idolatria, discutida na seção anterior, dependia da construção de um sujeito passível de ser enquadrado nessa lógica: o “outro” indígena. Esse processo de definição da alteridade, a “outremização”, não é um mero ato de descrição etnográfica, mas uma operação discursiva que legitima a intervenção missionária, na medida em que produz o indígena como objeto de correção, tutela e reorganização.<sup>363</sup>

Em José de Acosta, essa outremização assume um fundamento teológico explícito: a idolatria não resulta de uma racionalidade autônoma, mas da intervenção direta de um inimigo espiritual, cuja soberba o leva a desejar ser adorado como Deus. Por isso, afirma o jesuíta: *“Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada, que siempre apetece y procura ser adorado como Dios, inventando tantos géneros de idolatrías con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo”*.<sup>364</sup> Ao deslocar a idolatria para a esfera da ação demoníaca, Acosta reconstrói o “outro” como sujeito enganado e cativo, e a missão como guerra de libertação.

Essa chave teológica se articula, em Acosta, a um dispositivo classificatório mais amplo. Em *De Procuranda Indorum Salute*, ele estabelece uma taxonomia dos “bárbaros” que mede os povos pelo paradigma europeu de “policia”, ordem civil, governo, leis, escrita, e com isso produz uma alteridade hierárquica. Nesse quadro, a idolatria deixa de ser um caso particular: torna-se condição quase universal das nações infiéis, pois *“Las causas porque el demonio tanto ha esforzado la idolatría en toda infidelidad, que apenas se hallan gentes que no sean idólatras”*.<sup>365</sup> A consequência é que a evangelização se legitima como tarefa global e estrutural, e não como resposta pontual a práticas isoladas.

---

<sup>363</sup> ASHCROFT, *Key concepts in post-colonial studies*, 1998, p. 171.

<sup>364</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 20, p. 431.

<sup>365</sup> ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 20, p. 43.

Dessa classificação deriva um efeito político-missionário decisivo: o “outro” é definido por carência e distância do ideal de racionalidade e ordem, tornando-se sujeito que “deve” ser submetido à disciplina como pré-condição de humanização e, portanto, de cristianização. O discurso acosteano, nesse sentido, é performativo: cria o “bárbaro” que sua missão pretende redimir, ecoando a formulação de Enrique Dussel sobre o nativo como “‘Otro radical’, [...] el aún-no-hombre, cuya humanidad será reconocida sólo en la medida en que se occidentalice”.<sup>366</sup>

É a partir daqui que a comparação com Acosta ganha precisão: ele recorre a uma outremização sistemática, fundada na classificação universal e hierárquica dos povos, ao passo que Montoya elabora uma alteridade flexível, reconfigurada conforme o interlocutor, tutelar diante dos neófitos e positiva quando dirigida à Coroa. A unidade entre eles não está na forma, mas no princípio: construir o outro é condição para governá-lo.

Em Montoya, essa construção da alteridade aparece, primeiro, no consumo interno da missão. Para justificar a disciplina das reduções, ele descreve o Guarani como alteridade tutelar: “*cegos, sin ley ni verdadera religión, adorando piedras y árboles como si fuesen dioses*”.<sup>367</sup> O indígena é infantilizado e apresentado como incapaz de se guiar, exigindo a autoridade paternal do missionário como proteção contra si mesmo e contra o demônio. Adone Agnolin aponta que essa visão se insere em um “processo de individualização do exame de consciência e como impulso [...] de um processo disciplinador do indivíduo”,<sup>368</sup> onde a redução se convertia em um espaço de disciplinamento cotidiano, no qual o exame de consciência e a prática sacramental operavam como meios de formar uma nova subjetividade cristã.

Essa matriz tutelar se torna ainda mais inteligível quando o interlocutor muda: na missão diplomática europeia, o indígena deixa de ser “cego” e passa a ser apresentado como súdito leal e racional, capaz de discernimento moral. Montoya argumenta que o maior obstáculo à evangelização não é a incapacidade nativa, mas a contradição dos próprios cristãos, pois os índios “*si por los oídos perciben la justificación de la Ley Divina,*

---

<sup>366</sup> DUSSEL, 1492: *o encobrimento do outro*, 1993, p. 38.

<sup>367</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1639, p. 47.

<sup>368</sup> AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, 2007, p. 56.

*por los ojos ven la contradicción humana, practicada en las obras*".<sup>369</sup> O mesmo "outro" é, portanto, reconstruído conforme as exigências políticas de defesa.

Esse deslocamento discursivo revela sua lógica: ao posicionar o ameríndio como vítima da incoerência entre palavra evangelizadora e prática predatória colonial, Montoya o eleva de selvagem a ser corrigido para vassalo a ser defendido. Trata-se de uma outremização positiva estrategicamente útil, pois alinha interesses da Coroa (súditos produtivos e defesa da fronteira) aos interesses da missão (sobrevivência das reduções e continuidade da catequese).

Em síntese, tanto Acosta quanto Montoya participam ativamente da construção do "outro" indígena como passo indispensável para legitimar a conquista espiritual. Como observa Adone Agnolin, a missão jesuítica implicava uma "inevitável e perturbadora imersão" no mundo indígena, mas sempre orientada ao objetivo de "redução".<sup>370</sup> O instrumento varia, classificação universal em Acosta, tutela pastoral em Montoya, mas o núcleo se mantém: a demonização prévia da cultura nativa converte diferença em erro e alteridade em carência.

É por isso que a demonização abriu espaço para a evangelização e, uma vez efetivada, a evangelização consolidou a demonização como verdade histórica. A ressignificação de "superstição" e a consolidação da "idolatria" como obra do demônio não foram exercícios intelectuais: tornaram-se base discursiva para outremizar o indígena como sujeito necessitado de salvação e, portanto, de submissão.<sup>371</sup> Em Acosta e Montoya, com suas tensões e ênfases distintas, vê-se a eficiência dessa engrenagem: demonizar justifica; evangelizar executa; a execução confirma a demonização.<sup>372</sup>

Esse funcionamento permite aproximar a missão, analiticamente, de uma teoria do poder discursivo. Como afirmou Foucault, "o discurso é o poder que se quer apreender",<sup>373</sup> e nas estratégias evangelizadoras observa-se que o poder jesuítico se exercia menos pela força imediata e mais pela capacidade de organizar símbolos. Michel

<sup>369</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1977, p. 46.

<sup>370</sup> AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*. 2007, p. 278.

<sup>371</sup> DUSSEL, *1492: o encobrimento do outro*, 1993, p. 38.

<sup>372</sup> DUSSEL, *1492: o encobrimento do outro*, 1993, p. 38.

<sup>373</sup> FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 1979, p. 201

de Certeau complementa: “toda instituição se funda na produção de um discurso que autoriza suas práticas e lhes dá inteligibilidade”.<sup>374</sup>

É a partir desse percurso analítico, e não como pressuposto metodológico da pesquisa, que emerge uma percepção complementar, de caráter autoral. Ao longo das leituras e análises desenvolvidas nesta dissertação, tornou-se difícil não reconhecer um padrão recorrente na forma como discursos de autoridade constroem legitimidade, organizam vínculos e estabilizam formas duráveis de dominação simbólica. Essa percepção não se origina exclusivamente do estudo das fontes jesuíticas, mas resulta de um trajeto intelectual mais amplo do pesquisador, atravessado por estudos em teologia, filosofia e história, e posteriormente por reflexões oriundas dos campos da comunicação, da publicidade e do marketing, áreas igualmente dedicadas à análise da linguagem, da narrativa e da formação de consensos simbólicos.

Foi nesse cruzamento interdisciplinar que comecei a esboçar, como exercício interpretativo, o que denomino método ECOS, Essência, Comunidade, Organização e Sociedade. Convém enfatizar que essa proposta não constitui a hipótese central desta tese, tampouco orientou o procedimento analítico aqui adotado. O ECOS não é extraído diretamente das fontes, nem pretende substituir os referenciais historiográficos mobilizados. Trata-se, antes, de uma leitura complementar, formulada a posteriori, como tentativa de nomear um padrão discursivo que se tornava recorrente não apenas nas missões jesuíticas, mas em outras estruturas históricas de poder simbólico observadas ao longo de minhas trajetórias acadêmicas.

Nesse sentido, Acosta e Montoya não são a origem do método, mas exemplos historicamente densos de uma lógica mais ampla. Suas obras permitem observar com especial nitidez como discursos de autoridade tendem a operar de maneira encadeada: definindo um núcleo de verdade ameaçada, produzindo pertencimento coletivo, instituindo formas organizadas de disciplina e projetando essa ordem para além do espaço imediato da comunidade. O ECOS surge, assim, não como chave explicativa do caso jesuítico, mas como uma tentativa de sistematizar uma percepção que se confirmou ao longo da análise deste e de outros objetos.

---

<sup>374</sup> CERTEAU, *A Escrita da História*, 1982, p. 81.

O primeiro eixo, **ESSÊNCIA**: corresponde à definição discursiva do núcleo do real: aquilo que passa a ser apresentado como verdade última, fundamento ontológico ou princípio inegociável. Trata-se do momento em que o discurso estabelece o que é e, simultaneamente, o que não deveria ser. Essa operação é central porque transforma diferenças em antagonismos e inaugura a necessidade da intervenção. No caso jesuítico, a idolatria, definida como obra do demônio, cumpre exatamente essa função; mas o método não se restringe a esse exemplo. Toda estrutura de poder simbólico eficaz começa por delimitar uma essência ameaçada, corrompida ou desviada, cuja restauração se apresenta como imperativo moral.

