

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 48, n. 1, p. 4-26, janeiro-junho 2018

 <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2018.1.31705>

EVANGELIZAÇÃO

Missão cristã e aquisição da fé – Notas sobre o método evangélico-realista de José de Acosta

Christian Mission and Acquisition of Faith – Notes on the Evangelical-Realistic Method by José de Acosta

Roberto Hofmeister Pich*

RESUMO

Conquista de terras, processo de colonização, modelo de cristandade e missão cristã de propagação da fé são temas permanentemente conectados na história da América Latina no período colonial. Em particular, e com todas as suas contradições, esse foi um período chave de realização de missões e reflexão teológica sobre a tarefa missionária e evangelizadora da Igreja. Nesse contexto, a obra *De procuranda indorum salute* do jesuíta José de Acosta (1540-1600) ocupa um papel central. Após uma breve apresentação do autor e da sua obra e uma síntese das suas teses sobre a missão cristã e a propagação da fé no “Novo Mundo”, enfoco um aspecto diferente do pensamento de Acosta, a saber, a sua visão de princípios e métodos para que os indígenas “infiéis” adotem a nova fé. Com notável inteligência, Acosta esboça elementos de uma teoria da aquisição da fé religiosa ou de um conjunto de crenças e atitudes religiosas. Isso só é possível em se pressupondo algum entendimento do que é a religião em uma cultura alheia e por meio de passos estratégicos que indiquem que a nova fé efetivamente deu forma à mente dos envolvidos ou, em outras palavras, extirpou deles a idolatria.

Palavras-chave: José de Acosta. Missão. Evangelização. Aquisição da fé. Religião. Idolatria.

ABSTRACT

Conquest of lands, process of colonization, model of Christendom and Christian mission of faith propagation are themes permanently connected in the history of Latin America in the colonial period. In particular, and with all its contradictions, that was a key period of realization of missions and theological reflection on the missionary and evangelizing task of the Church. In this context, the work *De procuranda indorum salute* by the Jesuit José de Acosta (1540-1600) plays a central role. After a short presentation of the author and his work and a synthesis of his theses on Christian mission and on the propagation of faith in the “New World”, I focus on a different aspect of Acosta’s thought, namely, his view on principles and methods for bringing the “unfaithful” indigenous people to the adoption of the new faith. With remarkable ingenuity, Acosta outlines elements of a theory of the acquisition of religious faith or a set of religious beliefs and attitudes. This is only possible by presupposing some understanding of what is a religion in a foreign culture and through strategic steps that indicate that the new faith has effectively given form to the mind of those involved or, in other words, has extirpated idolatry from them.

Keywords: José de Acosta. Mission. Evangelization. Acquisition of faith. Religion. Idolatry.

* Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn. Professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos programas de pós-graduação em Filosofia e Teologia. Coordenador do Projeto *Scholastica colonialis*, recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina. <roberto.pich@pucrs.br>.



INTRODUÇÃO

A América Latina do período colonial foi um contexto histórico chave da realização de missões cristãs e da reflexão teológica sobre a tarefa missionária e evangelizadora da Igreja¹. Com efeito, para o olhar crítico contemporâneo, as missões de propagação da fé e as sínteses teológicas em questão estão, sem dúvida, envoltas em contradições inúmeras e que lançam permanentes (e densas) sombras de dúvida sobre quaisquer dos seus méritos – como, por exemplo, a legitimação da conquista de terras, o processo incrivelmente violento de conquista e colonização e a adoção, por longos séculos, do modelo de cristandade, em que expansão política e avanço econômico se misturaram à cristianização (e vice-versa). Justamente nesse contexto, a obra *De procuranda indorum salute* do teólogo jesuíta José de Acosta (1540-1600) ocupa um papel central. Revisita-la, sem negar as sombras de desconfiança, mas concedendo a dúvida em favor das suas luzes, pode ter como efeito a talvez surpreendente percepção da inteligência de Acosta com respeito aos princípios e aos métodos da missão cristã² – que, se sólidos e genuínos, não apenas, e nem mesmo principalmente, conseguem atravessar o tempo, mas, sobretudo, alimentam um confronto de ideias em que tanto a assimilação quanto a crítica são lados vitoriosos. Assim, após (1) uma breve apresentação do autor e da sua obra e (2) uma síntese das suas teses sobre a missão cristã e dos temas centrais das suas ponderações sobre a propagação da fé no “Novo Mundo”, enfoco um aspecto diferente do pensamento de Acosta, a saber, (3) a sua visão de princípios e métodos para que os indígenas “infieis” adotem a nova fé. Acosta, com notável argúcia, esboça elementos de uma teoria da aquisição da fé religiosa ou de um conjunto de crenças e atitudes religiosas. Isso só é possível em se pressupondo (4) algum entendimento do que é a religião em uma cultura alheia e por meio de passos estratégicos que indiquem que a nova fé efetivamente deu forma à mente dos envolvidos ou, em outras palavras, extirpou deles a idolatria. Rejeições à parte, a abordagem de Acosta, se voltada para os dias de hoje, parece instigante para se pensar sobre razões e meios pelos quais a fé cristã seria adotada por pessoas para as quais ela se tornou estranha (Considerações finais).

