

NOVOS CAMINHOS PARA A EVANGELIZAÇÃO INDÍGENA: O TERCEIRO CONCÍLIO PROVINCIAL DE LIMA (1582-83) E A SUA PROPOSTA DE EVANGELIZAÇÃO

*New paths for indigenous evangelization: the
Third Provincial Council of Lima (1582-83) and its
proposal for evangelization*

Wilson Carlos da Silva*

Recebido em: 04/02/2025
Aprovado em: 30/09/2025

Resumo: A proposta desse artigo é discutir sobre o modelo de evangelização que foi debatido ao longo do Terceiro Concílio Provincial de Lima, realizado no vice-reino do Peru entre os anos de 1582 e 1583. Conduzida pelo arcebispo Toríbio de Mogrovejo e contando com o apoio da Coroa espanhola, este encontro buscou implementar na região andina o modelo de evangelização proposto pelo Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563 na Europa. Para compreendermos a especificidade da terceira assembleia limense no tocante ao processo de conversão dos nativos americanos, analisaremos primeiramente as assembleias precedentes por meio de dois eixos particulares. Assim seremos capazes de demonstrar como a metodologia do terceiro encontro avançou na formulação de normativas que fariam com que a população nativa se convertesse ao cristianismo definitivamente.

Palavras-chave: Terceiro Concílio de Lima; Evangelização indígena; Vice-reino do Peru.

Abstract: The purpose of this article is to discuss the model of evangelization that was debated during the Third Provincial Council of Lima, held in the viceroyalty of Peru between 1582 and 1583. Led by Archbishop Toríbio de Mogrovejo and supported by the Spanish Crown, this meeting sought to implement in the Andean region the model of evangelization proposed by the

*Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO), com bolsa CAPES. E-mail: wilson91.hist@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9259-2120>.

Council of Trent, held between 1545 and 1563 in Europe. To understand the specificity of the third Lima assembly with regard to the process of conversion of Native Americans, we will first analyze the preceding assemblies through two particular axes. Thus, we will be able to demonstrate how the methodology of the third meeting advanced in the formulation of norms that would cause the native population to convert to Christianity definitively.

Keywords: Third Council of Lima; Indigenous evangelization; Viceroyalty of Peru.

Introdução

O vice-reino do Peru foi uma das unidades administrativas fundadas pelos espanhóis quando se iniciou o processo de colonização do continente americano nas primeiras décadas do século XVI. Em razão do *Patronato*, mecanismo de mútuo apoio entre a Igreja Católica e a Coroa espanhola, os povos que foram encontrados na América deveriam ser subjugados militarmente e, além disso, também deveriam ser convertidos à fé católica. Nos diz o historiador Charles Boxer (2007, p. 99) que por meio das concessões realizadas pelo Sumo Pontífice na esteira do referido dispositivo, os reis espanhóis puderam construir e permitir a construção de igrejas, conventos e ermidas, apresentar à Santa Sé uma lista de candidatos para ocuparem os bispados, arcebispados e abadias, administrar as receitas eclesiásticas e as jurisdições, além de vetar eventuais bulas que fossem promulgadas pelos papas. Dessa forma, os monarcas espanhóis gozaram de um poder sem precedentes que jamais fora visto no continente europeu, o que fez com que esses governantes fossem vistos como verdadeiros “vigários de Cristo” (ELLIOT, 2018, p. 296).

Concordamos com a perspectiva defendida por Francisco Gomes (1997, p. 54), que diz que o *Patronato* era ideal para as duas entidades. Para a Igreja interessava a unidade e identidade diante dos tempos modernos, marcadas nas primeiras décadas do século XVI pela emergência da Reforma Protestante. Já o Estado se beneficiava ao se afirmar como soberano e absolutista. Fica evidente,

portanto, que por meio do *Patronato* os nativos americanos se transformariam em súditos do monarca espanhol e ovelhas do rebanho de Cristo. Em relação à conquista espiritual, com o passar do tempo a Igreja foi buscando formas de avançar com o projeto de evangelização indígena, elaborando métodos para efetivar a conversão da população local. Vale ressaltar que esse processo de evangelização indígena se deu, guardadas as devidas especificidades, tanto na América de tutela espanhola, como na porção sob jurisdição da Coroa portuguesa.

É importante lembrar o momento que era vivenciado pela Europa no tocante à questão religiosa quando se iniciou o processo de conquista do continente americano no decorrer do século XVI. No primeiro quarto do século surgiram movimentos de contestação de inúmeras matérias ligadas à fé católica, o que fez com que a Igreja de Roma perdesse a sua hegemonia em relação à pregação religiosa. A Reforma Protestante, por meio de seus líderes,¹ questionou aspectos no campo doutrinário e moral da Igreja. No campo doutrinário podemos explicitar algumas questões, como as relacionadas às fontes de autoridade da Igreja e o que compunha a sua tradição, a questão dos sacramentos e os seus significados (BELITTO, 2010, p. 139), dentre outros. Já no âmbito moral, de acordo com Fredson Martins (2019, p. 144), se destacavam, por exemplo, questionamentos ligados à conduta do clero, como a lascívia dos eclesiásticos, as práticas de simonia,² os escândalos de corrupção no seio da Igreja, os casos de nepotismo em diversos setores da Cúria Romana, além da legitimidade pontifícia e a má formação teológica dos clérigos. A Reforma Protestante angariou o apoio de diversos reinos que outrora eram fiéis a Roma. Isso fez com que a Igreja desse uma resposta às séries de acusações feitas pelos reformadores, além de tentar reduzir a dispersão de seu rebanho que passou a debandar para outros pastores. Surgiu assim a Contrarreforma, que teve como uma de suas ações a celebração do

¹ Dentre os líderes da Reforma Protestante podemos destacar Martinho Lutero (em regiões hoje correspondentes à Alemanha), Henrique VIII (Inglaterra) e João Calvino (Suíça).

² Podemos entender a simonia como a venda de bens de caráter religioso por parte dos agentes do clero. Podem ainda envolver bens espirituais, sacramentos, cargos, objetos, entre outras coisas.

Concílio de Trento entre os anos de 1545 e 1563. Segundo Marc Vernand (1995, p. 317), a réplica da Igreja aos reformadores foi um tanto quanto tardia, mas buscou oferecer uma definição aos pontos que causavam controvérsias ao dogma católico, reformando as práticas e o espírito da velha Igreja.

Nos interessa saber como a discussão sobre a Reforma Protestante e a Contrarreforma impacta os estudos sobre a igreja no vice-reino do Peru. A partir do Concílio de Trento virou tarefa da Igreja ao redor do mundo lutar contra aqueles que eram considerados inimigos da fé católica. Ora, se o protestantismo era algo específico da Europa, visto que essas ideias ainda não tinham cruzado o oceano, na América o inimigo a ser combatido foi o paganismo, que se expressava em diversas práticas da população autóctone. Esse combate ao paganismo na América antecedeu os acontecimentos da Reforma Protestante e da Contrarreforma, já que existem promulgações papais anteriores que já apontavam para o combate às práticas dos nativos americanos. Em 1508 a bula papal *Universalis Ecclesiae*, promulgada pelo papa Júlio II, exortava ao combate dos ritos considerados falsos:

Nosotros, a fin de que en ella desaparezcan de una vez los falsos y perniciosos ritos y se implante la religión verdadera, a pedido incesante a los citados reyes erigimos para máxima gloria del nombre cristiano una iglesia metropolitana [...], para que los espíritus, inuidos de la nueva fé, comiencen alguna obra piadosa, consistente en la construcción de iglesias o lugares piadosos (UNIVERSALIS ECCLESIAE [1508], 2002, p. 127).³

Isso reforçava a tarefa de conversão da população nativa confiada à Igreja, visto que era preciso vencer os inimigos da Igreja não só na Europa, como também nos novos territórios encontrados. Fosse no velho ou no novo continente, a Igreja Católica pensou em meios de vencer seus inimigos, sendo que no seio de sua tradição milenar estava a celebração de encontros, que ficaram conhecidos como concílios, para refletir sobre os meios de conduzir o rebanho.

³ Convém alertar o leitor que optamos por preservar a grafia no espanhol do século XVI, sem fazer atualizações para a versão contemporânea do idioma.