A originalidade do ECOS está em tratar a Essência não como crença isolada, mas como ato fundador de inteligibilidade. Ao nomear um inimigo, herege, bárbaro, ímpio, subversivo, atrasado, irracional, o discurso produz o campo no qual o poder poderá operar como correção, salvação ou progresso. É nesse ponto que Montoya e Acosta entram como exemplos densos: ambos mostram que a demonização não é acessória, mas estrutural, pois sem ela a intervenção perderia seu caráter de necessidade histórica.

O segundo eixo, **COMUNIDADE**: descreve o deslocamento do plano ontológico para o plano relacional. Uma vez definida a Essência, torna-se necessário produzir um sujeito coletivo que a encarne e a defenda. O poder simbólico não se sustenta apenas por convencimento individual; ele exige pertencimento, fronteiras e reconhecimento mútuo. A Comunidade é o espaço onde a verdade deixa de ser apenas afirmada e passa a ser compartilhada, celebrada e defendida. É nesse nível que se produzem os “nós” e os “eles”, não apenas como categorias descritivas, mas como posições morais.

Aqui, o método ECOS se distancia de leituras exclusivamente ideológicas ou institucionais: a Comunidade não é mero reflexo da crença, mas uma tecnologia discursiva de consolidação do sentido. Em Montoya, isso se expressa na redução; em Acosta, no ideal normativo de cristandade ordenada. Contudo, o padrão é mais amplo: sempre que um discurso logra criar vínculos afetivos, rituais compartilhados e uma memória comum, ele passa a operar como força estruturante da realidade social.

O terceiro eixo, **ORGANIZAÇÃO**: corresponde ao momento em que a comunidade é tornada durável por meio de práticas, rotinas, hierarquias e técnicas de controle do

comportamento. Trata-se da passagem do pertencimento simbólico para a governabilidade cotidiana. A Organização é o nível em que o discurso se materializa no corpo, no tempo e no espaço. Não se trata apenas de impor normas, mas de criar condições para que elas se repitam, se naturalizem e se tornem autoevidentes.

Nesse ponto, o ECOS oferece uma contribuição analítica específica: ele permite compreender que o poder simbólico não se estabiliza apenas por coerção, mas por ritmização da vida, controle do tempo, disciplinamento do desejo e padronização da linguagem. O silêncio estratégico, a catequese progressiva, os ritos públicos, o trabalho ordenado, a moral sexual, no caso jesuítico, não são elementos dispersos, mas componentes de uma mesma lógica organizacional. Em termos mais amplos, o método revela como toda estrutura durável de poder depende de mecanismos que traduzam discurso em hábito.

O quarto eixo, SOCIEDADE: refere-se à projeção dessa ordem organizada para além do núcleo comunitário, buscando reconhecimento, legitimação e proteção em arenas mais amplas. Nenhuma estrutura simbólica sobrevive se permanecer fechada em si mesma; ela precisa dialogar, disputar e se justificar diante de outros poderes. É nesse nível que o discurso se torna político no sentido pleno: ele negocia, adapta-se, reformula representações e redefine o “outro” conforme o interlocutor.

Acosta e Montoya são particularmente elucidativos nesse ponto, ao modular a imagem do indígena conforme o contexto, tutelar e infantilizada no interior da missão, racional e leal diante da Coroa. Contudo, o ECOS não se limita a esse caso: ele descreve um padrão pelo qual estruturas de poder ajustam sua narrativa pública para garantir continuidade institucional. A Sociedade, no método, não é mero pano de fundo, mas campo ativo de validação do discurso.

O aspecto decisivo do ECOS, que o afasta de esquemas lineares ou estáticos, é seu caráter cíclico e recursivo. A consolidação no plano social retroalimenta a Essência, apresentando-a como verdade histórica confirmada pelos fatos. A vitória simbólica legitima retrospectivamente o inimigo construído. Demonizar e governar tornam-se momentos de um mesmo circuito. É por isso que o método não descreve etapas sucessivas, mas níveis interdependentes de uma mesma engrenagem discursiva.

Ao contrário de modelos narrativos como os de Joseph Campbell ou Christopher Vogler,<sup>375</sup> cujo foco recai sobre estruturas míticas universais e sobre a organização de narrativas ficcionais, o método ECOS pode ser operado no plano histórico-discursivo. Ele não busca descrever arquétipos atemporais, mas processos concretos de legitimação simbólica. Sua originalidade reside justamente em deslocar a atenção do enredo para o funcionamento do discurso enquanto tecnologia de poder. No caso jesuítico, esse funcionamento pode ser descrito da seguinte forma: identifica-se uma Essência em disputa (a verdadeira fé contra a idolatria); constrói-se uma Comunidade definida pela adesão a essa essência; institui-se uma Organização disciplinar, marcada por ritos, símbolos, práticas e hierarquias; e, por fim, projeta-se essa estrutura sobre a Sociedade, reorganizando o espaço político, jurídico e cultural.

Nesse horizonte, Acosta e Montoya devem ser lidos não como criadores conscientes do método, mas como operadores históricos de uma lógica mais ampla de produção de poder simbólico. Suas obras permitem observar com nitidez como o controle da narrativa, da linguagem, do inimigo, do tempo, do corpo e da memória, constitui a base da dominação durável. O ECOS, assim, não pretende esgotar o fenômeno missionário, mas oferecer uma chave analítica capaz de iluminar outros contextos nos quais o discurso funda, organiza e legitima ordens sociais.

Em suma, importa reiterar que essa formulação não pretende encerrar nem explicar exhaustivamente o fenômeno missionário analisado. O ECOS funciona aqui como um adendo interpretativo, uma tentativa de nomear uma engrenagem discursiva cuja presença se tornou perceptível ao longo da análise histórica, sem que isso implique deslocar o foco central da pesquisa ou redefinir seus pressupostos metodológicos.

Com essa moldura em mente, retorna-se ao modo como o próprio Montoya descreve sua ação: seu trabalho definia-se pelo ensino catequético e pela condução dos gentios à fé, e ele se apresentava “o tempo todo em busca de feras, de índios bárbaros”, atravessando selvas e montes para agregá-los ao aprisco da Igreja e ao serviço de Sua Majestade. O testemunho mostra que, na autocompreensão do missionário, converter é simultaneamente salvar e agregar.<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> CAMPBELL, *O herói de mil faces*, 2007. VOGLER, *The Writer's Journey* 2007.

<sup>376</sup> MONTOYA, *Conquista Espiritual*, 1997, p. 18.

Mas esse movimento agregador encontra um obstáculo decisivo: para os Guarani, a palavra não é mero meio, mas essência vital. Como lembra Chamorro, *ñe'ẽ/ayvu/ã* significam também alma, vida, personalidade, fundamento do transcendente. Assim, quando Montoya (ou o discurso missionário) demoniza a palavra dos pajés como “veneno” ou “embuste”, não está apenas reprovando uma prática: atinge o núcleo vital da cultura. A evangelização torna-se então guerra de palavras: substituir a palavra indígena (que funda vida e autoridade) pela palavra cristã (apresentada como única via de salvação).<sup>377</sup>

É aqui que se entende por que o conflito assume forma de disputa por legitimidade espiritual. Pompa, mobilizando Vainfas, caracteriza o processo como “batalha pelo monopólio da santidade”:<sup>378</sup> há sobreposição entre caraíba e missionário, apropriação recíproca de gestos, oratória e símbolos. A luta contra “feiticeiros” não visa apenas extirpar idolatria, mas estabelecer quem pode falar com autoridade sobre o sagrado e conduzir a comunidade.<sup>379</sup>

O confronto com Guiravera dramatiza essa disputa.<sup>380</sup> O episódio evidencia o “encontro e tradução” recíproca entre sistemas simbólicos: Montoya utiliza a palavra cristã para deslegitimar o karai,<sup>381</sup> enquanto Guiravera mobiliza seu prestígio para resistir. Não se trata de imposição unilateral, mas de campo de rivalidade onde a superioridade de um regime de verdade sobre o outro precisa ser construída e performada.

A disputa, contudo, não ocorre num vazio: ela é atravessada por pressões materiais e políticas. A tensão com grupos não reduzidos e, sobretudo, com colonos e encomenderos, que viam os jesuítas como rivais no controle da mão de obra, exigia que a missão se defendesse perante autoridades locais e metropolitanas. Como aponta

<sup>377</sup> CHAMORRO, *Terra madura*. 2008, p. 47-48.

<sup>378</sup> POMPA, *Religião como tradução*. 2003, p 40.

<sup>379</sup> POMPA, *Religião como tradução* 2003, p 41.

<sup>380</sup> POMPA, *Religião como tradução*, 2003, p 121.

<sup>381</sup> O termo *karai* (aportuguesado como *caraiíba*) designa, na cultura guarani, os líderes espirituais e profetas que exerciam papel de guia religioso e político nas comunidades. Diferenciam-se dos pajés (*pajé* ou *paye*), mais associados a práticas de cura, por assumirem uma dimensão profética ligada à promessa da “terra sem males”. Como destacou Héléne Clastres, “os karai são profetas itinerantes que, por meio da palavra inspirada, convocavam as comunidades a abandonar seus aldeamentos e partir em busca da Terra sem Mal” (CLASTRES, Héléne. *A terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 45).

Efraím Cardozo, a defesa indígena contra a exploração colonial gerava atrito constante, mostrando que o “governo espiritual” tinha implicações diretas no governo social e econômico.<sup>382</sup>

Nesse contexto de guerra simbólica e conflito político, a alteridade guarani em Montoya assume caráter paradoxal: internamente, o indígena aparece como outro inferior e carente, necessitado de tutela; externamente, torna-se objeto de defesa e afirmação de humanidade contra a violência colonial. A dualidade não é ruído: é parte da lógica do missionário de fronteira, que precisa governar e, ao mesmo tempo, proteger o governado para garantir a sobrevivência da redução.