1 JOSÉ DE ACOSTA E *DE PROCURANDA INDORUM SALUTE*

José de Acosta nasceu em Medina del Campo (Valladolid), em 1540, e faleceu em Salamanca, em 1600. A sua formação em filosofia e teologia ocorreu precipuamente na Universidade de Alcalá (Espanha), de 1559 a 1567, onde foi influenciado, de toda maneira, pelo pensamento dos mestres de Salamanca da geração de Francisco de Vitoria

¹ Algumas sínteses importantes sobre a história da Igreja e das missões cristãs na América Latina, com ênfases diferentes, mas em regra – e com justiça – críticas às contradições internas da expansão cristã no “Novo Mundo”, são, por exemplo, DREHER, M. N. *A Igreja Latino-Americana no contexto mundial*, 2007; Idem. *História do povo de Jesus. Uma leitura latino-americana*, 2017; DUSSEL, E. D. *Caminhos de libertação latinoamericana*, 4 Vols., 1985; PRIEN, H.-J. *Das Christentum in Lateinamerika*, 2007 (PRIEN, H.-J. *Christianity in Latin America*, 2012 (Revised and Expanded Edition); SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, 1995; ZWETSCH, R. E. (org.). *500 anos de missão – 500 anos de resistência*, 1992; Idem. *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*, 2015. Para uma reflexão crítico-sistemática da relação profunda entre missões cristãs, colonização e imperialismo europeu desde o começo da modernidade, cf., por exemplo, GRÜNDER, H. *Welteroberung und Christentum – Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, 1992.

² A teologia e os métodos da missão cristã segundo José de Acosta já foram – e têm sido – objeto de estudo; cf., por exemplo, HOFFMAN, R. *Pioneer Theories of Missiology*, 1960, p. 72-86; PANIAGUA PASCUAL, J. M. *La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta*, 1989; POLI, M. A. *Teología y misión en “De procuranda indorum salute” (1588), de José de Acosta. Un método de evangelización para los indios del Perú, siglo XVI. Estudio histórico, teológico y pastoral*, (tesis doctoral), 1997; CARMO, J. V. do. *A proposta de evangelização de José de Acosta*, 2003. Acerca dos métodos missiológicos no século 16, cf., por exemplo, SPECKER, J. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, 1953; BORGES, P. *Métodos misionales en la cristianización de América siglo XVI*, 1960.

O. P. (1483-1546) e da seguinte³. Acosta chegou a Lima (Peru) em 28 de abril de 1572⁴. Na “Ciudad de los Reyes”, ele foi professor de teologia moral e de teologia bíblica, no Colégio dos Jesuítas (San Pablo) e na Universidade de San Marcos, por pelo menos sete anos. Por doze anos, foi membro do Tribunal do Santo Ofício, e foi também provincial dos jesuítas no Peru de 1576 a 1581. De especial importância é a menção às suas viagens pelo interior do Vice-Reino do Peru – ao menos três –, como visitador, tendo a primeira delas ocorrido logo após a sua chegada, de 1573-1574. Essas viagens proporcionaram a Acosta um contato direto com a vida dos indígenas e dos colonos espanhóis, e de forma especial, é claro, com o estado das missões católicas e do ministério da Igreja. Foi a partir dessa experiência que Acosta elaborou a sua teologia da evangelização⁵ dos indígenas. O jesuíta permaneceria no Peru até 1586, quando partiu para o México. No ano de 1588, achava-se de volta, e por definitivo, na Europa⁶.

A obra teológica mais impactante⁷ de Acosta, a sua *De promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive De procuranda indorum salute*⁸, foi escrita por primeiro em 1576, mas só definitivamente revisada e publicada em 1588, em Salamanca⁹. A propósito, em 1590, em Sevilha, seria publicada a obra mais popular e de interesse geral escrita por Acosta, a saber, *Historia natural y moral de las Índias*, a qual, em certo sentido, bem poderia servir de prelúdio à obra teológica sobre a evangelização¹⁰. *De procuranda indorum salute* tanto dá expressão ao II Concílio de Lima (1567-1568) quanto aponta para convicções e práticas fundamentais que seriam depois fixadas no III Concílio de Lima (1582-1583). Nesse famoso Concílio¹¹, convocado, aliás, pelo Arcebispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo, a participação de Acosta foi importantíssima, sobretudo como “teólogo consultor” e “redator” de documentos e resoluções¹². Liga-se a isso que os primeiros escritos publicados por Acosta são justamente os catecismos, um sermão

³ Cf. PEREÑA, L. Proyecto de sociedad colonial pacificación y colonización, p. 12-13. Sobre a vida e a obra, cf. também VALCÁRCEL MARTÍNEZ, S. El Padre José de Acosta, p. 389-397, bem como o trabalho pioneiro de LOPETEGUI, L. *El padre José de Acosta S. I. y las misiones*, 1942. Para um relato biográfico circunstanciado, cf. ainda BURGALETA, C. M. *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His Life and Thought*, p. 3-69.

⁴ No Peru (em Lima), os missionários jesuítas haviam chegado em 1568; cf. SCHMIDLIN, J. *Katholische Missionsgeschichte*, p. 311ss.; PRIEN, H.-J. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, p. 151-155. Um conjunto simples e útil de datas da missão cristã na América é proposto por OHM, Th. *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, p. 71-80.