De acordo com Christopher Belitto (2010, p. 17), os concílios gerais – como foi o caso de Trento – são encontros que na maioria das vezes ao longo da história da Igreja foram convocados pelo papa, nos quais se reuniam os bispos da Igreja (os cardeais), sendo que em alguns casos outros participantes não pertencentes à esfera eclesiástica também se faziam presentes. Esses encontros não possuem uma regularidade para sua convocação; assim, eram convocados à medida em que se via como ação necessária. Para além de temáticas ligadas ao campo da fé, em alguns concílios gerais também foram abordados assuntos de caráter político.

Da definição do concílio geral surgem desdobramentos de aspecto mais local e que dialogam de forma direta com o referido modelo de assembleia. Estamos falando dos concílios provinciais. Estes eram convocados por um arcebispo de uma determinada arquidiocese e contava com a presença dos bispos de outras dioceses ligadas à sua jurisdição. Podiam participar também membros do clero secular e regular. Nesses encontros eram discutidos os meios para a imposição da disciplina eclesiástica sobre aquele rebanho, além de debates relacionados à administração dos sacramentos, tal como outros aspectos que o grupo julgasse necessário, tudo isso com o fim de evangelização e conversão da população. Outro ponto importante que marca os concílios provinciais é que nestes encontros eram pensadas formas de adaptar a legislação dos concílios gerais à realidade local. Ressalta-se que em alguns casos agentes da administração civil-colonial também participaram dessas assembleias, como foi o caso do vice-reino do Peru.

De alcance menor eram os sínodos, encontros que aconteciam no âmbito de determinada diocese, e que era conduzido pelo bispo local, contando com a participação dos sacerdotes ligados àquela autoridade episcopal. De maneira geral, conforme Giuseppe Alberigo (1995, p. 6), é possível dizer que os concílios, fossem eles gerais ou provinciais, através de suas normativas transformavam-se em uma verdadeira legislação social. Essa legislação teria como objetivo regular aspectos determinantes da vida da grei cristã, como questões ligadas à propriedade, procedimentos jurídicos, matrimoniais, dentre outros.

Nota-se, assim, o sentido de unidade que a Igreja buscava por meio dessas assembleias, sendo que esses encontros fariam com que chegasse a todas as ovelhas do grande rebanho cristão o que era esperado dos fiéis e dos sacerdotes, seus deveres e seus direitos. Dessa forma, a legislação dos concílios gerais se imiscuía em todas as realidades graças aos encontros menores que buscavam implantar os decretos, sempre mirando para as demandas locais.

Neste texto apresentaremos uma análise sobre uma das assembleias mais relevantes ocorridas no continente americano ao longo do período colonial. Estamos falando do Terceiro Concílio Provincial de Lima, ocorrido entre os anos de 1582 e 1583 no vice-reino do Peru. Nessa reflexão pretendemos apresentar a conjuntura que antecedeu a realização do encontro, para a partir daí apresentarmos as mudanças que foram discutidas e impulsionadas por meio da terceira assembleia limense, que buscou um novo modelo de evangelização em relação aos encontros precedentes. Conduzida pelo arcebispo Toríbio de Mogrovejo, este encontro empenhou-se em pôr em curso as prerrogativas discutidas pelo Concílio de Trento, levando em consideração o cenário que estava diante dos olhos do clero em atuação na região andina da América do Sul.

O estabelecimento da Igreja andina e os primeiros concílios

O processo de evangelização da região andina se iniciou, assim como a conquista militar, em meados da década de 30 do século XVI, sendo que coube ao clero regular executar a conversão da população nativa. O clero regular pode ser compreendido como as ordens religiosas que existiam na Europa e que vieram para a América, muito em razão dos mecanismos do *Patronato*. Na gênese da catequização das novas terras, foram a mão de obra da Coroa para efetivar tal projeto. Cada ordem possuía sua própria forma de organização, bem como seus estatutos, sendo que dentre as ordens pioneiras a atuarem no Peru podemos destacar os dominicanos, franciscanos e mercedários, por exemplo. Retomando a importância do *Patronato*, Ronald Raminelli (2013, p. 25) observa que os reis

contaram com a participação efetiva da Igreja na conquista da América, visto que essa ação fazia com que a cristandade se expandisse, além de sustentar a presença ideológica da Monarquia. Para mais, Flavia Ximenes (2010, p. 53) ressalta que os reis católicos não tinham recursos suficientes para dominar uma área tão extensa. Na falta de espadas, contaram com o poder da cruz para efetivar a conquista do Novo Mundo. A expansão da fé, portanto, tinha o mesmo peso que a expansão da Coroa. Vale dizer que aqui trataremos o processo de ocidentalização do continente americano e de sua população como sinônimo de cristianização. Nesse sentido, é válido trazermos à baila a reflexão de Serge Gruzinski a respeito da temática. De acordo com o historiador (GRUZINSKI, 2003, p. 335), a ocidentalização designa todo um conjunto de empreendimentos que tiveram como objetivo transformar a natureza, os seres, as sociedades e os imaginários regidos pela monarquia católica. Gruzinski analisa que esse processo se revestiu de estratégias complexas, múltiplas da dominação que ocorreu a partir do século XV. Dentre as manifestações dessa ocidentalização estavam a cristianização, a sujeição da população nativa a uma dominação política ocidental, a urbanização de característica europeia, a propagação do alfabeto latino, da imprensa e do livro e a exploração econômica.

Os dois primeiros concílios provinciais aconteceram entre os anos de 1551-52 e 1568-69, respectivamente. Para o Primeiro Concílio foram convocados e estiveram presentes os bispos das dioceses de Cusco, Quito, Panamá e Popayan, além da arquidiocese anfitriã, Lima. No Segundo Concílio somaram-se ao grupo as dioceses que foram criadas no intervalo entre os dois encontros, a saber, La Plata (Charcas), Paraguai, Santiago de Chile e La Imperial. Tanto o primeiro como o segundo concílio foram conduzidos pelo arcebispo Jerónimo de Loayza. Dominicano de formação, Loayza foi empossado bispo da diocese de Lima em 1543, acompanhando a sua transformação em arquidiocese tempos depois (TUDINI, 2018, p. 900). Foi um prelado que voltou a sua atenção para a questão das línguas nativas durante o seu múnus episcopal, defendendo a ideia de que somente por meio da compreensão das línguas faladas no local a evangelização

daria os frutos almejados (TUDINI, 2018, p. 901-902). É importante realizar um comentário a respeito da ordem de origem do arcebispo Loayza, pois como um dominicano, foi um religioso mendicante com inclinação à conversão por meio da administração do batismo, ideia que também era defendida pelos franciscanos. Essa perspectiva apontou para um caminho que foi adotado pela Igreja andina nas duas primeiras assembleias provinciais.

Ao lançarmos o olhar sobre o período de realização do Primeiro Concílio de Lima, percebemos que este encontro ocorreu durante a celebração do Concílio de Trento. Em razão do *Patronato*, os bispos da América não se fizeram presentes no encontro tridentino. Erika Tánacs em seu texto (2002) argumenta que a administração colonial negou aos religiosos em atuação na América a permissão para participar da assembleia tridentina, pois se fazia imperioso dar seguimento ao projeto evangelizador que havia se iniciado, sendo urgente a supervisão da missão, além da grande distância entre os dois continentes, os perigos aos quais a viagem estava submetida, sem contar a incerteza em relação ao sucesso do encontro.

A Coroa espanhola, com base nas linhas acima, devido às suas divergências com a Santa Sé, buscou se resguardar de uma eventual interferência de Roma em seus negócios, limitando a participação dos religiosos em Trento. Os reis, que eram zelosos defensores de seus privilégios e, notoriamente, não tinham o desejo de abrir mão de suas prerrogativas, não podiam permitir que a Cúria Romana interferisse em seus assuntos internos (TÁNACS, 2002, p. 136).