A conexão com a tipologia acosteana torna esse ponto ainda mais robusto: conforme o grau de “policía”, Acosta prescreve “ensiná-los primeiro a ser homens e depois cristãos”; Montoya descreve o Guarani como “cego” para justificar intra muros a tutela disciplinar e a substituição ritual, e extra muros a defesa jurídica como súdito fiel. Melià reforça a leitura ao sugerir que, na perspectiva missionária, o Guarani é tratado como “tábula rasa espiritual”,<sup>383</sup> e Dussel permite ler esse gesto como encobrimento do outro: a humanidade só é reconhecida na medida da submissão a uma nova identidade.

Contudo, essa tutela interna é tensionada por pressões externas que obrigam Montoya a reconstruir o “outro” para consumo europeu.<sup>384</sup> Aqui, a análise de Pompa sobre a invenção da América é decisiva: desde cedo o indígena foi produzido em imagens duplas (o dócil “natural” versus o feroz “bárbaro”), funcionando como espelho negativo da cultura ocidental. Citando Gilberto Mazzoleni, ela explica:

Seja no caso de Colombo considerar os taino um povo dócil que vive antes e fora da cultura (ressuscitando o mito de um "paraíso terrestre" perdido), em contraposição aos ferozes caribe que se abandonaram a uma falsa e feroz cultura (renovando o esquema de uma humanidade pré-cósmica), como no caso de ambos os povos representarem uma alteridade natural, embora com signo diverso, contraposta à cultura, nos encontramos diante de um modo de definir o que a cultura ocidental não é (ou não deve ser), ou então o que possui a mais em relação ao estado de natureza.<sup>385</sup>

<sup>382</sup> CARDOZO, *El Guairá: historia de la antigua provincia*, 1938.

<sup>383</sup> MELIÀ, *Los Guaraníes: La lengua y la cultura*, 2003, p.77.

<sup>384</sup> DUSSEL. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. 1993. p.38.

<sup>385</sup> POMPA. *Religião como tradução*. 2003

A flexibilidade de Montoya, portanto, inscreve-se numa gramática mais antiga: representar o outro conforme a necessidade política e moral do discurso.

Essa duplicidade reaparece com nitidez: dentro das reduções, os Guarani são “cegos” que precisam de tutela; diante do rei e da corte, são dóceis, fiéis e capazes de lealdade cristã. O mesmo povo é narrado como carente e como virtuoso, conforme o ponto de enunciação e o objetivo do texto.

Por isso, mais do que contradição, o discurso de Montoya revela adequação retórica às circunstâncias. A linguagem tutelar legitima disciplina e catequese no interior da redução; a linguagem política legitima defesa e proteção perante rei e papa. A alternância não é incoerência, mas estratégia jesuítica de sobrevivência institucional e continuidade da missão num ambiente fronteiro instável.

E há ainda um contraste que impede leituras simplificadoras: a construção da alteridade não se dá apenas pela demonização missionária, mas também pela forma como os próprios Guarani concebem o “nós” e o “outro”. Chamorro observa que o indígena permanece hoje invisibilizado como “outro” marginal, mas ressalta que, no horizonte guarani,<sup>386</sup> “o ‘nós’ é aberto, relacional, e inclui o outro a partir da palavra que funda identidades”.<sup>387</sup> Isso acentua a violência epistemológica do gesto missionário: se no discurso jesuítico demonizar é condição para integrar, no horizonte guarani a alteridade poderia ser reconhecida sem destruição, o que torna a demonização ainda mais funcional como tecnologia de ruptura e substituição.

É nesse terreno de disputa por soberania simbólica que os exemplos narrativos ganham força. Na figura já citada de Guiravera, Montoya consolida a alteridade como soberania religiosa rival: o mago “fez-se chamar de Deus”, “apoderou-se daquela gente” por “mentiras” e é descrito como canibal, tornando-se síntese narrativa de engano, barbárie e concorrência espiritual.<sup>388</sup> O “outro” não é apenas diferente: é rival teológico-político.

A demonização se intensifica quando Montoya descreve a teatralização pública desse poder. Ao relatar a entrada de Guiravera com aparato militar e cortejo, enfatiza o

---

<sup>386</sup> CHAMORRO, *Terra madura*. 2008, p. 275.

<sup>387</sup> CHAMORRO, *Terra madura*. 2008, p. 276.

<sup>388</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 136–137.

gesto de “deitar bênçãos a modo episcopal”, interpretando-o como indústria demoníaca: o “outro” aparece como paródia organizada do cristianismo, isto é, como mimetismo ameaçador que exige extirpação.<sup>389</sup>

A mesma matriz reaparece em Yeguacaporú, onde a autodeificação é apresentada como núcleo do conflito: o cacique declara ser “deus e senhor de todo o criado, formador dos raios e causador da vida e da morte”, despreza “estrangeiros pobres” e promete “matar... estes sacerdotes”.<sup>390</sup> A alteridade é construída como soberania concorrente que recusa subordinação.

Em outro registro, Montoya apresenta a retórica dos magos como reivindicação de domínio cosmológico: um deles afirma ser “o criador das coisas”, quem “fertiliza os campos” e “castiga” os que não crêem.<sup>391</sup> Aqui, fica evidente que a disputa não é apenas moral; é disputa pelo monopólio das causalidades do mundo, quem governa a vida, a morte, a chuva, a fertilidade, o destino.

A construção do “outro” também se dá pelo corpo: Montoya descreve Zaguacari como disforme e “parecido ao diabo”, cuja “novidade de monstro” gerava “espanto reverencial”; essa condição se converte em capital simbólico até ser “tido por deus” e receber visitas “quase que em romaria”.<sup>392</sup> A demonização corporal, aqui, reforça a tese: a alteridade é produzida como espetáculo de diferença que legitima sua inferiorização e sua captura pela narrativa cristã.

Quando esses mecanismos se estabilizam no interior das reduções, consolida-se uma divisão simbólica rígida entre convertidos e não convertidos. Montoya descreve esse cenário como representação viva do Juízo Final: missionários e cristianizados como anjos; pajés e resistentes como agentes demoníacos.<sup>393</sup> A leitura não apenas interpreta a realidade: ela a produz, reorganizando relações sociais num esquema moral absoluto. Nessa divisão, a convivência forçada nas zonas de contato intensifica outremização mútua. Enquanto pajés veem missionários como destruidores de tradição, os jesuítas os descrevem como obstáculos demoníacos à salvação. Daí emergem resistências

---

<sup>389</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 138.

<sup>390</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 259.

<sup>391</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 53.

<sup>392</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 164.

<sup>393</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 30.

simbólicas, paródia, mímica, reapropriação de elementos cristãos, mostrando que o campo não é de submissão simples, mas de disputas criativas e ambíguas.

Um ponto decisivo dessa disputa é o controle do sobrenatural legítimo. Montoya demonstra assimetria sistemática: transes e visões indígenas são denunciados como embustes diabólicos, ao passo que sonhos e revelações cristãs, de jesuítas e neófitos, são legitimados como manifestações divinas. Menget observa que:

*A obra de Montoya é, assim, um verdadeiro tesouro de visões, visões dos xamãs no exercício de suas funções, mas também visões de grandes caciques acerca de aspectos da vida política, conflitos e alianças, especialmente no que concerne às relações tensas ou hostis com os padres missionários [...] A essa prodigiosa antologia, o autor fornece um impressionante contrapeso: os sonhos, por sua vez premonitórios, dos próprios jesuítas (sem excluir a si mesmo), e também os dos primeiros catecúmenos e os dos neófitos [...].<sup>394</sup>*

A hierarquização, portanto, produz o “outro” como portador de um sobrenatural ilegítimo, ao mesmo tempo em que valida a experiência cristã como única via autorizada de acesso ao invisível.

E é justamente por ser uma tecnologia de governo simbólico, e não mera catequese, que ela encontra limites e pode gerar inversões. Nem todas as experiências culminam em assimilação: o caso de Miguel Artiguaye, tratado anteriormente, evidencia resistência intelectual sofisticada, pois, apropriando-se do vocabulário cristão, ele passa a acusar os próprios padres de serem “demônios” e ironiza as ameaças espirituais, afirmando a imortalidade da alma.<sup>395</sup> O episódio revela que os instrumentos conceituais do cristianismo podiam ser reempregados contra seus promotores, expondo a tensão interna do método: ao ensinar uma gramática do sagrado, a missão também cria condições para que essa gramática seja usada em disputa.

Em síntese, esse bloco evidencia que a evangelização jesuítica, longe de se limitar à transmissão doutrinária, constituiu-se como um processo complexo de produção discursiva da alteridade, no qual palavra, ritual, disciplina e representação política operaram de forma integrada. A análise comparativa entre Acosta e Montoya demonstra que a demonização da idolatria não foi apenas um juízo teológico, mas o pressuposto

<sup>394</sup> MENGET, A política do espírito, 1999, p. 176.

<sup>395</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 235.

simbólico que permitiu enquadrar o indígena como sujeito tutelável, disciplinável e governável. Seja pela classificação universal acosteana, seja pela flexibilidade estratégica montoyana, a alteridade indígena foi construída como carência — espiritual, moral e civilizacional — legitimando a intervenção missionária como promessa de libertação. Ao controlar a narrativa sobre o sagrado, o corpo e a palavra, os jesuítas não apenas disputaram crenças, mas instituíram um regime de verdade capaz de reorganizar comunidades inteiras e inscrevê-las numa nova ordem social. É nesse ponto que a evangelização se revela indissociável do governo: demonizar o “outro” foi a condição necessária para conduzi-lo, e a condução tornou-se, por sua vez, a prova histórica da demonização.