⁵ Neste estudo, não articulo uma distinção precisa entre “missão” e “evangelização”, ainda que ela possa ser sugerida – e, nisso, em coerência com o pensamento de José de Acosta – do seguinte modo: se “missão” indica, na teologia, a tarefa compreensiva ou total da qual Deus encarrega a Igreja para promover a salvação do mundo, “evangelização”, mais em específico e dentro da própria missão da Igreja como o seu verdadeiro cerne, sugere a proclamação do reino de Deus tanto na pessoa quanto na obra de Jesus Cristo, que chama o mundo ao arrependimento dos pecados e à fé (Mc 1,15).

⁶ Cf. VALCÁRCEL MARTÍNEZ, S. El Padre José de Acosta, p. 394-395.

⁷ Alguns estudos sobre a influência e a repercussão histórica da obra missiológica de José de Acosta são, por exemplo, LABORIE, J.-C. A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta, p. 9-27 (especialmente p. 21-26); SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 126-127. Cf. também STREIT, R. *Bibliotheca Missionum*, Vol. I, p. 73.

⁸ Uma tradução literal seria *Da promulgação do Evangelho junto aos Bárbaros, ou da salvação dos índios a ser procurada*; no entanto, atentando a outros significados do verbo latino “procurare”, “procurare”, a saber, “cuidar” e “administrar”, uma tradução mais adequada me parece ser esta: *Da promulgação do Evangelho junto aos Bárbaros, ou da administração da salvação dos índios*. Cf. ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*, Vol. 1, 1984; ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute – Educación y evangelización*, Vol. 2, 1987.

⁹ Sobre o processo de escrita, revisão e, após diversas censuras, publicação do livro, cf. PEREÑA, L. Proyecto de sociedad colonial pacificación y colonización, p. 19-28.

¹⁰ Cf. PEREÑA, L. Proyecto de sociedad colonial pacificación y colonización, p. 5-8. In: ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, 1962 (Sevilha, 1590), desenvolve-se, em especial na segunda parte, a história das coisas ou das ações humanas pelos povos do Novo Mundo, sobretudo os astecas e os incas, na perspectiva de uma *filosofia da história*, a qual, ao final, é condicionada por uma *teologia da história* inspirada em Agostinho. Ora, há uma só humanidade e uma só história dos seres humanos no mundo, tal que, em uma ótica histórico-salvífica e providencialista, todo o passado natural e moral das Índias se liga à história universal da salvação. Nessa história, o advento dos espanhóis cumpre um papel, e a Igreja Apostólica tem um encargo missionário. Cf. também PICH, R. H. Sobre a filosofia da história de José de Acosta, p. 223-244.

¹¹ RICHARD, R. Chapitre IX – L’expansion missionnaire du Portugal et de l’Espagne aux XV^e et XVI^e siècles, p. 260, sublinha o III Concílio de Lima como documento fundamental da Igreja Católica na América do Sul para as décadas seguintes.

¹² Cf. CARMO, J. V. do. *A proposta de evangelização de José de Acosta*, p. 79-82.

e um confessionário, concebidos no contexto do III Concílio Limense¹³. Seja como for, não há dúvida de que a tardiamente publicada *De procuranda indorum salute* é, essencialmente, um relatório a modo de constatação refletida das missões católicas até então e uma reflexão teológica sobre princípios, propósitos e métodos da missão cristã, aplicados às colônias hispânicas no espaço latino-americano. Em verdade, porém, parece justo dizer que a obra é muito mais do que isso. Josep Saranyana encontra nela um sumário da teologia espanhola como um todo – especialmente a salmantina –, no século 16, uma vez que José de Acosta, destacadamente versado nas Escrituras, nos Pais da Igreja e na escolástica, discute, por exemplo, (i) a dimensão universal da salvação, (ii) a necessidade ou não da fé explícita em Cristo, no intuito de obter a salvação, (iii) a capacidade dos indígenas de receber os sacramentos e (iv) a eleição e a liberdade humana com respeito ao chamado de Deus para viver o Evangelho¹⁴. Por sua vez, Luciano Pereña também parece acertar o alvo, quando delineia, no compêndio, metas mais gerais de um projeto missionário e eclesial de fundo, a saber, um “projeto de sociedade colonial [...] desde uma perspectiva moral e ética” ou simplesmente de uma “ética colonial”, movendo-se na direção de três grandes objetivos: (a) a urgência para dar por terminada qualquer polêmica sobre a “licitude da conquista” e da “permanência espanhola”¹⁵, (b) o intuito de urgente retificação de abusos no processo colonizador e formulação de “novas instruções de povoamento e pacificação” e, ainda, (c) a necessidade de fixar “novas bases de humanização e educação” a todos, sem o que não seria possível nem a conversão nem a recristianização dos indígenas¹⁶.