O Segundo Concílio de Lima aconteceu quinze anos após o encerramento da primeira assembleia. Neste encontro, o Concílio de Trento já havia se encerrado e, mesmo que de forma tímida, a segunda assembleia limense buscou se inspirar em Trento para discutir as suas demandas. Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003, p. 169), contudo, defende a ideia de que a segunda assembleia limense representou, somente de forma aparente, um alinhamento da igreja peruana com a ordem romana, uma vez que a igreja andina permanecia fiel às suas experiências de evangelização. É importante dizer que o monarca espanhol

do período, Felipe II, fazia questão de que os decretos tridentinos fossem postos em prática em suas possessões. A legislação do Concílio de Trento chegou ao vice-reino do Peru no ano de 1565. Segundo Constanza López Lamerain (2011, p. 55), a chegada dos decretos tridentinos representou a difusão de uma renovada normativa para a Igreja universal, e que se mostrava totalmente útil para orientar a jovem igreja em seus desafios missionários. Conforme Juan José Polo Rubio (2001, p. 502), a partir deste momento os concílios limenses buscaram ser fiéis ao espírito tridentino, adaptando sua legislação ao vice-reino do Peru em razão do *Patronato*. As decisões de Trento que foram executadas nos Andes dependiam total e exclusivamente da aprovação do monarca.

Com base na consulta às atas conciliares dos dois encontros, é possível dizer que os pontos centrais de discussão giraram em torno do combate aos costumes nativos que foram condenados pelos religiosos, além da administração dos sacramentos aos naturais. Como dito anteriormente, a Igreja do século XVI buscava pôr fim a tudo aquilo que se opunha aos seus dogmas e à sua doutrina. No caso do continente americano, desde o momento em que os primeiros religiosos desembarcaram no território, foi posto em curso uma ação de erradicação de todos os costumes que os nativos americanos mantinham. Segundo Fernando Torres-Londoño (2005, p. 279), já nos primeiros contatos entre religiosos e indígenas, se iniciou um processo de desqualificação em que os objetos e cultos nativos foram associados à idolatria, ideia que marcou as primeiras décadas de conversão nativa na América espanhola.

A ideia de idolatria, diga-se de passagem, não surgiu a partir da chegada dos agentes do clero na América, pelo contrário, era um pensamento que fazia parte da tradição judaico-cristã. Ronaldo Vainfas (2022, p. 30) argumenta que o conceito de idolatria já estava presente no Antigo Testamento, indicando as impiedades dos gentios que, ao contrário do povo hebreu – o povo eleito –, adoravam estátuas e prestavam cultos a ídolos, isso em decorrência do fato de não terem enxergado aquele que era o único e verdadeiro Deus. Dessa forma, ao ser transplantada para a América, a ideia de idolatria agiu como um filtro na

percepção dos europeus sobre as religiosidades e os costumes dos povos nativos (VAINFAS, 2022, p. 31). Alexandre Varella (2013, p. 31) pontua que as idolatrias podem ser compreendidas como práticas, dentre elas o culto, a cerimônia, a festa aos falsos deuses, ídolos ou outros artefatos e seres, fossem eles astrais ou mundanos.

Varella também argumenta que uma arma utilizada pelos evangelizadores foi incutir a idolatria como pecado da população indígena, uma vez que ela seria uma profunda causa do descontentamento de Deus e fonte de diversos males e calamidades (VARELLA, 2013, p. 269). Nesse sentido, as idolatrias seriam fomentadas ou geradas pelo diabo. Considerando que nas palavras de Estenssoro Fuchs (2003, p. 35) ser idólatra supunha aquele que havia se apartado do conhecimento do verdadeiro Deus ao qual os homens tinham acesso desde os tempos de Adão e Eva, a idolatria foi discutida em vários decretos do Primeiro e do Segundo Concílio de Lima.

É importante dizer que a legislação dos dois primeiros concílios limenses foram formadas por dois blocos de constituições. Um bloco era voltado para a evangelização nativa (*Constituciones de los Naturales*), e outro voltado à evangelização da população espanhola que se encontrava na região andina (*Do que lo toca a los españoles*). Em ambos os encontros houve essa divisão em razão da política das duas repúblicas levada a cabo pela administração colonial. Tal ponto não foi exclusivo do vice-reinado do Peru. A divisão entre República dos Espanhóis e República dos Índios ocorreu em decorrência da promulgação das *Leyes Nuevas*, no ano de 1542. Estas, conforme Raminelli (2013, p. 52) tinham como objetivo retirar dos castelhanos da América o direito de manter em suas famílias as *encomiendas*, mercê concedida pelos conquistadores no processo de colonização das novas terras. Na *encomienda* o conquistador ficava responsável por evangelizar o nativo em troca de sua força de trabalho. Dessa forma, o historiador analisa que os espanhóis retiravam da Coroa a responsabilidade de defender militarmente a região e cuidar do bem-estar material e espiritual dos naturais. Nesse sentido, a Coroa buscou, após contar em um primeiro momento

com o apoio dos conquistadores no trabalho de conversão da população nativa, restringir o convívio dos espanhóis no meio indígena. As duas repúblicas, que fizeram originar os dois blocos de constituições conciliares, portanto, surgiram nesse contexto.

Prosseguindo a discussão sobre o combate aos ídolos, no bloco das constituições voltadas aos naturais, o encontro de 1551-52 deliberou que fossem desfeitos espaços em que o demônio era adorado, pois isso causava grande prejuízo e incentivava ao retorno daqueles que haviam sido cristianizados aos antigos ritos. Assim, os prelados recomendaram que

por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tornarse cristianos [...]. Por tanto, S. S. ap. mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados, y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz⁴ (ACTAS DEL PRIMER CONCILIO [1552], 1951, p. 8).

Novamente nas palavras de Torres-Londoño (2005, p. 290), identificada a idolatria com o diabo pelos missionários, o tratamento não deveria ser outro a não ser a destruição e a proibição. O debate sobre as idolatrias ganhou força entre a celebração dos dois concílios provinciais. Ora, se a discussão foi retomada na assembleia de 1567-68, isso indica que mesmo com as orientações dadas no primeiro encontro, ainda era imanente, nas práticas indígenas, o apego aos ritos e costumes que foram demonizados e combatidos desde os primeiros momentos de evangelização local. Um dos decretos da segunda assembleia enfatizou novamente a destruição dos locais de culto ao demônio, recomendando pôr uma cruz no local indicando o triunfo do cristianismo:

que los adoratorios de los caminos que los yndios llaman apachetas, procuren los sacerdotes cada uno en su distrito quitarlos y deshacerlos del todo, y en esto se les pone precepto y si les pareciere cosa decente, pongan una cruz en su lugar (ACTAS DEL SEGUNDO CONCILIO⁵ [1568], 1951, p. 253).

⁴ *Constitución 3ª- Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias.*

⁵ *Constitutio 99-Quod destruantur adoratoria omnia itinerum.* Convém alertar o leitor que no caso das atas conciliares do Segundo Concílio de Lima, as legislações se apresentaram em latim

Nesse sentido, aqueles que fomentavam a conservação das práticas diabólicas no meio indígena precisavam ser isolados para que o triunfo do catolicismo fosse pleno. Assim sendo, todo o grupo dos *ministros del demonio*, que envolviam “feiticeiros” e “adivinhos”,⁶ dentre outros considerados os perversores dos demais, foram separados. A partir dessa ação, o trabalho de conversão deveria ser feito com esse grupo, provendo aos religiosos o necessário para que abdicassem das práticas pagãs e fossem salvos. Caso mantivessem ligação com a idolatria, deveriam ser encarcerados e punidos conforme orientava o decreto conciliar⁷ (ACTAS DEL SEGUNDO CONCILIO [1568], 1951, p. 254).

Outro ponto que merece destaque no debate sobre as idolatrias na segunda assembleia limense se refere à questão da embriaguez: “que el vizio pestilencial de embriaguez, que es raíz de la infidelidad y de innumerables males, se procure por todas las vías posibles desterrar de la nación destos indios”⁸ (ACTAS DEL SEGUNDO CONCILIO [1568], 1951, p. 254). De acordo com o decreto, a embriaguez levava à infidelidade entre os nativos e era fonte para que outras práticas condenadas pela moral cristã brotassem. É nesse sentido que Varella (2013, p. 262) defende que a embriaguez seria a principal inimiga dos costumes cristãos, pois ela seria a porta para que diversos hábitos considerados errôneos pelos agentes do clero viessem à tona. Além disso, o decreto apresentou procedimentos para erradicar este mal do meio nativo, sendo que o primeiro caminho seria contar com o apoio dos governantes e seus instrumentos de justiça, pois acreditava-se que não haveria uma solidez na fé dos recém-convertidos

e em espanhol. Entretanto, somente a legislação em latim apresenta os títulos de cada constituição. Assim, para a elaboração deste artigo foi consultada e referenciada a legislação em espanhol, sendo que por questões estéticas inserimos nas notas sobre as constituições a sua titulação em latim.