### **3.2.5. Idolatria, dever missionário e limitação do poder espiritual e temporal em Ruiz de Montoya**

À luz do percurso analítico desenvolvido até aqui, torna-se possível situar o último bloco deste capítulo como um momento de síntese operacional das categorias previamente examinadas. Se os blocos anteriores demonstraram como idolatria, demonização e alteridade foram progressivamente construídas como dispositivos discursivos que legitimaram a intervenção missionária, resta agora observar como tais construções se traduziram em práticas concretas de justificação, urgência e ação no interior da experiência jesuítica. Este bloco não pretende encerrar a discussão nem antecipar conclusões gerais, mas examinar o modo como esses elementos, já delineados em sua dimensão teológica, simbólica e política, convergiram na formulação de uma ética da missão marcada pela urgência soteriológica, pela responsabilização moral do missionário e pela articulação estratégica entre evangelização e ordenação colonial. Trata-se, portanto, de acompanhar o ponto em que o discurso deixa de apenas definir o “outro” e passa a legitimar decisões, deslocamentos e escolhas que moldaram, de forma decisiva, a prática missionária no Guairá e além dele.

Já nas primeiras páginas da Conquista espiritual, Antonio Ruiz de Montoya define a missão como uma tarefa que extrapola o âmbito estritamente religioso e se projeta

diretamente no campo político. Ao afirmar que cabia aos padres da Companhia “[...] conseguir a paz entre espanhóis e índios”,<sup>396</sup> reconhecendo que tal objetivo não havia sido alcançado em mais de um século desde a conquista das Índias Ocidentais, Montoya inscreve a evangelização no centro de um problema estrutural da colonização. A missão aparece, assim, como mediadora entre mundos em conflito, responsável não apenas pela salvação das almas, mas pela produção de uma ordem minimamente estável no território. Essa formulação amplia o alcance da soteriologia: salvar almas e pacificar o espaço colonial tornam-se dimensões indissociáveis de uma mesma empresa.

Quando Montoya qualifica a ação missionária como um “arrancar” da miséria espiritual, ele redefine a evangelização como intervenção de resgate. O verbo pressupõe uma condição prévia de cativo: o indígena não é apenas ignorante, mas está preso a um estado que exige ação externa imediata. A missão deixa de ser apresentada como simples transmissão de doutrina e passa a ser narrada como retirada urgente de um perigo iminente. Essa formulação legitima, desde o início, a radicalidade da intervenção missionária, inclusive quando ela implica ruptura com práticas, crenças e autoridades tradicionais.

Essa urgência se intensifica quando articulada à experiência concreta da morte. Epidemias, guerras e deslocamentos forçados conferem à passagem do tempo um peso escatológico. Para Montoya, cada dia sem evangelização representa uma perda irreparável. “*Cada día mueren muchos sin haber oído el nombre de Dios.*” A pergunta, “*¿Y quién responderá por esas almas que se pierden por nuestra negligencia?*”, desloca a questão da eficácia pastoral para o campo da responsabilidade moral individual. A missão se converte em obrigação pessoal diante de Deus, e a falha evangelizadora passa a ser interpretada como negligência culpável.<sup>397</sup>

O argumento da negligência, nesse contexto, transforma a missão em um imperativo ético absoluto. Como observa Bartomeu Melià, a conversão indígena não era percebida apenas como um benefício social, mas como questão diretamente vinculada à salvação eterna das almas, cuja omissão poderia constituir culpa diante de Deus.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 18.

<sup>397</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*, 1639, p. 59.

<sup>398</sup> MELIÀ. *Los Guaraníes: La lengua y la cultura*. 2003. p. 67.

Guillermo Wilde aprofunda essa leitura ao mostrar que a urgência missionária jesuítica se articula a uma teologia do fim dos tempos: evangelizar os indígenas significava não apenas salvar indivíduos, mas impedir a perpetuação do domínio demoníaco no Novo Mundo, assim como o crescimento da “santa igreja”.<sup>399</sup> A missão é, assim, inscrita em um drama cósmico, no qual o território americano se torna palco de uma disputa escatológica.

Essa lógica adquire contornos decisivos após o colapso das missões do Guairá e o êxodo de aproximadamente doze mil indígenas em 1631. O que está em jogo, nesse ponto, não é apenas uma crise local, mas a prova histórica de um limite estrutural: sem proteção material mínima, a missão não consegue sustentar a comunidade que ela mesma congregou, catequizou e disciplinou. O êxodo, ainda que tenha preservado sobreviventes, torna visível que a “salvação das almas”, na fronteira, depende também de condições políticas e militares que garantam a continuidade do projeto. É nesse choque entre ideal pastoral e vulnerabilidade concreta que a atuação de Montoya é redefinida: a experiência do colapso o desloca da figura do missionário de campo para a posição de procurador político, isto é, alguém que passa a disputar legitimidade e proteção no centro do poder imperial.<sup>400</sup>

Na corte espanhola, esse deslocamento de função exige um deslocamento correspondente no discurso. Diante do Rei e do Conselho das Índias, Montoya não pode insistir apenas na “barbárie” ou na “cegueira” indígena — categorias úteis para justificar tutela e disciplina *intra muros*, mas insuficientes para sustentar uma demanda ousada como o direito à defesa armada. Por isso, o indígena precisa ser reconfigurado: deixa de aparecer prioritariamente como “carência espiritual” e passa a ser apresentado como sujeito capaz de fidelidade, disciplina e lealdade política. Em outras palavras, Montoya ajusta a alteridade ao interlocutor: para pedir armas e proteção, ele precisa construir o Guarani como vassalo possível, e não como problema civilizacional permanente. Trata-se de uma operação retórica decisiva, porque recoloca os indígenas dentro da gramática política da monarquia: a gramática dos súditos, do serviço régio e da defesa do território.

---

<sup>399</sup> WILDE. *Religião e poder no Brasil colonial: o catolicismo no século XVII*. 2009. p. 94.

<sup>400</sup> CARDOZO. *El Guairá*, 1938.

É nesse contexto que se compreende a função estratégica da denúncia: ao narrar a violência colonial, Montoya não faz apenas um registro moral, mas constrói um argumento de governo. Conforme detalham Futata e Toledo, sua missão europeia a partir de 1637 tinha como objetivo “denunciar as atrocidades cometidas pelos colonos e solicitar ao Rei Felipe IV e ao Papa Urbano VIII providências contra os ataques”.<sup>401</sup> A denúncia, aqui, não aparece como adendo ao trabalho evangelizador, mas como condição de sobrevivência do próprio sistema missionário: proteger os reduzidos é preservar o investimento espiritual e político da Coroa na fronteira. Por isso, a demonização, que antes operava sobretudo sobre a idolatria indígena, passa também a operar sobre os agentes coloniais que ameaçam a missão, agora descritos como um tipo de mal interno, corrosivo e hipócrita.

É nesse ponto que a linguagem moral ganha densidade política. Quando Montoya descreve os invasores como “lobos vestidos de peles de ovelhas”, exibindo “rosários” e falando de oração enquanto roubam, matam e escravizam, ele produz uma inversão calculada: o sinal externo da cristandade, em vez de garantir legitimidade, torna-se prova de impostura.<sup>402</sup> A imagem do “lobo” não serve apenas para condenar; ela organiza um enquadramento: os colonos predatórios passam a ser representados como ameaça não só aos indígenas, mas ao próprio cristianismo que o Império alega expandir. Assim, a demonização moral dos invasores funciona como instrumento de persuasão institucional: se esses “cristãos” agem contra a fé e contra a ordem, combatê-los e contê-los deixa de ser apenas ato pastoral e passa a ser dever político.

Essa mudança de registro se reflete na própria *Conquista espiritual*, publicada em Madri em 1639, no coração da missão diplomática. Ao construir o contraste entre “cristãos velhos”, violentos e corruptores, e “cristãos novos”, indígenas recém-convertidos, mas leais, Montoya reorganiza o eixo da legitimidade: o problema central já não é o indígena “atrasado”, mas o europeu “depravado” que destrói a possibilidade concreta da conversão e compromete a credibilidade da fé. Esse contraste não é meramente retórico; ele tem função prática: ao inverter a lógica habitual da inferioridade indígena, Montoya torna os Guarani politicamente legíveis como súditos defensáveis e

---

<sup>401</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 144.

<sup>402</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 144.

úteis à Coroa, enquanto enquadra os colonos como ameaça à própria ordem imperial, porque, ao escravizar e aniquilar populações, inviabilizam o povoamento, a produção e a estabilidade da fronteira.<sup>403</sup>

Nesse enquadramento, a defesa do Guarani converte-se também em defesa do projeto imperial. Montoya argumenta que a violência colonial não destrói apenas o trabalho missionário: ela desperdiça vidas que poderiam ser integradas como população produtiva e fiel, e ainda abre espaço para instabilidade e disputa de território. O que se evidencia, portanto, é um deslocamento parcial, mas fundamental, do alvo da demonização: ela não abandona a crítica à idolatria, mas passa a denunciar também, e de maneira contundente, a perversão “cristã” que ameaça a missão por dentro. Assim, o discurso de Montoya revela como a alteridade não é categoria fixa: ela é mobilizada conforme a necessidade estratégica. *Intra muros*, a linguagem tutelar justifica disciplina; *extra muros*, a representação positiva do indígena sustenta proteção e defesa. Em ambos os casos, o objetivo permanece coerente: garantir as condições de possibilidade da evangelização e da permanência institucional da missão.

Apesar das diferenças de contexto, Acosta e Montoya convergem na rejeição à escravidão irrestrita dos indígenas. Em Acosta, essa posição se fundamenta em um argumento teológico-jurídico; em Montoya, emerge como resposta pragmática à ameaça concreta de extermínio das reduções. Em ambos os casos, contudo, a crítica à escravidão opera também como estratégia de legitimação do projeto jesuítico, apresentando a missão como alternativa moral ao modelo colonial de exploração.