Se, porém, for buscada ainda outra forma de conceber estruturalmente a obra *De procuranda indorum salute* em seu próprio como texto *teológico-missiológico*¹⁷, parece justificável que se proponha o seguinte: (i) trata-se, em parte, de um relatório, a modo de constatação refletida, dos insucessos – do fracasso! – das missões católicas até então¹⁸, isto é, cerca de 70 anos depois do começo do labor missionário nas Índias. Trata-se, ademais, (ii) de uma constante, mas nem sempre sistemática, reflexão sobre princípios, propósitos e métodos da missão cristã, sempre, de todo modo, tendo em vista, sem qualquer resignação diante do item (i), mas, antes, com firme esperança teológica, (iii) a formulação de linhas diretivas gerais e propostas concretas para que a evangelização

¹³Sobre as outras obras teológicas de José de Acosta, cf., por exemplo, SARANYANA, J. I. (dir.) et alii. *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 161-164. Em destaque estão as obras *De Christo revelato* (Lyon, 1592) e *De temporibus novissimis*. A primeira é um exemplo dos tópicos contemplados por José de Acosta em sua atividade como professor na Universidade de San Marcos (Lima), em que se mostra que Cristo é o fim último da Escritura e o princípio mesmo para entender-se o texto sagrado como um todo – são tratados, pois, certos princípios de exegese e de correta interpretação da Bíblia. A segunda obra é um tratado dogmático sobre temas apocalípticos, com destaque para a interpretação dos livros bíblicos apocalípticos – sobretudo o “Apocalipse de João”.

¹⁴SARANYANA, J. I. (dir.) et alii. *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 155-160.

¹⁵A conquista ou a presença / atualização de domínio político dos espanhóis no Novo Mundo é um fato, embora a sua justificação seja constantemente exigida e posta à prova, a saber, nas características do processo colonial. PEREÑA, L. *Proyecto de sociedad colonial pacificación y colonización*, p. 42, entende que, para Acosta, a conquista do império inca só se justificaria sob três alegações: (a) “a defesa de cidadãos inocentes em seus direitos fundamentais”, (b) “o cumprimento do mandato papal de evangelização e cristianização” e (c) “a proteção dos vassallos índios contra a tirania e a repressão de seus governantes”.

¹⁶Cf. PEREÑA, L. *Proyecto de sociedad colonial pacificación y colonización*, p. 14.

¹⁷Em termos históricos, segundo HOFFMAN, R. *Pioneer Theories of Missiology*, p. XII-XIII, coube possivelmente ao Cardeal Brancati de Laurea O. F. M. Conv. (1612-1693) escrever o primeiro tratado (formal) sistemático sobre a “propagação da fé”, já depois da fundação da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* – sendo ele mesmo, Cardeal Brancati, professor no Colégio da Congregação. O seu tratado era, em realidade, parte do tratado *De fide*, nos *Commentaria in Livros Sententiarum Scoti*. Comparativamente, HOFFMAN, R., p. 72-73, enfatiza a firme combinação entre teoria e prática na obra de José de Acosta, ao passo que o material do Cardeal Brancati se situa inteiramente no plano teórico.

¹⁸Cf. ACOSTA, José. *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*, Vol. 1, I, i-ii, p. 74-95. A partir daqui, utilizo a abreviatura *DPIS...*, sempre indicando, depois, o Volume (1 ou 2), o Livro, as subdivisões e as páginas. A menção das páginas sempre será duplicada, incluindo o latim e o espanhol da edição bilingue.

dos povos indígenas nas colônias hispânicas tenha êxito, enfim¹⁹. Com maior ou menor ênfase, esses três pontos centrais se apresentam, em vínculo dinâmico, sempre de novo nos 6 Livros do compêndio, que trazem os seguintes títulos (adequadamente sugeridos pelos editores)²⁰: “Esperança de salvação dos índios” (Livro I), “Justiça e injustiça da guerra” (Livro II), “Deveres sobre a administração civil” (Livro III), “Os ministros espirituais” (Livro IV), “O catecismo e o método [*ratio*] de catequizar” (Livro V) e “Administração dos sacramentos aos índios” (Livro VI). Ainda que, no seguimento da exposição, abaixo, os itens (i), (ii) e (iii) sigam se tangendo, o enfoque do presente estudo está, de fato, no item (ii). Seja como for, o essencial acerca da constatação do flagrante insucesso das missões católicas e o mais importante das ideias norteadoras acerca do conceito de missão serão revisitados brevemente, a seguir. A propósito, com a conseguinte fundamentação teológica da tarefa de missão e evangelização da Igreja, torna-se tanto mais fácil ver que Acosta concebe, sim, um “método missionário”, se com isso se entende, em geral, as etapas conscientemente refletidas e propostas de como o Evangelho é proclamado de modo bem sucedido para as pessoas que não o ouviram ou conhecem. Enfatizarei, então, algumas dessas etapas.

2 A RAZÃO DE SER DA MISSÃO CRISTÃ E ALGUNS EQUÍVOCOS DE EXECUÇÃO

Sem nenhuma hesitação, a teologia da missão de Acosta pressupõe que há uma única religião verdadeira, a saber, a religião cristã, e a religião ou as religiões praticadas pelos indígenas do Novo Mundo são formas de idolatria, portanto, são falsas. A religião cristã tem um apelo de adesão universal, porque, a partir de suas fontes escriturísticas, contém uma doutrina e uma mensagem da salvação para todos os seres humanos, diante da sua condição de pecado, salvação essa que, segundo o plano divino, só pode ocorrer pelo conhecimento de Deus através de Cristo, na fé. Nesse plano salvífico, a Igreja Apostólica recebeu, diretamente de Cristo, uma função de participação, a saber, o comando para pregar²¹ o Evangelho da salvação ao mundo inteiro (*Mc* 16,15; *Mt* 28,19; *Lc* 24,47; *At* 1,8), e nesse chamado se encontra, para Acosta, a base da natureza missionária da Igreja²². Acosta vê na missão da Igreja a tarefa de colaboração em uma obra que é obra de Deus, a saber, a fé e a salvação²³. Em síntese, a Igreja Apostólica tem a tarefa inquestionável de ensinar todos os povos sobre Cristo, e isso consiste, ao final, em tornar conhecida a necessidade da fé em Cristo e do batismo em seu nome²⁴ – para essa fé professada e o batismo a Igreja Apostólica auxilia, no plano salvífico de Deus,