⁶ Vocábulos utilizados pelos religiosos. Cabe dizer que grande parte das denominações com as quais os nativos americanos foram rotulados são provenientes da experiência dos religiosos europeus e de seu universo cultural.

⁷ *Constitutio 107-Quod magistri errorum et superstitionum pope ecclesian asservati examinentur, et reperti reipublicae nocivi asservantur ibi.*

⁸ *Constitutio 108-Quod ebrietates indorum maxima diligentia prohibeantur, propter damna inde provenientia.*

enquanto o vício da embriaguez permanecesse no meio dos naturais. O segundo caminho indicado foi contar com o apoio do clero, sendo que estes deveriam advertir em até três vezes os infratores para depois punir da forma necessária. Percebe-se que a legislação conciliar dialoga com o pano de fundo no qual se desenrola o projeto de ocidentalização do vice-reino do Peru, onde o *Patronato* é nitidamente visível nas orientações que fizeram com que o processo de conversão contasse com o auxílio dos agentes e das instituições seculares.

Associada à embriaguez, algo de intenso combate por parte dos religiosos foi um movimento surgido na região de Huamanga que recebeu o nome de *Taki Onqoy*. Vejamos primeiramente um decreto da segunda assembleia que discutiu sobre a temática relativa ao movimento, os *takies*:

que el abuso común y de tanta superstición que tienen casi todos los indios de sus antepasados de hacer borracheras y taquíes y ofrecer sacrificios en onrra del diablo a tiempos de sembrar y del coger, y en otras coyunturas y tiempo, quando comienzan algún negocio que tienen por importante; todo esto se quite y destierre totalmente, para lo cual sean los indios amonestados por tres veces, y si después todavía delinquieren, sean castigados con rrigor por el diocesano⁹ (ACTAS DEL SEGUNDO CONCILIO [1568], 1951, p.253-254).

De acordo com Estenssoro Fuchs (2003, p. 128), o movimento *Taki Onqoy* tinha como base a crença propagada pelos “predicadores” indígenas de que as *guacas* andavam pelo ar secos e mortos de fome porque os naturais não sacrificavam nada a elas. Fredson Martins (2017, p. 250) analisa que tal movimento defendia o retorno das *guacas*, identificadas e condenadas pelos religiosos. Martins ainda destaca que esse movimento “consistiu em uma forma de resistência e em uma resposta indígena baseada em antigos costumes nativos e que tinha como alicerce os bailes ritualísticos nos quais a dança e o canto se faziam presentes” (MARTINS, 2017, p. 250). Para identificar as manifestações desse movimento no território, eram realizadas visitas pelos agentes do clero, ação que também foi proposta pelo Segundo Concílio.

⁹ *Constitutio 105- In qua indi prohibentur cum poena, ne ipsi celebrent festa consueta superstitiosa.*

Sobre as *guacas* (ou *huacas*), eram por estas que grande parte das idolatrias aconteciam. Argumenta Susane Rodrigues de Oliveira (2012, p. 66) que esses elementos, que compunham o arcabouço mental indígena e que eram tidos como divindades, faziam parte do mundo nativo como constituinte de sua dimensão sacramental, capazes de conectar o cosmo e sustentar sua topologia, ou seja, o espaço e o tempo. Ainda de acordo com Oliveira (2012, p. 64), as *guacas* possuíam uma infinidade de formas e significados, dentre eles antepassados de uma linhagem de heróis/heroínas culturais, elementos da natureza, animais, sepulturas, centros rituais, ‘acidentes’ geográficos, entre outros.

Em relação aos sacramentos, destacamos aqui o batismo, que foi alvo de diversas discussões ao longo dos dois encontros. Vale destacar que esse sacramento era visto como a porta de entrada dos neófitos ao rebanho de Cristo. Os agentes religiosos reunidos no Primeiro Concílio deliberaram sobre a importância do batismo, ao dizer que por meio dele as pessoas se tornavam filhas de Deus e tinham os seus pecados perdoados. O que chama a atenção é que nas duas assembleias limenses foi enfatizado que os que buscavam contrair o batismo deveriam fazê-lo por conta própria. Ao serem informados de que muitos sacerdotes estavam batizando indígenas que já possuíam o conhecimento mínimo sobre as questões da fé cristã sem examinar se buscavam o sacramento por conta própria, os prelados da primeira assembleia decretaram o seguinte:

mandamos a todos los clérigos y demás personas que entienden en la doctrina de los naturales que ninguno baptice a indio ocho años arriba, sin que primero entienda dél si viene de su voluntad, y por amor que tenga a lo que pide y recibe, y lo entienda, según y como dicho es ni baptice ningún niño de infiel antes que llegue a uso de razón, contra la voluntad de sus padres o de las personas que tienen a cargo¹⁰ (ACTAS DEL PRIMERO CONCILIO [1552], 1951, p. 11).

No Segundo Concílio lemos a respeito da questão:

Que a ningún adulto se le dé el bautismo, si no lo pidiere de su voluntad, tampoco de los niños, hijos de infieles, sean bautizados contra la voluntad de sus padres y tutores, mas si el uno de sus

¹⁰ Constitución 7^a-Que ninguno sea bautizado contra su voluntad.

padres lo quisiere podrá baptizarse¹¹ [...]. Que ninguno se baptice por más que diga que desea al baptismo, antes de ser bien instruído y examinado especialmente en la intención con que viene si es según derecho, o si viene fingido¹² (ACTAS DEL SEGUNDO CONCILIO [1568], 1951, p. 244).

| 17

Relembremos que o modelo de evangelização impulsionado no período dos dois concílios provinciais limenses foi aquele defendido pelos franciscanos de que a partir da imposição do batismo às populações estas seriam automaticamente convertidas, abandonando tudo aquilo que lhes afastava da graça e da salvação oferecidas pela Igreja Católica. Segundo Adriano Prosperi (2013, p. 550), na estratégia dos franciscanos a pregação dos batismos em massa deveria levar a uma rápida cristianização do Novo Mundo, acelerando, assim, o cumprimento dos tempos e a concretização da ideia de *unum ovile et unus pastor*.¹³ Contudo, percebeu-se que muitos naturais que buscavam o batismo, após receber o sacramento, permaneceram ligados às suas práticas de outrora. Os religiosos chegaram à conclusão de que o batismo por si só não era o suficiente para definir a identidade cristã, percepção que ficou mais nítida entre as celebrações da segunda e da terceira assembleia limenses.

Neste primeiro momento não foram todos os sacramentos administrados aos naturais. Nota-se no estudo das legislações conciliares que aos naturais somente deveriam ser ministrados os sacramentos do batismo, penitência, confirmação e matrimônio. Evidentemente, dada a sua particularidade, a extrema unção era recomendada quando o fiel, independentemente de sua origem, estava em condições de recebê-la, como quando da iminência de sua morte, por exemplo. Somente após um período de maturidade na fé, os demais sacramentos poderiam ser acessados pelos naturais, conforme esclarece um dos decretos do primeiro encontro. Em relação ao sacramento da ordem, por exemplo, as portas do sacerdócio ficaram fechadas aos naturais por um longo

¹¹ *Constitutio 27-Ut sacramentum baptismi non conferatur nisi volenti, neque parvulus invitis parentibus baptizetur.*

¹² *Constitutio 28-Ut indi christiani moneantur filios suos ad baptismum deferre, et eos occultantes puniantur.*

¹³ Um único rebanho e um único pastor.

tempo. Diversos foram os debates que surgiram no vice-reino do Peru sobre a ordenação de indivíduos de origem indígena e mestiça, sendo que no século XVII a querela persistia. Mesmo com a promulgação de uma bula papal pela Santa Sé em 1576 – a bula *Nuper ad Nos*, de Gregório XIII –, que concedia que indígenas e seus descendentes pudessem ascender ao sacerdócio, na prática esses sujeitos não acessaram as ordens sacras de forma instantânea, mesmo tendo sido identificados sacerdotes de ascendência indígena nas fileiras de ordens regulares, como na Companhia de Jesus, por exemplo. Para mais, analisa Boxer (2007, p. 27-28) que o Segundo Concílio de Lima foi categórico em relação à ordenação de indígenas, enquanto o Terceiro Concílio de Lima deixou subentendido um relaxamento da proibição, salientando que deveriam ser observadas as regras tridentinas para a ordenação de postulantes ao sacerdócio. No entanto, a legislação de Trento não trazia nada que impedisse indivíduos de serem ordenados em razão de sua origem. Anderson Oliveira (2021, p. 117-118) observa que a respeito da ordenação de indivíduos, o Concílio de Trento deliberou na Sessão 23 que a tonsura não fosse concedida àqueles que não eram crismados e que não estavam instruídos na fé, bem como àqueles que não sabiam ler e escrever. Em outras palavras, Trento não estabeleceu cortes por ascendência, mas por formação e instrução nos princípios da fé.