A instrumentalização da idolatria e da demonização não constitui, portanto, um método acessório, mas o próprio ato fundador de uma nova ordem colonial. Trata-se de uma operação de sobreposição simbólica, na qual o universo religioso indígena é deslegitimado para que uma nova paisagem espiritual e política possa ser inscrita em seu lugar.

---

<sup>403</sup> A expressão “cristãos velhos” e “cristãos novos”, utilizada por Montoya, remete ao vocabulário político-religioso ibérico dos séculos XVI e XVII. Na Espanha, tais categorias estavam ligadas à distinção entre descendentes de cristãos de longa data (cristãos velhos) e convertidos recentes do judaísmo ou islamismo (cristãos novos), marcadas pela ideologia da *limpieza de sangre* (BENNASSAR, 1981; SARAIVA, 1985). Ao aplicá-las no contexto americano, Montoya cria um contraste retórico: denuncia os colonos como “cristãos velhos” indignos e apresenta os Guarani como “novos cristãos” em potencial, mais abertos à verdadeira fé.

Em última instância, demonizar foi o gesto inaugural que abriu espaço para evangelizar; e evangelizar foi a prática que consolidou a demonização como verdade histórica. A missão não apenas converteu indivíduos, mas redesenhou fronteiras ontológicas entre o humano e o inumano, o verdadeiro e o falso, o sagrado e o profano.

Essa lógica justificadora da missão se materializa, de forma exemplar, nos relatos de Montoya sobre o culto indígena, já mencionados em blocos anteriores, mas que aqui ganham função probatória mais ampla. Ao descrever oferendas suspensas, alimentos repartidos como coisas sagradas e a presença de ossos e ornamentos recolhidos pelos padres, Montoya constrói deliberadamente a imagem de uma materialidade litúrgica concorrente. A descrição não é neutra nem etnográfica: ela apresenta o ritual indígena como uma paródia ilegítima do culto cristão, suficientemente organizada para exigir não simples tolerância, mas intervenção.<sup>404</sup> Ao reconhecer implicitamente a coerência simbólica do culto nativo, o missionário reforça, paradoxalmente, a urgência de sua destruição.

É nesse contexto que o rito público de desengano assume papel central.<sup>405</sup> A exibição e queima dos ossos na praça não visam apenas eliminar objetos de culto, mas produzir um evento pedagógico coletivo, no qual a verdade cristã se afirma por meio da aniquilação visível do erro. O gesto é performativo: ao destruir publicamente os vestígios do culto anterior, a missão não apenas nega a idolatria, mas reinscreve a comunidade inteira sob um novo regime de verdade, no qual o sagrado passa a ter uma única fonte legítima.

Essa mesma lógica se estende às concepções indígenas sobre a alma e a morte. Ao registrar a crença de que a alma acompanha o corpo na sepultura, Montoya transforma práticas funerárias em evidência de erro religioso profundo, não meramente ritual, mas ontológico. A catequese, nesse horizonte, deixa de ser transmissão de conteúdos abstratos e passa a operar como correção do próprio modo de compreender a vida, a morte e o destino humano. Evangelizar significa, portanto, redefinir os fundamentos últimos da existência.<sup>406</sup>

---

<sup>404</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 118.

<sup>405</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 122.

<sup>406</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 56.

O mesmo procedimento se aplica aos agouros e presságios. O episódio do veado que entra e escapa, interpretado como anúncio de morte, ilustra como acontecimentos cotidianos eram lidos sob um regime simbólico governado pelo medo e pela antecipação do infortúnio. A função pastoral da missão consiste precisamente em deslocar essa leitura: retirar o cotidiano da lógica dos sinais ameaçadores e reinscrevê-lo em uma ordem providencial cristã, onde os eventos deixam de ser presságios para se tornarem parte de um plano divino inteligível.<sup>407</sup>

As descrições sobre sapos e sons inexplicáveis aprofundam essa pedagogia do desengano. Ao atribuir tais experiências à “invenção diabólica”, Montoya não nega o medo indígena, mas o reorganiza discursivamente.<sup>408</sup> O temor deixa de ser sinal de forças difusas e passa a ser interpretado como ação direta do demônio, o que legitima a intervenção missionária como proteção espiritual. A demonologia funciona, assim, como instrumento de tradução do medo, canalizando-o para uma gramática cristã que só pode ser resolvida pela presença do missionário.

A conversão de figuras antes demonizadas, como Guirabera, surge então como prova narrativa da eficácia missionária. A construção do personagem antecipa sua transformação espiritual, mostrando que até os principais agentes do erro podem ser recuperados pela fé.<sup>409</sup> Quanto mais radical era a demonização inicial, mais potente se torna o testemunho da conversão, que funciona como confirmação retrospectiva da legitimidade da missão.

Casos como os de Tambavê<sup>410</sup> e Roque Maracanã<sup>411</sup> aprofundam essa lógica. A conversão redefine os próprios critérios de justiça: atos violentos, antes condenáveis, passam a ser narrados como punições divinas quando exercidos em favor da fé. A economia moral cristã reorganiza completamente a leitura da violência, legitimando-a quando inscrita no novo horizonte religioso. A missão não apenas transforma sujeitos, mas reordena o juízo moral sobre ações e responsabilidades.

---

<sup>407</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 57.

<sup>408</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 57.

<sup>409</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 137.

<sup>410</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 231.

<sup>411</sup> MONTOYA, *Conquista espiritual*. 1997, p. 47.

Em conjunto, esses episódios demonstram que os exemplos mobilizados por Montoya não são acessórios narrativos, mas peças centrais de uma engrenagem justificadora. Cada relato, de idolatria, superstição, violência, conversão ou resistência, reforça a ideia de que a missão se impunha como resposta necessária a um mundo descrito como espiritualmente desordenado. A evangelização aparece, assim, não como uma entre várias possibilidades, mas como a única via capaz de restaurar o sentido, conter o mal e fundar uma nova ordem moral e simbólica.

Ao longo do bloco 3.2, tornou-se evidente que a demonização da idolatria e a construção da alteridade constituíram o eixo estruturante da prática missionária jesuítica. Em Acosta, essa lógica assume a forma de um sistema teológico-político universal; em Montoya, ela se traduz em estratégias flexíveis, moldadas pelas urgências da fronteira e pela instabilidade colonial. Em ambos os casos, porém, a palavra, como doutrina, narrativa e dispositivo simbólico, opera como instrumento central para legitimar a intervenção, disciplinar corpos e reorganizar comunidades. Demonizar foi a condição de possibilidade para evangelizar; evangelizar, por sua vez, consolidou a demonização como verdade histórica.

A análise comparativa entre José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya permite, em última instância, compreender a missão jesuítica como um modelo complexo de produção de sentido e exercício de poder simbólico. Longe de se reduzir a um empreendimento estritamente religioso, a evangelização articulou demonização, disciplina, narrativa e reorganização social em uma engrenagem eficaz de legitimação. Reconhecer esse padrão não implica negar a dimensão espiritual da missão, mas situá-la historicamente como parte de uma estrutura mais ampla de dominação simbólica, cujos efeitos ultrapassaram o período colonial. É a partir desse horizonte que as Considerações Finais poderão retomar, de modo sintético e crítico, os principais resultados desta investigação e refletir sobre a permanência dessas lógicas no mundo contemporâneo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação investigou a relação entre o conceito de idolatria e os métodos de evangelização desenvolvidos pela Companhia de Jesus na América Colonial, tomando como eixo comparativo as obras e práticas missionárias de José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya, nos séculos XVI e XVII. A questão central que orientou este estudo consistiu em compreender de que modo a formulação teológica da idolatria não apenas acompanhou, mas estruturou e legitimou a arquitetura da catequese jesuítica, funcionando como condição de possibilidade para a intervenção missionária e para a reorganização simbólica dos territórios coloniais.

O percurso analítico iniciou-se com a reconstrução genealógica dos conceitos de superstição e idolatria, demonstrando que tais noções não surgem como respostas imediatas ao encontro com o “Novo Mundo”, mas possuem longa duração no pensamento ocidental. Desde a Antiguidade clássica até sua sistematização na teologia cristã medieval, especialmente em Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, a idolatria foi progressivamente associada ao erro, ao engano e à ação demoníaca. Ao ser transplantada para o contexto colonial, essa matriz conceitual ofereceu à missão um repertório teológico capaz de converter a diferença religiosa em desvio moral e, por consequência, em carência espiritual. A idolatria, nesse horizonte, não descreve simplesmente práticas alheias, mas produz discursivamente um sujeito passível de correção, tutela e conversão.

No segundo capítulo, a contextualização histórica permitiu situar os protagonistas da análise em espaços distintos da experiência colonial. José de Acosta, atuando no centro do poder viceregal peruano, emerge como o grande sistematizador teológico da missão, articulando uma visão global da evangelização fundada na ideia de “policía”, ordem civil e hierarquia dos povos. Antonio Ruiz de Montoya, por sua vez, aparece como missionário de fronteira, profundamente imerso no universo guarani e confrontado cotidianamente com os limites concretos da catequese. A distinção entre esses contextos mostrou-se decisiva para compreender não apenas as diferenças de tom e de ênfase entre ambos, mas também a plasticidade do projeto missionário jesuítico, capaz de adaptar seus registros discursivos sem abdicar de seus pressupostos fundamentais.

A análise comparativa desenvolvida no terceiro capítulo demonstrou que a idolatria não constituiu um elemento periférico da ação missionária, mas seu núcleo legitimador. Em Acosta, a idolatria é concebida como um sistema religioso organizado, sustentado pela ação do demônio e disseminado universalmente entre os povos infiéis. Essa formulação permite enquadrar a evangelização como tarefa de alcance global e como verdadeira guerra espiritual, na qual o missionário atua como médico das almas e agente de ordenação do mundo. Em Montoya, embora a idolatria não apareça sistematizada nos mesmos termos, sendo substituída frequentemente pela categoria de hechicería, a lógica subjacente permanece: práticas indígenas são interpretadas como enganos demoníacos, líderes nativos como concorrentes espirituais, e a catequese como processo de substituição simbólica.