¹⁹Tudo isso, cabe lembrar, inicialmente esboçado em um lapso de tempo de mais de quatro décadas antes da fundação, por Gregório XV, em 1622, da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Pelos líderes da Congregação, para além do papel central de pensar teologicamente e coordenar eclesiasticamente as missões católicas, já era percebida desde o começo a necessidade de superar os limites e os problemas causados, para o encargo da Igreja Apostólica, pela aliança do catolicismo com o padroado régio nos territórios descobertos, em particular, no continente americano. Com a criação de tal “Central de Missão”, enfatizava-se a convicção de que, por dever e direito, cabia ao ofício papal a tarefa de expansão da religião cristã. Cf. PERBAL, A. Chapitre VI – Projets, fondation et débuts de la Sacrée Congrégation de la Propagande, p. 109-131; GELMI, J. Die Missionsinitiative der Pápste, p. 41-42; SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 72-73.

²⁰Ao que parece, ao menos. De todo modo, Acosta explica a divisão desses tópicos gerais in: *DPIS*, Vol. 1, p. 50-51 (“Dedicatória”).

²¹In: *DPIS*, Vol. 2, V, xxi, 1, p. 330-331, Acosta chega a definir “missões” como movimento dinâmico de ir ao encontro dos outros, em outros lugares, para pregar: “Si quid in parochiis tenendis minus in dorum salutis praestamus, certe missionum commoditate copiose rependi potest. Missiones vero intelligo eas excursionis et peregrinationis quae oppidatim verbi divini causa suscipiuntur”.

²²Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, i, p. 74-83; I, iii, p. 98-105; I, vi, p. 126-137. Sobre a mesma base escriturística para o encargo missionário da Igreja, cf. VITORIA, Francisco de. De los índios recientemente descubiertos. (relección primera) / *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 642, 685. SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 17-30, destaca esses textos finais dos evangelhos, de estrutura pascal, de urgência pela proclamação de Cristo e a modo de alternativas condicionais, como base teológica na história das missões.

²³Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, iii, 2-3, p. 98-105.

²⁴Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, i, 2-3, p. 76-83.

a quem não sabe de Cristo²⁵, ainda que a fé como dom da graça e que salva pertença somente a Deus, isto é, dependa ao final da eleição e da predestinação da vontade de Deus²⁶. É importante ter em vista que, na perspectiva das missões do Novo Mundo, onde Cristo não fora jamais anunciado explicitamente, a tarefa missionária tem como alvo, precipuamente, o ser humano adulto, para quem a profissão de fé, precedida e acompanhada por processo de catequese, é uma pressuposição para o batismo legítimo.

Com efeito, e isso será de grande relevância, mais abaixo, para o desdobramento do tema central deste estudo, Acosta dedica amplos espaços para dissertar sobre quem é o alvo da evangelização da Igreja Apostólica, nesse caso, os indígenas do Novo Mundo. Em geral, Acosta crê de fato que os índios, os povos aborígenes que se imagina que ganhem familiaridade com a nova fé, sejam “bárbaros”²⁷ e “rudes”. Como é hoje bem conhecido, tanto em *De procuranda indorum salute* como na *Historia natural y moral de las Indias*²⁸ Acosta ofereceu uma classificação civilizatória tripla dos “índios” – mais exatamente, de grupos e associações humanas não-europeias²⁹, descritas ou redescritas a partir dos “descobrimientos” –, que, em comum, possuem, ao final, apenas um mínimo de posse ao menos virtual de racionalidade e liberdade natural: (i) primeiramente, havia aqueles que não estavam muito distantes da “reta razão” e das práticas do “gênero humano”, povos – como os “chineses” e os “japoneses” – que conseguiram atingir, pois, uma vida social e política bem organizada e estável (regrada por leis), com cidades, comércio e magistrados, bem como níveis elevados de sabedoria (incluindo nisso, por exemplo, linguagem escrita e até mesmo livros). (ii) Em segundo lugar, havia bárbaros, como os incas ou peruanos, que não conheciam nem linguagem escrita nem livros, mas tinham, não obstante isso, governo, leis, líderes militares, sedes fixas, formas de “culto religioso” e certas regras de “comportamento humano”. (iii) Um nível abaixo, em terceiro lugar, existiam as muitas nações de bárbaros do Novo Mundo sobre os quais se poderia dizer que são “selvagens”, “semelhantes a bestas”, ao ponto de terem somente “sensibilidade humana” (*humani sensus*): esses não têm leis quaisquer, nem magistrados, líderes, regime de governo, contratos, moradias fixas, etc.³⁰. Eles se parecem, antes, com “feras” e “animais”, naquele sentido mesmo em que Aristóteles havia falado dos “bárbaros”, na *Política*, Livro I³¹, a serem caçados e domados à força.