A partir do encerramento e promulgação do Segundo Concílio de Lima, analisa Estenssoro Fuchs (2003, p. 179) que a evangelização passou a ser concebida como um projeto permanente. A natureza dessa ideia nos leva a considerar que se fazia necessária uma vigilância mais estrita dos evangelizadores em relação à população nativa. A Igreja andina ganhará novos rumos no intervalo entre a celebração do Segundo e do Terceiro Concílio. As novidades advindas neste período serão fulcrais para a realidade eclesial do local.

A conjuntura do Terceiro Concílio de Lima e sua proposta de evangelização

No intervalo entre o Segundo Concílio de Lima e a realização da terceira assembleia, o vice-reino do Peru recebeu a chegada de novos agentes religiosos que contribuíram em muito para a igreja local, uma vez que trouxeram consigo novos elementos. Em meados de 1569 chegou à região andina a Companhia de Jesus. Os jesuítas traziam consigo inovações no modelo de evangelização, uma vez que a ordem se originou e foi autorizada a missionar no contexto da Contrarreforma.¹⁴ Conforme Estenssoro Fuchs (2003, p. 186), a ordem, oriunda do mesmo espírito que inspirou a assembleia tridentina, insistia nos aspectos dogmáticos capazes de comunicar a catequese e, também, na administração dos sacramentos. A chegada dos filhos de Inácio inaugurou ou ajudou na elaboração de novos métodos para a obtenção do êxito no projeto evangelizador, além de se colocarem como um contraponto ao sistema de cunho batismal desempenhado pelas outras ordens religiosas que vinham atuando nos Andes desde os primeiros tempos da conquista espiritual.

Desde sua chegada os inacianos agiram como um braço da Coroa em sua ação colonizadora. De acordo com Aliocha Maldavsky (2012, p. 37), a ordem se estabeleceu no Peru sob o controle estreito da Coroa e seguindo de perto os passos do vice-rei Francisco de Toledo, que também havia desembarcado há pouco na região. A chegada dos jesuítas também favoreceu a criação de colégios por todo o vice-reinado. Cinco colégios foram fundados: Lima, Cusco, Arequipa, Potosí e La Paz. Ainda de acordo com a historiadora (MALDAVSKY, 2012, p. 38), várias foram as ações dos jesuítas no Peru, sendo que para além da fundação dos colégios, que visava a formação das elites locais, os inacianos também ministraram aulas de Teologia e Filosofia nas universidades, e executaram o ensino da doutrina cristã e a administração de sacramentos.

Explicita Prosperi (2013, p. 550) que a questão dos colégios tinha origem no fracasso da primeira entusiástica pregação e da metodologia dos batismos em

¹⁴ Fundada por Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus foi autorizada a missionar por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 1540, promulgada pelo papa Paulo III. Nota-se que a bula antecede à própria abertura do Concílio de Trento.

massa que deveria levar a uma rápida cristianização do Novo Mundo. Nesse sentido, a crise desse modelo de conversão deveria levar à gênese de uma ideia diferente e moderna de missão, que foi exercida pela Companhia de Jesus (PROSPERI, 2013, p. 552). A metodologia inaciana gerou uma mudança gradativa na prática evangelizadora do vice-reino do Peru, uma vez que os inacianos partiam da ideia de que a religião era algo que podia ser ensinado, ideia que será parte constituinte do modelo de evangelização pensando a partir da terceira assembleia de Lima. Isso sim, no juízo da ordem, seria capaz de extirpar definitivamente as ligações dos naturais com os ídolos. Nas palavras de Prosperi, “tratava-se, assim, de preencher um vazio de conhecimentos, ou substituir um conhecimento parcial e equivocado pelo verdadeiro” (PROSPERI, 2013, p. 590).

Outra inovação trazida pelos inacianos diz respeito ao constante deslocamento que faziam pelo território. Este modelo de missionação, de acordo com Maldavsky (2012, p. 131-161), recebeu o nome de *missiones volantes*. Estas eram uma manifestação da distinção que os jesuítas buscavam estabelecer entre eles próprios e o clero que já estava fixado no vice-reinado, o que também mostra a ligação com a sua chegada posterior ao continente americano, atuando em um território que já estava preenchido (MALDAVSKY, 2012, p. 153).

Com a morte do arcebispo Loayza em meados de 1575, não foi possível a convocação de uma nova assembleia para o vice-reino. No ano de 1581 desembarcou na região andina o segundo arcebispo da arquidiocese de Lima, Toríbio de Mogrovejo, que havia sido nomeado para o cargo dois anos antes. Mogrovejo chegava em Lima incumbido de convocar uma nova assembleia que fosse capaz de efetivar a evangelização na região, uma vez que ainda havia alguns obstáculos à conversão dos naturais. Toríbio de Mogrovejo foi formado nas Universidades de Valladolid e Salamanca, tendo trabalhado, antes de ser nomeado arcebispo de Lima pelo rei, na Inquisição de Granada (BARNADAS, 2018, p. 537). Ele foi um religioso que estava totalmente imerso nas diretrizes tridentinas.

No vice-reino do Peru, o novo arcebispo foi responsável pela realização de três concílios,¹⁵ além de ter convocado diversos sínodos durante seu múnus episcopal. Sebastián Terráneo (2019, p. 44) afirma que o múnus de Mogrovejo constituiu o arco temporal em que se assentou de modo definitivo a Igreja no Peru. Além disso, Mario Grignani (2019, p. 35) analisa que o arcebispo foi um pastor e jurista que, no decorrer dos vinte e cinco anos em que ficou à frente da arquidiocese de Lima, ditou as normativas que julgou mais adequadas e realistas para a sua ação episcopal. Mogrovejo sempre visou a evangelização e aplicação da reforma eclesiástica tridentina em toda a jurisdição da arquidiocese de Lima.

Tanto a Companhia de Jesus como o arcebispo Mogrovejo tinham em sua formação elementos do pensamento teológico que ficou conhecido como a Escolástica Barroca. Segundo Evangelista Villanova (1989, p. 598), essa corrente originada do cenário contrarreformista integrou aos pontos que já lhe formavam, como o gosto pela especulação metafísica e a síntese sistemática, os problemas da época. Dito de outra forma, a Escolástica Barroca se atentou ao cenário que fora descortinado pela Expansão Marítima e o impacto que este evento desencadeou sobre as questões religiosas. Vale salientar que um dos espaços de maior divulgação das ideias dessa corrente foi a Escola de Salamanca, um dos locais de formação de Mogrovejo, que teve como um dos maiores expoentes o dominicano Francisco de Vitória (1492-1546). Nos diz Villanova (1989, p. 598) que Vitória concentrou a reflexão nos novos problemas do período, bem como aqueles que envolviam a questão das conquistas coloniais, a guerra e o direito internacional. Nesse sentido, Rafael Ruiz (2002, p. 93) observa que o surgimento do Novo Mundo e a sua consequente conquista trouxe consigo o questionamento de tudo o que até aquele momento nunca havia sido aventado, como a relatividade ou imutabilidade da moral, a legitimidade do poder, a divindade do rei, além da universalidade do poder exercido pelo Sumo Pontífice.

¹⁵ O Terceiro Concílio de Lima (1582-83), o Quarto Concílio de Lima (1591) e o Quinto Concílio de Lima (1601).

Com efeito, a Escolástica Barroca por meio de seus pensadores foi confrontada com a questão de como a ética do continente europeu, de caráter cristão, poderia ser considerada como universalmente válida diante do continente americano, de caráter não cristão (HONNEFELDER, 2010, p. 333). Nessa lógica, uma das reflexões de Francisco de Vitória neste novo contexto girou em torno da liberdade dos nativos americanos. Na perspectiva de Vitória, os naturais, por fazerem uso da razão, eram livres e possuíam suas próprias vontades, o que lhes permitia fazer escolhas. Mesmo sendo considerados bárbaros por alguns, isso em nada reduzia a sua condição de homens livres (RUIZ, 2002, p. 82). Em razão dessa liberdade natural dos nativos americanos, Ruiz ainda pontua (2002, p. 91) que estes não poderiam ser forçados a aceitar nem o poder papal nem o secular, o que só poderia ocorrer caso a população nativa se submetesse a tais poderes de forma voluntária e com o consentimento da maioria do grupo.