A diferença entre ambos não reside, portanto, na estrutura do pensamento, mas na forma de sua operacionalização. Acosta oferece a arquitetura intelectual que classifica, hierarquiza e universaliza; Montoya traduz essa arquitetura em práticas concretas, disputas simbólicas, ritos públicos de desengano, estratégias pedagógicas e operações políticas. Se o primeiro constrói o mapa, o segundo percorre o território. Em ambos os casos, demonizar a cultura nativa não aparece como excesso retórico, mas como pressuposto estrutural da missão.

É precisamente nesse ponto que se insere a contribuição interpretativa pessoal desta dissertação. Ao longo das análises aqui desenvolvidas, tornou-se progressivamente evidente a recorrência de um padrão na constituição de discursos voltados à produção de sentido, à legitimação da autoridade e ao exercício do poder simbólico. Esse reconhecimento não emerge exclusivamente da leitura das fontes jesuíticas, mas resulta de um percurso intelectual mais amplo, atravessado por meus estudos em história, filosofia, teologia e, posteriormente, por reflexões oriundas de campos como a comunicação, publicidade e o marketing, áreas igualmente dedicadas à análise da linguagem, da narrativa e da formação de vínculos coletivos em torno de valores, crenças e identidades.

Como já indicado na introdução e desenvolvido de forma complementar na discussão sobre o “outro” no bloco 3.2.4, esta dissertação incorporou, em caráter interpretativo e autoral, a proposta analítica denominada ECOS. Tal leitura não interfere

na discussão central nem substitui o método histórico empregado, funcionando apenas como um exercício de sistematização de uma percepção surgida ao longo do percurso de pesquisa. O ECOS, entendido como Essência, Comunidade, Organização e Sociedade, não se apresenta como modelo fechado ou teoria validada, mas como hipótese em construção, formulada a partir do cruzamento de leituras em história, teologia, filosofia e estudos sobre discurso e comunicação. Nesse horizonte, José de Acosta e Antonio Ruiz de Montoya não constituem a origem do método, mas exemplos historicamente densos de sua lógica de funcionamento: em ambos, observa-se como a definição de uma verdade ameaçada, a construção de pertencimentos, o disciplinamento das práticas e a projeção dessa ordem no plano social operaram de forma articulada. A referência ao ECOS, portanto, não visa ampliar a tese para além de seus limites, mas reforçar, de maneira sintética, a coerência interna do fenômeno analisado e sugerir caminhos interpretativos possíveis para investigações futuras.

Por fim, esta pesquisa procurou evitar juízos anacrônicos sobre a intenção subjetiva dos missionários. Não se trata de afirmar que Acosta ou Montoya agiram movidos por cinismo ou cálculo consciente de dominação cultural. O que se demonstrou é que, independentemente da intenção individual, a demonização da cultura nativa constituiu um pressuposto estrutural da missão, sem o qual a evangelização não se tornaria inteligível nem legitimável. Demonizar foi condição para evangelizar; evangelizar foi o meio pelo qual a demonização se consolidou como verdade histórica.

Ao reconhecer esse padrão, não se pretende reduzir a complexidade da experiência colonial a um esquema rígido, mas oferecer uma ferramenta analítica capaz de iluminar continuidades, tensões e heranças. A lógica aqui identificada não se encerra no século XVII. Ela reaparece, sob novas formas, em diferentes regimes de poder simbólico, nos quais a construção de inimigos, a reorganização de narrativas e a promessa de redenção continuam a operar como mecanismos centrais de legitimação. Compreender a missão jesuítica sob essa chave é, portanto, também refletir sobre a persistência dessas estruturas na formação histórica do mundo moderno e em suas reverberações contemporâneas.

## 16. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute*. Salamanca: Colegio Máximo de San Francisco Javier, 1992. p. 127

\_\_\_\_\_. *De procuranda Indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, v. 2, 1984-1987 [1588].

ACOSTA, Jose de. *De Procuranda Indorum Salute*. Colección Corpus Hispanorum de Pace, Volume XXIII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984, p.74-243.

\_\_\_\_\_. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de todos los que han de ser cristianos*. Lima, Peru: Francisco del Canto. V. 23, 1588.

\_\_\_\_\_. *História Natural e Moral das Índias*. Livro I, Capítulo 22. Trad. de Diogo do Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ADORNO, Rolena. *“Iconos de Persuasión: La Predicación y la política en el Perú Colonial”*. LEXIS, Vol. XI, nº 2, Lima, 1987.

ALFONSO X EL SABIO. *Las Siete Partidas*. Madrid: Editorial Reus, 2004.

ARECES, Nidia R. *El Guairá: la temprana experiencia de una ‘provincia-frontera’ hispano-criolla (1554-1632)*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 12, n. 1, p. 189-209, jan.-abr. 2017.

AGNOLIN, Adone. *Jesuitas e Selvagens a negociação da fé no encontro catequético-ritual ameciano-tupi (séc XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial. 2007.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/9788575064290> Disponível em: [www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/886](http://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/886)

AGOSTINHO, SANTO. *De doctrina christiana*, edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 150-151.

AGUILAR, J. C.. *Conquista Espiritual: A História da Evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S. I. (1585- 1652)*. Roma, EPUG, 2002.

AGUILAR, Nieves A. M. *A ação missionária do padre Antonio Ruiz de Montoya no Guairá, no início do século xvii*. Revista de História da Universidade Estadual de Maringá, v. 11, n. 1, 2002.

AGUILAR, Rodrigo Acosta. *A Conquista Espiritual: a missão jesuítica no Guairá-século XVII*. 2002. 351 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2002.

AZPILCUETA, Martín de. *Manual de confesores y penitentes, que clara y brevemente conliene la vniuersal, y particular decision de casi todas las dudas, que en las confesiones suelen occorrer de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, & irregularidades*. Salamanca: Andrea de Portonarijs, 1556.

ANCHIETA, Jose de. *Cartas, Informação e Fragmentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ALCINA FRANCH, José. Introducción. In: ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16, 1986. (Crónicas de América, 34).

ALMEIDA, Ana Carolina. *Colonização, evangelização e resistência indígena na América Espanhola: um breve balanço historiográfico*. Revista Tempo de Conquista, n. 19, 2023.

AQUINO, Tomás de: *Sententia libri Ethicorum*. Roma, 1969.

APARICIO, Severo. *Influjo de Trento en los concilios limenses*. Missionalia Hispanica, n. 29, 1972.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. *As Missões do Guairá e a Colonização do Paraná*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.

ARNAUT DE TOLEDO, C. de A.; RUCKSTADTER, F. M. M.; RUCKSTADTER, V. C. M. *Ratio Studiorum: Referências historiográficas*. In: HISTEDBR. Navegando pela História da Educação Brasileira. Campinas: HISTEDBR, 2006.

ARNAUT DE TOLEDO, C de A.; RIBAS, M. A. de A. B.; SKALINSKI JUNIOR, O (Orgs.); ASHCROFT, B. et al. *Key concepts in post-colonial studies*. London: Routledge, 1998.

ARNAUT, César; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas. *Acta Scientiarum Maringá*, v. 24, n. 1, 2002.

ASHCROFT, B. et al. *Key concepts in post-colonial studies*. London: Routledge, 1998.

ASKEVIS-LEHERPEUX, F.. *La superstition*. Paris: PUF, 1988.

AVILA, V. M.; LOPEZ RIDAURA, C.. *Idolatría en el Manual de ministros de indios de Jacinto de la Serna. Estudio histórico novo hispanico*. Ciudad de México, n. 66, p. 185-212, jun. 2022. Disponível em <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S018525232022000100185&l](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018525232022000100185&l)

ng=es&nrm=iso>. accedido en 15 abr. 2024. Epub 06-Jun-2022.  
<https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.66.77697>.

AZPILCUETA, Martín de. *Manual de confesores y penitentes, que clara y breuemente conliene la vniuersal, y particular decision de casi todas las dudas, que en las confesiones suelen occorrer de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, & irregularidades*, Salamanca: Andrea de Portonarijs, 1556, p. 49.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. *O mergulho no saeculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História das Sociedades Ibéricas e Americanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BARROS, José D' Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2004.

BAYLE, Constantino. *El Concilio de Trento en las Indias Españolas*. Razón y Fe n. 564, 1945.

BEALE, G, K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BENASSAR, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica, 1981.

BENVENISTE, E. *Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes 2*. Paris, Le Seuil, 1969.

BERNARD, André. *Sorciers Grecs*, Paris, Fayard, 1991.

BERNAND, C. e GRUZINSKI, S. *Historia del Nuevo Mundo 2: Las Mestiçagens Vol. 2*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992a.

BERNAND, C. e GRUZINSKI, S. *De la idolatria: Uma arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fundo Econômico de Cultura, 1992b.

BERTONIO, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Imprenta de la Compañía de Jesús, 1612.

BHABHA, H. K.. *DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation*. London: Routledge, 1991.

BIBLE HUB. *Idolatry*. Versão 1.0.0. São Francisco, CA: Bible Hub, 2023.

BIBLEWORKS. *Idolatry*. Versão 12.0.1. Norfolk, VA: BibleWorks, 2023.

BITTAR, Marisa, e AMARILIO Ferreira Jr. *Colonisation and Jesuit Education in Brazil*. *History of Education* 53, no. 4 (2024): 621-644.

BRIGHENTI, Clovis; MOTA, Leda. Resistência e mudança Guarani: a linguagem como território. *Revista Tellus*, v. 22, n. 46, 2022.

BRUXEL, Arnaldo. *O gado na antiga banda oriental do Uruguai (1a parte)*. Porto Alegre, Instituto Anchieta de Pesquisa, 1960.