De maneira explícita, Acosta classifica os seus peruanos e os povos da América luso-hispânica basicamente de acordo com as categorias (ii) e (iii)³². É justo chamá-lo, aqui, de “eurocêntrico”, afinal ele crê que grupos humanos se encontram em diferentes estágios de civilização ou de desenvolvimento cultural qualitativo, ainda que ele não acredite que os estágios incivilizados ou pouco civilizados sejam permanentes, devido a carências típicas e inalteráveis em seres humanos – como Aristóteles acreditava³³. Essencialmente,

²⁵Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, v, p. 116-121.

²⁶Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, v, p. 114-125 (especialmente p. 120-125).

²⁷Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 61: “Según la definición de prestigiosos autores, bárbaros son aquéllos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres. Por eso suelen destacar los escritores más ilustres la incapacidad de los bárbaros, su fiereza, incluso sus técnicas y trabajos, significando lo lejos que están de la práctica usual de los demás hombres y lo poco que tienen de sabiduría y actividad racional”.

²⁸Cf. ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, VI, xix, p. 418-420: “Del origen de los Ingas, señores del Pirú, y de sus conquistas y victorias”.

²⁹Sobre isso, cf. os estudos referenciais de PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, 1982; Idem. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, 1993.

³⁰Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 60-69; II, iii, 3, p. 266-271; II, vi, 1, p. 292-295.

³¹Cf. ARISTÓTELES. *Politik*, I 4-7. Cf. também HÖFFE, O. *Aristoteles*, p. 255-257; SMITH, H. D. Aristotle’s Theory of Natural Slavery, p. 142-155.

³²Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 62-69; I, vii, 2-3, p. 136-141.

³³Cf. a nota 31, acima.

e em óbvia associação às ideias de Francisco de Vitoria³⁴, o caráter bruto (selvagem) e a rudeza dos índios são devidos “à formação”, à “educação” e aos “costumes”, não à natureza³⁵. Isso tanto lhe permite faticamente constatar quanto está em consonância com o princípio de que não há nenhum “tipo” humano, de nenhuma nação, que esteja excluído da mensagem da salvação em Cristo³⁶, e aqui ele parece mesmo falar tanto de cada ser humano individual quanto de grupos humanos, a saber, “povo” (*populus*), “nação” (*natio*), “gentes” (*gentes*), etc.³⁷. Teologicamente, permanece um mistério da vontade de Deus *que e como* os “bárbaros” existem no Novo Mundo. Mas, não é um mistério *por que* eles existem: eles existem para ter comunhão com Deus através de Cristo (*Mt 24,14; Rm 10,18*) e, mesmo sendo simplórios, são capazes, em entendimento e vontade, de “perceber a doutrina da salvação”³⁸ e receber a mensagem essencial do Evangelho: o próprio Cristo afirmou que a consumação dos tempos não se dará antes que a boa nova seja anunciada ao mundo todo³⁹. Filosoficamente, Acosta não crê que existam escravos por natureza, ainda que creia que possam existir escravos ou servos “circunstanciais” (minha expressão) ou indivíduos e grupos humanos circunstancialmente de estado ou índole servil – aptos à tutela e à obediência a outros –, por causa do estágio civilizacional em que se encontram. Isso, de novo, não traz uma imediata justificação para que sejam civilmente escravizados ou servilizados por outro povo⁴⁰. Estados históricos e circunstanciais de desenvolvimento por indivíduos e grupos podem servir de base para acomodar alegações de poder, mas, *em princípio ao menos*, não para suprimir domínio de outros nem suspender a liberdade da parte dos súditos⁴¹.

Para os propósitos deste estudo, porém, a principal razão de descrever essas convicções de ordem cultural-antropológica é acentuar o seu efeito sobre o método de Acosta como teórico das missões. Dois pontos precisam ser acentuados: *primeiramente*, reconhecendo que a fé e a salvação, como objetivos da missão, são obra de Deus e pressupondo que a Igreja Apostólica, por comando divino, colabora no conhecimento de Cristo, por todos os povos, Acosta está convencido de que, na perspectiva desse plano e comando, todos os povos acima mencionados precisam, em maior ou menor grau, menos ou mais incisivamente, ser pedagogicamente preparados ou guiados – em seus atos de razão e em seus atos de vontade, nas crenças e nos costumes ou hábitos – para receber o ensinamento dos conteúdos e das práticas da fé cristã e chegar ao batismo. Sem alguma educação prévia, o anúncio da fé salvífica em Cristo não vingará⁴². *Em segundo lugar*, há uma nota ainda mais específica sobre a pedagogia missional a ser adotada com cada um dos povos acima, a saber, que, em se pensando sobre a relação entre anúncio do evangelho e usos quaisquer de força (violência, coerção, imposição, autoridade, etc.), somente com respeito ao grupo (i) se pode afirmar, estritamente, que nenhuma forma de uso de força terá qualquer efeito auxiliar para que adquiram a

³⁴Sobre esse ponto, cf. PICH, R. H. *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546), p. 376-401 (especialmente Subdivisões 2, 3 e 4).

³⁵Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, viii, p. 148-157. Sobre esse temas, cf. também SIEVERNICH, M. La visión teológica del “Nuevo Mundo” en la obra de José de Acosta, p. 185-201.

³⁶Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, i, 1, p. 74-83. Isso é inteiramente coerente com as posições do Papa Paulo III, cristalizadas na *Sublimis Deus*, de 1537, em que o caráter universal da doutrina cristã da salvação, a todos os seres humanos, foi enfatizado. Cf. LOPETEGUI, L. *El padre José de Acosta y las misiones*, p. 274.