Quentin Skinner (1996) defende que todo organismo político se origina por meio de um ato de consentimento, lugar-comum escolástico. Em outras palavras, os princípios de Vitória apontavam para essa liberdade natural nativa, decorrente das leituras de São Tomás de Aquino, em que a conquista e o domínio sobre os naturais deveriam se dar somente de forma pacífica, pela persuasão, levando em consideração as concessões da população indígena. É nesse sentido que a legislação conciliar da terceira assembleia foi elaborada. Este pensamento foi o pano de fundo sob o qual se assentou o modelo de evangelização do vice-reino do Peru a partir de 1583, quando o Terceiro Concílio se encerrou. Dito de outra forma, a evangelização se revestiu de um caráter paternalista. Assim, muito da legislação da terceira assembleia de Lima leva em consideração esse aspecto quando se debruça, por exemplo, na forma de correção que na maioria das vezes não se pautará somente em punições corporais, mas também, dependendo do caso, à educação da alma. Outro ponto diz respeito ao disciplinamento a partir do exemplo, visto que graças às discussões tridentinas, o clero passou a ser visto

como referencial para todo o rebanho. Dessa forma, a boa conduta dos clérigos diante do povo inspiraria à conversão e a uma mudança de vida.

23 | No que tange a evangelização por meio da persuasão, Prosperi (1995, p. 150) afirma que essa metodologia se pautava no emprego de meios pacíficos, que passavam pela criação de uma relação didática, de ensinamento, de afirmação da superioridade do saber de cada um. Nesse sentido, esse modelo de ação missionária criou uma pedagogia que deu a característica de modernidade, utilizando a estratégia do conhecimento do outro para intervir sobre ele. Ressalta-se ainda que essa ideia era assumida tanto pelos jesuítas como pelo novo bispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo. Personagens de influência de extrema relevância para o cenário religioso do vice-reino do Peru a partir da segunda metade do século XVI, muitas das decisões e diretrizes adotadas estarão ancoradas neste modelo evangelizador defendido por ambos.

Era desejo também da Coroa que se realizasse um novo concílio no local. Em correspondência enviada a Mogrovejo, o rei espanhol do período, Felipe II, pedia para que os sufragâneos fossem reunidos para o encontro, com o objetivo de tratar do *buen gobierno* espiritual da região e das almas dos indígenas. No fim da correspondência, o pedido do monarca ao arcebispo ganhou mais intensidade:

os ruego y encargo que juntandoos para ello con el nuestro Virrey de esas prouincias ambos escribais y pesuadais a los dichos obispos para que con mucha breuedad se junten embiandoles las cartas nuestras que en esta conformidad mandamos embiar al dicho nuestro Virrey (REAL CEDULA [1580], 1952, p. 175).

Nota-se a intenção do rei em fortalecer os laços do *Patronato* por meio do envio da missiva, onde fica claro que a realização do concílio era vital às duas esferas que conduziam a colonização do vice-reino do Peru.

Eis que o Terceiro Concílio de Lima é convocado para o ano de 1582. Dentre as dioceses que se fizeram presentes no encontro e as que se ausentaram, ao todo foram citadas nove para participar junto à arquidiocese de Lima: Quito, Cusco, La Imperial (Chile), Charcas, Tucumán, Santiago de Chile, La Plata (Paraguai), Nicarágua e Panamá. O Terceiro Concílio de Lima, diferente de seus

precedentes, apresentou uma novidade em relação à sua organização. Enquanto nas duas primeiras assembleias havia dois blocos de constituições, como foi discutido anteriormente, na terceira assembleia os decretos foram dispostos por meio de sessões, ou ações. O encontro foi composto por cinco sessões. A organização dos decretos do Terceiro Concílio seguiu a disposição na qual foram formuladas as diretrizes do Concílio de Trento. A adoção dessa formulação não dizia respeito somente a uma questão de estilo, mas pautava-se na concepção de uma forma de evangelização que passou a estar associada juridicamente à ideia de “conversão pacífica”, defendida por Francisco de Vitória e incorporada pela igreja andina.

Lembrando que nossa argumentação se dá no objetivo de apontar os avanços da terceira assembleia em relação às anteriores, destacaremos aqui pautas específicas do encontro, não esgotando a totalidade de suas discussões. A Segunda Sessão do encontro se debruçou sobre a evangelização indígena, sendo que um de seus pontos¹⁶ abordou a respeito da instrução daqueles que ainda eram considerados ignorantes na fé da igreja, elemento que não podia ser deixado de lado pelos religiosos.

Algo que ganhou mais espaço para discussão no encontro de 1582-83 foi o sacramento da eucaristia. Debates acerca do acesso dos nativos americanos a este sacramento se intensificaram no período entre o segundo e o terceiro concílio, isso muito em razão da inserção dos filhos de Inácio no cotidiano do vice-reinado. Com os jesuítas a eucaristia e a confissão foram encaradas como fundamentais na vida religiosa almejada para o novo rebanho. O carisma da Companhia de Jesus esteve estreitamente ligado a esses dois sacramentos, em consonância com o espírito pós-tridentino (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 208). Estenssoro Fuchs também destaca a intensidade do debate sobre a eucaristia, que levou em consideração a legitimidade da comunhão aos indígenas e a sua capacidade para receber o corpo de Deus. Para mais, o autor enfatiza que a explicação ideológica

¹⁶Acción II, Cap. V- *Que los curas instruyan la gente ruda.*

adotada por aqueles que defendiam o acesso dos naturais ao sacramento tomou contornos legendários, valendo-se de uma anedota do papa Clemente VII que defendia que os indígenas só seriam verdadeiros cristãos quando comungassem (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 229-230).

Vale ressaltar que a implementação dessa mudança foi sendo realizada de forma paulatina. No vigésimo capítulo¹⁷ (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 331), a assembleia analisou que se até aquele momento grande parte dos neófitos não tinham sido admitidos a receber este sacramento, a culpa era de sua pouca fé e à corrupção de seus costumes – eivados de idolatria –, visto que para receber o Corpo de Cristo, a fé deveria estar consolidada. Reside, portanto, na eucaristia, uma das mudanças do Terceiro Concílio, que a eleva à posição de mote sacramental, diferente das assembleias precedentes que partiam do batismo para a conversão nativa.

O batismo, mesmo perdendo a sua importância de outrora, foi discutido no encontro. Prosperi (2013, p. 587) apresenta um paralelo da questão da conversão pelo batismo em relação à Europa: diferente do continente americano, no Velho Continente o batismo em massa não foi uma metodologia de tanta ênfase como nas novas terras; isso em muito se deveu à maior resistência encontrada na Península Ibérica. Contudo, no seio da comunidade cristã o batismo era aceito por todos, mas ele por si só não era suficiente para definir a identidade cristã, percepção que foi enxergada, no caso andino, entre os encontros de 1567-68 e 1582-83.

No que tange à ocidentalização indígena, os prelados refletiram sobre a reforma dos costumes indígenas, ainda muito marcado pelas manifestações da idolatria que persistia no meio nativo. Assim, nos últimos decretos da Segunda Sessão, o encontro discutiu sobre como proceder com os *ministros del diablo*, que persistiam na preservação das crenças condenadas pelos agentes do clero. Nesse sentido, o concílio deliberou que tais agentes fossem isolados dos demais,

¹⁷Acción II, Cap. XX- De la comunión por pascua de resurection.

evitando que outros também não fossem atraídos pelos erros desse grupo desviante. Essa tarefa de isolamento deveria ser conduzida pelos párocos dos nativos – os *curas* –, de forma a apoiar a obra evangelizadora, considerada santa pelos prelados¹⁸ (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 340).