BOGONI, Saul. *O discurso de resistência e revide em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e reação jesuítica e indígena na colonização ibérica da região do Guairá. (Dissertação de Mestrado)*. Maringá: EDUEM, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOUREAU, Alain. *Satã herético: o nascimento da demonologia na Idade Média*. Tradução de André Telles. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001.

BOUZA, Fernando. *Imágenes y propaganda: catolicismo y monarquía en la España del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 2003.

BOXER, Charles R.. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BURGALETA, C. M.. *José de Acosta, S.J. (1540 – 1600). His Life and Thought*. Chicago: Loyola Press, 1999.

BURKHART, Louise M. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

CAMPAGNE, F. A.. *Homo catholicus, homo supersticiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

CARMO, José Vicente do. *A proposta de evangelização de José de Acosta: repercussões para a missão hoje*. Santa Maria: Biblos, 2003.

CARDUCCI, L. G. C.. *Nuovo Mondo e ordine politico. La compagnia di Gesù in Perú e l'attività de José de Acosta*. Rimini: Il Cerchio, 1997.

CARDOZO, Efraím. *El Guairá: historia de la antigua provincia, 1554-1676*. Buenos Aires: Librería y Casa Editora "La Facultad", 1938.

CARDOSO, R. C. L.. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 2 ed, 1988.

CARDOZO, R. I.. *El Guairá, historia de la antigua provincia (1554-1676)*. Asunción: El Arte S.A. 1970.

CASTELLÓN, Manuel García. De *Procuranda Indorum Salute: salvacion y liberacion del indio en Jose de Acosta*. INTI: Revista de Literatura Hispánica, n. 39, USA, Primavera, 1994.

CEVALLOS-CANDAU, Francisco Javier. *Los jesuitas y la política indigenista en el Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. (L. C. Barbosa, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. 1995.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. São Leopoldo: Editora Oikos; Instituto Humanitas Unisinos, 2008.

CHMYZ, Igor. *Arqueologia e história da vila espanhola de Ciudad Real de Guairá*. Cadernos de Arqueologia, Museu de Arqueologia e Artes Populares de Paranaguá, n.1, p.7-103, 1976a.

CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal: Le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

CLARK, Stuart. "Pensando com demônios: A demonologia na cristandade moderna". Oxford University Press, 2006.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CONCÍLIO DE TRENTO. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1857.

COSTA, M. A.; OLIVEIRA, J. B. *A Companhia de Jesus e a educação no Brasil colonial: uma análise historiográfica*. Revista brasileira história educação, Maringá, v. 16, n. 1, 2016.

DAURIGNAC, J. M. S.. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

DAXELMÜLLER, Christoph. *Historia social de la magia*. Barcelona: Herder, 1997.

DE AQUINO, T. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Edições Loyola, 2001

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DONAT, L. R.. *España y Portugal ante los otros*. Talcahuano: Ediciones Universidad del Bio-Bio, 2002.

DUBY, Georges. *A crise do século XIV*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

DURÁN ESTRAGO, Margarita. *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*. Universidad Católica Asunción, 1987.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina e represión: procesos y visitas de idolatrias y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.

EIRE, Carlos M. N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

EGAÑA, Antonio de. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo I. Lima: Imprenta Liberal, 1891.

EHRMAN, Bart D. *Jesus, o profeta apocalíptico*. Tradução de Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

ELLIOTT, John H. *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Espanha: Taurus, 2017 (versão ebook).

ELLIOTT, John H. *A conquista espanhola e a colonização da América*. In: BETHELL, Leslie. (org.) *América Latina Colonial*. Vol. 1, 2018.

ESCOLA BÍBLICA DE JERUSALÉM. *Bíblia de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

ESTENSSORO FUCHS, J. C. *Les pouvoirs de la parole- La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie*. In: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 51e. année, n. 6, novembre-décembre 1996.

ESTENSSORO FUCHS, J. C. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Aguero, 2003 [1998].

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores. Comentários de Francisco Peña*. Rio de Janeiro: 2ª ed. Rosa dos Tempos. Brasília: EDUNB, 1993.

FREEDBERG, David. *Iconoclasia. Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*. Sans Soleil Ediciones: Buenos Aires, 2017.

FROMM, Erich. *O Antigo Testamento: uma interpretação radical e sua tradição*. São Paulo: Novo Século, 2005.

FROMM, Erich. *O conceito marxista do homem*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FOUCAULT, M.. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

FUTATA, M. D. D. A., e TOLEDO, C. D. A. (2018). *A ação missionária do Padre Antonio Ruiz de Montoya no Guairá, no início do século XVII*. Rev. Teoria e Prática da Educação, v. 20, n.1, p. 63-74, Janeiro/Abril 2017

GARCIA GUAL, C, (org.); LARA NAVA M.D.; LOPEZ FÉREZ, J.A. *et al. Tratados Hipocráticos I. Tradução Introdução e Notas*. Madrid, Gredos, 1990.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas*. São Paulo: Edusp, 1996. (1ª ed. Oxford, 1991)

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC, 1975.

GONZÁLEZ, J., L., N., *Obras II, Tradução e Notas*. Madrid, Gredos, 1988.

GRACIÁN, Baltasar. *El Criticón*. Madrid: Francisco Foppens, 1657.

GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe–XVIIIe siècle)*. Paris: Gallimard, 1990.

GUZMÁN, R. D. de. *Historia Argentina: El descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1835.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: PUC, 2016.

HALBERTAL, MOSHE e MARGALIT, Avishai. *Idolatry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

HARTOG, *Invenção do Bárbaro e o inventário do mundo*, 1999, p. 229-230.

HARTOG, F.. *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

HAUBERT, René. *A História da América Latina*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

HELM, Franz. *Poder e amizade: As conexões política e emocional na missão de José de Acosta, SJ (Peru, 1572-1586) e Matteo Ricci, SJ (China, 1583-1610), comparadas a partir de seus catecismos*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, 1997.

HERNAEZ, Francisco Javier. *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Tomo I. Bruselas: Imprenta de Alfredo Vromant, 1879. p. xiv

HERZOG, Tamar. *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

HINSHAW, Stephen P. *Mark of Shame, The Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*. Oxford: oxford usa professio, 2009.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visões do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense: Publifolha, 2000.

JARQUE, Francisco. *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652) [1662]*. Madrid: editado por Victoriano Suárez, 1900.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Ismael. *Contra un enemigo infernal: demonología, idolatría y prácticas religiosas entre los indígenas de Maynas (siglos XVII–XVIII)*. Tesis (Doctorado en Historia y Arqueología) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2024.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Ismael. *La idolatría y su erradicación en el virreinato del Perú*. Madrid: Universidad Complutense, 2019.

JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas. Livro XVIII, capítulo 3, parágrafo 3. Tradução de Vicente Pedroso*. São Paulo: Musa Editora, 2004a.

JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas. Livro XX, capítulo 9, parágrafo 1. Tradução de Vicente Pedroso*. São Paulo: Musa Editora, 2004b.

LARA, Gerardo Cisneros. *Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México em el siglo XVIII*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

LEBROC, Reynerio. *Proyección tridentina en América*. *Missionalia Hispánica*, año 26, núm. 77, 1969.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

\_\_\_\_\_; NORA, Pierre. *A Aculturação*. In: *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1976.

LE GOFF, Jacques. *heróis e maravilhas da idade média*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 255.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1994.

LETURIA, Pedro de. *Por qué la naciente iglesia hispanoamericana no estuvo representada en Trento*. In: CRISTIANI, Trento, p.603-615. Artigo publicado originalmente em italiano como: "Il Concilio di Trento". Roma, 1942.

LETURIA, Pedro. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. Vol. I*. Caracas: Publicaciones de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959.

LEWIN, Boleslao. *La inquisición en Hispanoamérica: judíos, protestantes y patriotas*. Tradução Nossa, Buenos Aires: Paidós, 1967.

LEWIS, Charlton T.. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

LISI, Francesco Leonardo. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del conc provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Gráficas Varona, 1990.

LISSÓN, Domingo. *La Iglesia de España en el Perú. v. III t. 1*. Sevilla: 1944.

LOYOLA, Inácio. *Autobiografía de Inácio de Loyola. Tradução e notas de Pe. Armando Cardoso, S.J. 3. ed*. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. *Diário espiritual de Inácio de Loyola. Tradução e notas de Pe. Armando Cardoso, S.J.* São Paulo: Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. *Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*. Tradução de José Benedito de Almeida. São Paulo: Loyola, 2018.

\_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais*. Orientação da tradução e anotações de Pe. Géza Kövecses S. J. 3. ed. Porto Alegre, 1966.

\_\_\_\_\_. *Regras para a Companhia de Jesus*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LOPETEGUI, León. *El padre José de Acosta, S.J., y las misiones*. Madrid: CSIC, 1942.

\_\_\_\_\_. *La labor del Padre José de Acosta S.J. en el Concilio III de Lima 1582-1583*. *Revista de Indias* 3. 1942.

LUFT, C. P. *Minidicionário Luft*. 20ª Ed. 6ª impressão. São Paulo: Ática, 2001.

LUGON, Clóvis. *A República "Comunista" Cristã dos Guaranis (1610-1768)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MACCULLOCH, Diarmaid. *A Reforma: a casa dividida da Europa (1490–1700)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MAEDER, Ernesto J.A.; GUTIÉRREZ, Ramón. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes*. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla: Consejería de Cultura, 2009.

\_\_\_\_\_. *Pasividad Guarani? Turbulencias y defecciones em las misiones jesuíticas del Paraguay*. In *Congresso Internacional de História. La Companhia de Jesus em America: evangelização y justicia. Siglos XVII y XVIII*. Córdoba (España), 1993.