³⁷Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, ii, p. 92-93; I, v, p. 124-125; I, vi, p. 126-127, p. 136-137.

³⁸Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, ii, p. 84-89 (p. 88-89).

³⁹Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, ii, p. 82-85.

⁴⁰Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, i-vii, p. 246-303 (sobretudo, II, iii-v, p. 260-293).

⁴¹Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, v, p. 282-293. Cf., aqui, p. 293: “Porque esto es, en suma, lo que importa: que los bárbaros no son tales por naturaleza, sino por educación y por constumbre [*sed moribus et studio*], mientras que los niños y los deficientes mentales son tales no por educación, sino por naturaleza”.

⁴²Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 62-71; I, vii, p. 136-149; I, viii, p. 148-157.

fé cristã⁴³. Por sua vez, os grupos destinatários (ii) e (iii), acima descritos, precisariam sempre de algum uso “benigno” de pressão e de autoridade para a implementação da fé, incluindo, nisso, a autoridade da Igreja e o poder secular (vice-reis, governadores e magistrados) promotor da cristandade colonial, uma vez que os costumes, os ritos e as normas dos indígenas estão por demais distantes da cultura cristã⁴⁴. Nesse contexto, José da Acosta realmente vê a condição dos indígenas, em especial do grupo (iii) acima mencionado, tão absolutamente distante da sublimidade moral do evangelho que ele não tem escrúpulos em chamá-los de “meio-homens” – que precisam aprender a “ser homens” – “raça amaldiçoada” (*semen maledictum*), nação “totalmente sórdida, totalmente servil” (*tota sordida, tota servilis*), etc.⁴⁵. Essas palavras lastimáveis não são, contudo, notas *antropológicas* ou *sobre a natureza* dos seres humanos em questão, mas, antes, e no máximo, “culturais” ou “etnográficas”. O ponto importante é que, se o conhecimento da mensagem cristã ocorre com participação – por encargo – da Igreja e tem de levar em consideração os seres humanos tal como concretamente são, além da confiança na assistência divina, o missionário⁴⁶ precisa de uma visão realista, de “senso comum” (expressão minha)⁴⁷ sobre como crenças e atitudes religiosas são adquiridas. Os conteúdos da lei natural ou, mais simplesmente, do Décalogo teriam de ser tornados mais claros e muitos mais *firmemente* fixados, para servir de base à lei do Evangelho.

A propósito, é nessa ótica do realismo histórico de Acosta sobre a adoção de uma nova religião que se deve reconstruir o seu debate e a sua decidida crítica ao método de evangelização do dominicano Bartolomeu de Las Casas (1484-1566). Acosta é um firme seguidor das diretrizes tomasianas de Vitoria⁴⁸ e dos primeiros mestres de Salamanca⁴⁹ no que diz respeito à voluntariedade do ato da fé e da adoção de crença cristã⁵⁰ – a voluntariedade esperada com respeito ao ato de crer de uma criatura racional e volitiva –, mas disputa com Las Casas os termos concretos e os limites fáticos da observação desse princípio. Las Casas, que constrói o seu entendimento a partir da experiência de brutal violência da conquista e da primeira colonização, em que a evangelização aparecia ligada ao sistema de trabalho forçado da *encomienda*, via que “o único modo de atrair todos os povos para a [única] religião verdadeira”⁵¹ era o método “evangélico” ou “apostólico”. Diretamente inspirado nas ações de Cristo e dos apóstolos, a ideia era dissociar *completamente* proclamação do evangelho e violência⁵², mostrando, com base escriturística, teológica e filosófica, que a única maneira digna de o ser humano adotar uma crença ocorre pela persuasão do intelecto (pela verdade) e pelo agrado à

⁴³ Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 62-63.

⁴⁴ Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 64-67.

⁴⁵ Cf. *DPIS*, Vol. 1, Prooemium, p. 68-71 (p. 68: “homines aut vix homines”); I, ii, p. 83-95 (especialmente p. 88-91).

⁴⁶ HOFFMAN, R. *Pioneer Theories of Missiology*, p. 75, lembra que José de Acosta não tem palavra latina explícita para “missionário”; ele utiliza, antes, as expressões “ministerium” e “praedicator”.

⁴⁷ Por “senso comum” quero apenas dizer, com apelo geral ou universal para todos os seres humanos, a maneira como concreta, histórica e normalmente, e não abstrata ou idealmente, as pessoas, com os seus diversos dispositivos sensoriais, intelectuais e volitivos, adquirem convicções e adotam modos de viver.

⁴⁸ Cf. VITORIA, Francisco de. De los indios recientemente descubiertos. (relección primera) / *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 692-696; THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, IIaIIae, q. 10, a. 8 (“Utrum infideles compellendi sint ad fidem”).

⁴⁹ Cf. LOPETEGUI, L. *El padre José de Acosta S. I. y las misiones*, p. 249.

⁵⁰ Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, xiii, p. 196-199 (especialmente p. 196-197); II, i, p. 246-253.

⁵¹ Cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, p. 59. A pedagogia apostólica da proclamação e adoção da fé, de Las Casas, é exemplarmente desenvolvida no Capítulo V de sua obra *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, escrita ca. 1537, desconhecida aos leitores até o final do século 19 e publicada pela primeira vez em 1942. De qualquer modo, a obra que chegou aos dias de hoje é fragmentária e incompleta; cf. JOSAPHAT, C. *Suma de teologia e de democracia no alvorecer do novo mundo. Introdução ao “único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”*, p. 34-35. Os primeiros quatro capítulos do Livro I, em que Las Casas supostamente apresentou o seu “método de evangelização”, estão faltando. Os Capítulos V-VII do Livro I são os únicos textos remanescentes do escrito. Las Casas faz alusão a um Livro II, que também falta.