Na terceira assembleia foi aventado que a conduta do clero contribuiria para a erradicação das idolatrias. Assim, a Terceira Sessão merece aqui algumas reflexões, uma vez que o exemplo dado pelos sacerdotes, pensava os prelados reunidos no encontro, seria uma forma de alterar os costumes nativos. Já que os religiosos deveriam ser vistos como modelo para o seu rebanho, a assembleia proibiu o clero de realizar qualquer tipo de negócio com os indígenas. Enveredar por esse caminho faria com que os religiosos estivessem servindo a Deus e ao dinheiro¹⁹ (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 345). Algumas práticas que compunham o universo da idolatria foram enfatizadas em um dos decretos conciliares, como podemos ver a seguir:

establecido por los summos pontifices y sacros concilios cerca de la vida y honestidad y traje y sciencia que han de tener los clerigos, y también de huir y evitar demasía de regalos y comidas, danzas, juegos, passatiempos, y qualesquier otros peccados; y también del apartarse de tractos y negocios seglares²⁰ (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 350).

O Terceiro Concílio, através dos decretos da terceira ação, ofereceu uma padronização na conduta em vários campos, tanto na esfera religiosa, como na secular. Por meio da cultura religiosa os hábitos dos indivíduos seriam moldados, olhando de forma intensa para a censura a algumas práticas que atingiam civis e religiosos em suas formas de proceder antes, durante e após momentos de culto a Deus. Grande parte das discussões, como é perceptível notar ao consultar as atas conciliares do encontro, tomaram como base o Segundo Concílio, buscando, ainda, observá-las à luz de Trento para avançar em alguns debates.

¹⁸Acción II, Cap. XLII- *Que los yndios hechiceros sean apartados de los demás.*

¹⁹Acción III, Cap. V- *La pena en que incurren los curas de yndios que contractan o grangean.*

²⁰Acción III, Cap. XV- *De reformation de los clérigos em comun.*

Vale destacar que uma das formas de erradicar as manifestações pagãs nos espaços nativos foi o uso das visitações. Além da identificação das práticas idolátricas, nas visitações também aconteciam a prática da confissão e a administração dos demais sacramentos. Sobre os castigos aos infratores, a assembleia recomendou os castigos físicos aos nativos que praticavam superstições, os delitos de apostasia, idolatria e que blasfemavam contra alguns sacramentos²¹ (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 364-365). Aqui esse tipo de castigo foi adotado em detrimento dos castigos espirituais. De acordo com os religiosos, os castigos espirituais só seriam eficazes para aqueles que fossem capazes de enxergar com os olhos da alma e os que conseguiam compreender e valorizar tanto os bens como os males espirituais. Para aqueles que ainda só enxergavam com os olhos exteriores, este tipo de castigo seria pouco proveitoso e poderia inclusive acarretar em danos ao infrator. A esses naturais deveria ser empregada as penas exteriores e corporais com o objetivo de conservar a obediência e o respeito aos mandamentos da Igreja (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 364). Os castigos físicos nesse caso seriam utilizados no sentido exemplar e pedagógico. Vale explicitar aqui o decreto conciliar:

los Juezes eclesiásticos pueden e deven corregir y castigar a los yndios por aquellas culpas y delictos que pertenescen al fuero de la yglesia como son los delictos tan graves de ydolatría o Apostasía o cerimonias y supersticiones de ynfieles, y también qualesquier sacrilegios cometidos contra el del baptismo y matrimonio y los demás sacramentos, y otras culpas, que aunque no son tan graves es necesario conrregirlas como es de dexar de venir a missa o a la doctrina por negligencia o vicio y también borracheras y amancebamientos, que son vicios tan usados y tan prejudiciales (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 364-365).

Por mais que a assembleia orientasse a ação por esse meio, era importante que os juízes eclesiásticos punissem mais com o papel de pai do que com qualquer

²¹Acción IV, Cap. VII- *Que los delictos de yndios que pertenescen al fuero de la Yglesia se han de castigar más con pena corporal que no con pena espiritual.*

outro rigor, o que nos revela, dessa forma, a característica salmantina do paternalismo presente na assembleia por meio desta recomendação.

| 28 No que tange à implementação da legislação da terceira assembleia limense, vale chamar a atenção para como foi pensada em semear essas prerrogativas no coração da população nativa. Uma forma adotada pelo clero andino para isso foi o uso dos catecismos, sendo que em um capítulo do Terceiro Concílio foi refletido sobre a questão. Lê-se no terceiro capítulo da Segunda Sessão²² o seguinte:

Manda pues el Santo Synodo á todos los curas de yndios en virtud de santa obediencia y so pena de excomuni3n que tengan y usen de este cathecismo, que con su autoridad se publica, dexados todos los dem3s, y conforme á el trabajen de instruir las almas que est3n a su cargo, y porque para el bien y utilidad de los indios importa mucho que no solo en la substancia y sentencia haya conformidad sino tambi3n en el mismo lenguaje y palabras. (ACTAS DEL TERCERO CONCILIO [1583], 1951, p. 323).

O *Tercero Cathecismo* foi o material fruto do Terceiro Concílio de Lima. Este documento foi capaz de unificar as discuss3es da assembleia, pensando em formas de fazer com que as decis3es chegassem àqueles que eram o alvo dessas prerrogativas. Com o catecismo os religiosos vislumbravam um fim às idolatrias e a todas as manifesta3es pagãs ainda presentes no território, já que em um dos seus serm3es o foco foi exatamente o combate às práticas idolátricas. O *Tercero Cathecismo*, diferente dos outros que já haviam sido produzidos, trazia a novidade de ser elaborado nos idiomas da população autóctone do vice-reinado peruano, a saber, o qu3chua e o aymará, isto porque a quest3o linguística também foi um dos entraves ao processo de evangeliza33o dos naturais. Fredson Martins (2019, p. 169) analisa que as provis3es conciliares de Lima foram capazes de compreender os desafios existentes na evangeliza33o do Novo Mundo. Nesse sentido, “uma das ferramentas para lidar com a particularidade da diversidade populacional da Am3rica foi a elabora33o de catecismos em línguas indígenas, capazes de adaptar a salvífica mensagem cristã de acordo com a clientela pastoral

²²Acci3n II, Cap. III- Del cathecismo que se a de usar y de su traducci3n.

que lhes era apresentada” (MARTINS, 2019, p. 169). Neste material também se nota elementos do modelo de evangelização adotado pela igreja andina a partir de 1583, como a linguagem da persuasão, sem contar que a sua elaboração contou com a participação de sacerdotes da Companhia de Jesus. Portanto, o *Tercero Cathecismo* foi um dos instrumentos utilizados pelo clero peruano para aplicar o modelo de evangelização proposto para a região, com a finalidade de triunfar definitivamente sobre o paganismo, buscando conservar a população indígena no catolicismo, uma vez que a mesma seria afastada de tudo aquilo que lhe impedia de acessar a graça divina, por meio de orientações de cunho cristão, agora ensinadas em sua própria língua (DA SILVA, 2022, p. 377).

O Terceiro Concílio Provincial de Lima em sua totalidade foi composto por cento e dezoito decretos distribuídos em cinco sessões. Assim como no Segundo Concílio, porém de forma mais acentuada, o encontro de 1582-83 também teve suas bases em Trento e, de acordo com López Lamerain (2011, p. 52), tem sido considerado uma das assembleias mais relevantes para a Igreja da América meridional, pois promoveu um avanço na organização eclesiástica, além de propor disposições bem diretas que formavam um *corpus* legislativo com a função de reger a vida espiritual do vice-reino, como se nota. Buscou-se uma concretização da reforma do clero, que como consequência reorientaria a conduta do rebanho, além de aprofundar questões das assembleias anteriores e a adaptação à realidade colonial de prerrogativas tridentinas.

Com o encontro de 1582-83, portanto, o método tridentino se fixou na região andina de forma mais profunda. Tal encontro inseriu-se no que ficou conhecido como modelo de missão moderna, específica do período da Contrarreforma, em que a Igreja, conforme Prosperi (2013, p. 554), procurou intensificar seus traços universalistas e tomar para si a condução da conquista espiritual. Esse modelo de missão teve como foco a conversão dos corações, partindo da ideia de que havia um vazio de conhecimentos que precisava ser preenchido e, em alguns casos, substituído. Situa-se também aí o novo modelo de evangelização desenvolvido no Terceiro Concílio de Lima. Este modelo é

considerado novo por partir do pressuposto que já argumentamos no decorrer deste artigo, de que a religião pode ser ensinada por meio de diversos métodos.

| 30 **Conclusão**

Nesse texto buscamos discutir como o Terceiro Concílio de Lima avançou em discussões referentes à conversão nativa a partir de dois eixos, a saber, a administração dos sacramentos e o combate às idolatrias. Assim, vimos como se iniciou a discussão da conversão dos naturais nos encontros realizados entre 1551-52 e 1567-68. Após a celebração das duas primeiras assembleias provinciais percebeu-se que os indígenas continuavam ligados ao passado que os membros do clero tentavam erradicar de seu meio.