MAIMONIDES, Moses. *Guia dos Perplexos*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

MALDAVSKY, Aliocha. *Financiar la Cristiandad Hispanoamericana. Inversiones laicas en las Instituciones Religiosas en los Andes*. In: *Vínculos de Historia*, v. 8, La Mancha, 2019.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (MCA I).

MARIANI, Paulo. *A Igreja Católica e a educação no Brasil: séculos XVI a XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARIEL DE YBÁÑEZ, Yolanda. *El Tribunal de la Inquisición (siglo XVI)*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1979.

MARZAL Fuentes, M.. *José de Acosta, (Serie Forjadores del Perú, 2)* Lima: Editorial Brasa, 1993.

MARZAL, Fuentes, M.. *Resúmenes del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, 1997.

MARZAL, M. M.; TUA, S. N.. *Un reino en la frontera: las misiones jesuítas en la América colonial*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

MATEOS, Francisco. *Los dos concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa*. *Missionalia Hispanica*, n 12, 1947.

MATEOS, Francisco. *Ecos de América en Trento*. *Revista de Indias*, n. 22, 1945.

MAURER, A. A. *The unity of science. St Thomas and the Nominalists», en St Thomas Aquinas 1274-1974*. Toronto: Commemorative studies, 2, 1974.

MAURO, Frédéric. *Os jesuítas e a civilização guarani*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2004.

MELIÀ, Bartomeu. *Los Guaraníes: La lengua y la cultura*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 2003.

MENGET, P. *A política do espírito*. In: NOVAES, A.(org) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: cia. da letras, p.p. 167-180. 1999.

MIGNE, J. P. *Patrologia Latina*. Paris: Garnier Frères, 1844-1864. v. 38, col. 641-642.

\_\_\_\_\_. *Patrologia Latina*. Paris: Garnier Frères, 1844-1864. v. 22, col. 943.

MITCHELL, W.T.J. *O que as imagens querem?* In: ALLOA, Emmanuel (Org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MONTOYA, A. R. de. *Conquista espiritual do Paraguai, Rio de la Plata e Tucumán*. (J. A. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1639.

\_\_\_\_\_. *Mitos políticos en las sociedades andinas: Orígenes, invenciones, y usos*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Tesoro de la lengua guaraní [1639]*. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876c.

MORALES, Martín María. *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid/Roma: Universidad Pontificia Comillas/Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.

MOTA, A.. *A ocupação jesuítica do Guairá: uma história de resistência e integração*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MOURA, Gabriele Rodrigues. *Antonio Ruiz de Montoya: o sacerdócio, a evangelização no Guayrá e a escrita da história*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: ANPUH, 2013.

MURGUÍA, Luis Alberto Martín Dávila. *De Múmiás, Huacas e Ídolos: a constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI*. 2022. 355 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2022.

NAUPERT, Cristina. *Misión y traducción en el Brasil colonial: los misioneros jesuitas como mediadores lingüísticos y culturales*. Clina 5, no. 1 (2019): 63-78.

NEVES, Guilherme P. das. Jesuítas. In: DICIONÁRIO do Brasil Colonial (1500-1808). Ronaldo Vainfas (Org.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

NOBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

O’GORMAN, E. *Apéndice primero: Datos biográficos y bibliográficos del P. José de Acosta 1540 – 1600*, in: Acosta. J. de. *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México 1962.

OLIVEIRA, Natália Cristina de; CAMPOS, Névio de; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. Padre Montoya e as estratégias de conquista espiritual nas missões do Guairá. *Cadernos de História da Educação*, Uberlândia, v. 20, e016, p. 1-20, 2021. DOI: <https://doi.org/10.14393/che-v20-2021-16>

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

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

O’MALLEY, John W. **Trent: What Happened at the Council**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los Orígenes de la etnología comparativa*, Madrid: Alianza Editorial. 1989.

PARADISO, Silvio Ruiz. *A demonização dos nativos americanos nas narrativas de Antonio Ruiz de Montoya e José de Anchieta*. Revista de História, São Paulo, v. 167, n. 2, 2012.

PARELLADA, José Luís. *A colonização do Guairá: a missão jesuítica e a catequese dos Guaranis*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

PARELLADA, Claudia Inês. *A herança de um tesouro: arqueologia da cidade colonial espanhola de Villa Rica del Espiritu Santo (1589-1632)*, Fênix, Paraná. v. 3. Curitiba: SAMP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do Peabiru: entrelaçando caminhos e conflitos*. Revista Habitus, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 276-301, 2021.

\_\_\_\_\_. *Arte e espacialidade nas cidades colônias espanholas (1554-1632) e nas missões jesuíticas do Guairá (1610-1631)*. Revista Memorare v. 1, 2013.

\_\_\_\_\_. *El Paraná español: ciudades y misiones jesuíticas em el Guairá*. In: Secretaria de Estado da Cultura do Paraná (org). *Missões: conquistando almas e territórios*, Curitiba, 2009.

PÉCORÁ, Alcir. *Sermões: Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000.

PERNOUD, Régine. *A Idade Média explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

PLUTARCO. *Il fato e la superstizione*. Tradução de Mario Scaffidi Abbate. Roma: Tascabili Economici Newton, 1993.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupí e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru/SP: Edusc, 2003.

PORTUGAL, Ana Raquel. *A caça às bruxas andinas no século XVII*. Huellas de la Historia, v. 48, 2013.

RABUSKE, Arthur. *Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral*. Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985.

REBÉS, Maria Isabel Artigas de. *Antônio Ruiz de Montoya: testemunha de seu tempo*. 2001. 400 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001.

RITTGERS, Ronald K. *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

ROTOROWSKI de DÍAZ CANSECO, María. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

SABADELL, Ana Lucia. *Manual de Sociologia Jurídica: introdução a uma leitura externa do direito*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

SAID, E.. *Michel Foucault, 1927–1984*. Raritan, 4(2), 1984.

SALAS.J.L., *Fray Martín Ignacio Loyola, gran obispo de esta tierra*. Asunción: Ediciones y Arte, 2015.

SÁNCHEZ, J.B. "La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica," *Hispania Sacra*, LX 121 (enero-junio 2008): 181-229.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

SCHMITT, Jean Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona, Crítica, 1992.

SEQUEIROS, Leandro. El padre José de Acosta (1540-1600) Misionero, Naturalista y Antropólogo en la América Hispana. In: *Proyección*, XLVII, Granada, 2000.

SILVA, André Luis Freitas. *Reduções jesuítico-guarani: espaço de diversidade étnica*. 2011. *Dissertação (Mestrado em História)* - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de La Compagnie de Jésus*. Première Partie: bibliographie. Tome VII. Bruxelles: Oscar Schepens, 1896.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo; MIRANDA, Natalia de Souza. *Iconografia da Intolerância: impressos no combate à idolatria em regiões sob colonização hispânica (séculos XVI-XVII)*. *Revista Maracanan*, [S. l.], n. 28, p. 53–76, 2021. DOI: 10.12957/revmar.2021.59507. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/maracanan/article/view/59507>. Acesso em: 12 dez. 2023.

SOTO, Domingo de: *De iustitia et iure*. Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.

SPALDING, Karen. Huarochiri. *An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. California: Stanford University Press, 1984.

SPIVAK, G. C.. *Can the Subaltern Speak?* In D. Brydon (Ed.) *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London: Routledge, 1988 [2000].

SPIVAK, G. C.. 'The Rani of Simur' in Francis Barker et al. (eds) *Europe and Its Others Vol. 1 Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*. Colchester: University of Essex, 1985.

SUÁREZ, Francisco. *De superstitione*. In: *De virtute et statu religionis*. Paris: \_\_\_\_, 1629.

TAUNAY, A. E. *História geral das bandeiras paulistas*. Tomo I. São Paulo: Typ. Ideal, 1924.

TINEO, Primitivo. *Los Concilios Limenses em la Evangelización Latinoamericana: labor organizativa y pastoral del Terzer Concilio Limense*. Pamplona: EUNSA, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut; RIBAS, M. A. de A. B.; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar (Org.). *Origens da educação escolar no Brasil colonial*. Maringá: EDUEM, 2012. v. I. 319

TORMO SANZ, L.; BLANCO, R. R.. *Montoya y su lucha por la libertad de los índios– Batalla de M’Bororé*. São Paulo: Enveloart, 1989

TYMOCZKO, Maria. Translation and Political Engagement. Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts. In *The Translator* 6:1, 23-47, St. Jerome Publishing, 2000.

VARELLA, Alexandre. *A embriaguez na conquista da América*. São Paulo: Edusp, 2013.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tip. Peruana S. A., 1952.

VARGAS UGARTE, *Historia de la Companhia de Jesus en el Peru*. Tomo III, 1964.

VENUTI, Lawrence. *The Translator’s Invisibility*. London: Routledge, 1995.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lisboa: Sá da Costa, 1959.

VILLAS BÔAS, Luciana. *Encontros escritos: semântica histórica do Brasil no século XVI*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2019.

VILLANUEVA, Arturo Ismael Cabrera, et. al. *Quechua para todos*. Almilgraf. Lima, 2018.

VOGLER, Christopher. *The Writer’s Journey: Mythic Structure for Writers*. 3. ed. Studio City: Michael Wiese Productions, 2007.

VOLPATO, Luíza. *Entradas e bandeiras*. 3. ed. São Paulo: Global, 1985.

VILLEGAS, Juan de. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600*. Uruguay: Montevideo Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

WILLIAMS, Raymond. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós, 1983.

WILDE, Guillermo. *Religião e poder no Brasil colonial: o catolicismo no século XVII*. São Paulo: EDUSP, 2009.

WOLF, Eric R. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: EDUSP, 2005.

YBOT LEÓN, Antonio. *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. (Volume I). Barcelona: Salvat, 1954.

ŽUPANOV, Ines G. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.