O Terceiro Concílio Provincial de Lima representou um momento de virada no quadro evangelizador do vice-reinado do Peru. A partir daquele momento, o projeto de ocidentalização levado a cabo na região andina incorporou novos elementos e novas perspectivas que se somaram às já existentes na primeira metade do século XVI. Ganham destaque os ideais que se embasavam na Escolástica Barroca – preconizados pelo arcebispo Mogrovejo – associados à chegada dos filhos de Inácio de Loyola na década de 1560.

No que tange à administração dos sacramentos, nota-se que a ênfase saiu do sacramento do batismo e foi orientada no sentido da confissão e da eucaristia, sendo que a primeira em muito favorecia o controle da consciência dos fiéis, algo que também marcou a Igreja da Contrarreforma. Prosperi (2013, p. 645) diz que o pecado era uma doença a ser curada e a confissão e a eucaristia eram os instrumentos integradores da sociedade. Sobre o combate às idolatrias nativas, o Terceiro Concílio avançou sobre as discussões dos encontros precedentes defendendo a ideia de que a reforma do clero atingiria o rebanho, de forma que os costumes poderiam ser alterados ao tomar o clero como referenciais a serem imitados.

Fredson Martins (2019, p. 162) ressalta que o Terceiro Concílio de Lima primou pelo desenvolvimento de normas e materiais específicos para o trato com as populações nativas no Novo Mundo. Não se devia mais desconsiderar a enorme extensão territorial e a diversidade linguística e cultural do local. Daí surge outra inovação da assembleia, que foi a busca pela capacitação do clero para conseguir evangelizar na língua dos naturais, uma vez que a questão da língua também era um entrave ao processo de conversão. A tentativa de acabar com o referido entrave se deu a partir da elaboração do *Tercero Cathecismo*, instrumento originado no seio da terceira assembleia limense, e que buscou apresentar aos naturais os elementos da fé católica em seu próprio idioma. Este ponto reforça e reafirma a ideia na qual se pautava a evangelização do período aqui analisado, pensando a fé como algo capaz de ser ensinado.

Por fim, ressalta-se que a ideia era fazer dos nativos americanos membros da Igreja fundada por Cristo e súditos do rei espanhol devido às prerrogativas do *Patronato*. Dessa forma, os concílios provinciais não deixaram de ser tentativas de inserir o novo rebanho nos quadros culturais do Antigo Regime. Essa inserção alçava os naturais à condição de vassallos de segunda grandeza do monarca. O Terceiro Concílio pode ser compreendido como um farol condutor da evangelização do vice-reino do Peru, visto que a legislação dos concílios precedentes se baseou em sua normativa, reafirmando ou avançando algumas discussões. Os decretos do Terceiro Concílio também foram um modelo que articulou as prerrogativas do *Patronato* visando uma ocidentalização plena da população nativa com base no contexto religioso do período.

Fontes e Bibliografia

Fontes

REL CEDULA de ruego y encargo al Arzobispo Metropolitano de la ciudad de Los Reyes, que juntándose con el Virrey escriba a los Obispos sufragáneos para que sin excusa alguna asistan al Concilio provincial a que serán convocados. Badajoz, 19 de Septiembre de 1580. In: VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilio Limenses (1551-1772)*. Tomo II, Lima: Tipografía Peruana, 1952, p. 174-175.

UNIVERSALIS ECCLESIAE de Julio II (1503-1513), Concede a los reyes de España explícitamente el derecho del patronazgo sobre la Iglesia en las tierras americanas conquistadas. Roma, 28/07/1508. In: SUESS, Paulo (Org.). *La conquista espiritual de la América Española*. 200 Documentos. Siglos XVI. Quito: Abya-Yala, 2002, p. 127.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I, Lima: Tipografía Peruana, 1952.

Bibliografia

ALBERIGO, Giuseppe. Prefácio. Os concílios ecumênicos na história. In: ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995, p. 5-12.

BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018, p. 521- 552.

BELITTO, Christopher M. *História dos 21 Concílios da Igreja*. De Niceia ao Vaticano II. 2ª ed. Trad. Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DA SILVA, Wilson Carlos. O *Tercero Cathecismo* como instrumento de ocidentalização indígena no vice-reino do Peru. In: *Anais do Encontro da Pós-Graduação em História da UFRPE: Em defesa da história: 15 anos do PGH*. Recife: Editora da UFRPE, 2022, p. 369-378.

ELLIOT, John H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018, p. 283-338.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva Agüero, 2003.

GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 33-60.

GRIGNANI, Mario L. La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla Consueta* y los sínodos diocesanos. In: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (Eds.). *Normatividades e instituições eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 19-42.

GRUZINSKI, Serge. “O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n.49, p. 321-342, 2003.

HONNEFELDER, Ludger. “A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a Segunda Escolástica”. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza. “El III Concilio de Lima y la Conformación de una Normativa Evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú”. *Revista Intus-Legere Historia*, Viña del Mar, v. 5, n. 2, p. 51-68, 2011.

MALDAVSKY, Aliocha. *Vocaciones inciertas*. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

MARTINS, Fredson Pedro. “Repressão e resistência nos Andes coloniais: o movimento Taki Onqoy”. *Métis: História & Cultura*, Caxias do Sul, v. 16, p. 245-274, 2017.

MARTINS, Fredson Pedro. “Uma Igreja, dois mundos: análise das diretrizes conciliares apresentadas em Trento e em Lima. (séc. XVI)”. *Revista eletrônica da ANPHLAC*, São Paulo, v. 2, p.142-172, 2019.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Ordenações ao clero secular de descendentes de escravos e libertos e políticas episcopais no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745). In: STECKEL, Edvino Alexandre; LIMA, Luís Corrêa; VENEU, Marcos Guedes (orgs.). *Rio 456 anos: a Igreja na história da cidade*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-RIO, v. 1, p. 111-135, 2021.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Gênero, religião e alteridade no cenário da conquista hispânica no Tawantinsuyo. In: OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Por uma História do Possível: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012, p. 57-88.

| 34

POLO RUBIO, Juan José. “La figura del obispo en los Concilios Limenses”. *Hispania Sacra*, Madrid, v. 53, n. 108, p. 491-502, 2001.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem Barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 143-172.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América Espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

RUIZ, Rafael. As soluções de Vitoria para os problemas da Conquista. In: RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002, p. 73-95.

SKINNER, Quentin. O ressurgimento do tomismo. In: SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 414-449.

TÁNACS, Erika. “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”. *Fronteras de la Historia*, Bogotá, n. 7, p. 117-140, 2002.

TERRÁNEO, Sebastián. Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo. In: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (Eds.). *Normatividades e instituições eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XV- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 43-68.

TORRES- LONDOÑO, Fernando. “Conquista e Cultura Material na Nova Espanha no século XVI”. *Proj. História (PUCSP)*, São Paulo, n. 31, p. 277-293, 2005.

TUDINI, Flavia. El arzobispo Jerónimo de Loayza (1543-1575), entre el gobierno temporal y el gobierno espiritual. In: PÉREZ SAMPER, María Ángeles; BETRÁN MOYA, José Luis (Eds.). *Nuevas perspectivas de investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2018, p. 898-908.

VAINFAS, Ronaldo. Idolatrias e colonialismo. In: VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 25-46.

VARELLA, Alexandre C. *A embriaguez na Conquista da América: medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013.

VERNAND, Marc. O Concílio Lateranense e o Tridentino. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995, p. 317-364.

VILANOVA, Evangelista. Los inicios de la Escolástica Barroca. In: VILANOVA, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana, Tomo Segundo: Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*. Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 596-644.

XIMENES, Flavia Silva Barros. “*Usar Bien de su Jurisdicción y Defenderla*”: Os Bispos e a Política Real na América Hispânica nos séculos XVII e XVIII (Dissertação de Mestrado). Niterói, UFF, 2010, 139 fls.