⁵² A crítica de Las Casas ao projeto espanhol de conquista e o seu entendimento e a sua atitude com respeito ao projeto de colonização foram argutamente avaliados por WESTHELLE, V. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*, p. 1-8.

vontade (pela visão do bem)⁵³. Na prática da missão – que podia ser entendida como “comunicação pacífica”⁵⁴ do evangelho –, cabe ao missionário⁵⁵ induzir o destinatário de sua mensagem ao assentimento claro e refletido, pelo intelecto, e à decisão livre e agradável diante do bem, pela vontade: de outra maneira, haveria no ato de crer – de novo, essencialmente voluntário – a mácula desabonadora da violência e da agressão⁵⁶. Ainda que ele se manifeste abertamente contra qualquer método de violência e coerção agressiva no intuito de trazer as pessoas ao conhecimento do evangelho, Acosta tem uma visão realista e pragmática sobre a necessidade de preparar as pessoas para o evangelho e o ensinamento da fé. Ele invoca os relatos históricos que mostraram o fracasso retumbante da metodologia utópica, irrealizável na história concreta dos seres humanos, de Las Casas. Para missionários que se engajaram nele, o método provocou martírios desnecessários e virtualmente espúrios – não do herói da fé, mas do que vai ao encontro da morte certa⁵⁷. Ao exigir toda e qualquer separação de evangelização e presença ou uso de força – mais exatamente, a proteção militar armada ou a escolta de soldados armados para as incursões missionárias no estrangeiro desconhecido, isto é, as “entradas” mais tarde solicitadas por José de Acosta, em casos de evidente necessidade –, o método lascasiano era demasiadamente arriscado e causava desnecessárias perdas de vidas⁵⁸. Lembrando as reflexões acima, a posição de Acosta, de senso comum e realismo histórico, levava a pensar que várias gerações de práticas missionárias, geridas com autoridade incisiva e pressão mais explícita no *modus vivendi* dos indígenas, seriam ainda incontornáveis para se chegar ao conhecimento de Cristo e a adoção da fé.

Registre-se, ainda, que, embora os processos de conquista e colonização pareçam ser interpretados dentro de uma teologia da história da salvação, processos esses aos quais Acosta propõe uma série de ajustes normativos⁵⁹, o pensador jesuíta foi um duro crítico de antigas – reeditando a rejeição lascasiana de teses oficialistas de Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573), disputadas poucas décadas atrás⁶⁰ – e presentes alegações para guerras “justas”, seja por motivo de infidelidade religiosa, crimes contra a lei natural (de validade universal), cometidos por sociedades⁶¹, ou mesmo por abusos praticados por líderes tiranos⁶². Ou seja, Acosta restringe o escopo das “injúrias” que servem de

⁵³ Cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, p. 64-78. Cf. também JOSAPHAT, C. *Sentido de Deus e do outro: Introdução à vida e às obras de Bartolomeu de Las Casas*, p. 9-32; Idem. *Suma de teologia e de democracia no alvorecer do novo mundo*. Introdução ao “único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, p. 33-56.

⁵⁴ Esse tópico central ganha explicação e defesa teológica e filosófica in: LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, Livro I (V), p. 57-220. Nos Livros II e III (VI e VII), Las Casas aplica a sua análise prévia e as suas conclusões para rejeitar enfaticamente qualquer ideia de uma guerra de conquista contra os “índios” como meio legítimo de evangelização e cristianização (cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, p. 221-309). Cf. também JOSAPHAT, C. *Suma de teologia e de democracia no alvorecer do novo mundo*. Introdução ao “único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, p. 36-40. TOSI, G. Bartolomé de Las Casas y la guerra justa de los indios, p. 639-649; SOUSA, R. F. de. A pedagogia inovadora do Frei Bartolomé de Las Casas por trás da obra “O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, p. 681-697.

⁵⁵ De quem se exige, de fato, virtudes pessoais teológicas e vida exemplar, o que inclui práticas consistentes de justiça social e política; cf. JOSAPHAT, C. *Sentido de Deus e do outro: Introdução à vida e às obras de Bartolomeu de Las Casas*, p. 19-23.

⁵⁶ Cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, p. 80ss.

⁵⁷ Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, viii, p. 302-311.

⁵⁸ Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, xii, p. 338-349. SARANYANA, J. I. (dir.) et alii. *Teología en América Latina – Volumen I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 156.

⁵⁹ Cf. as notas 15-16, acima. Cf. também *DPIS*, Vol. 1, III, p. 381-593 (temas da administração civil).

⁶⁰ Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, ii, p. 252-261; II, iii, p. 260-271; II, iv, p. 272-283.

⁶¹ Acosta tampouco aceita que crimes contra inocentes, sofridos voluntária ou involuntariamente, possam ser uma razão para reivindicar um direito a uma guerra justa. Afinal de contas, eles acontecem muitas vezes e a sua constatação é incerta; a incriminação de nações por causa deles tornaria as relações internacionais impossíveis – além do mais, não existem argumentos claros a partir da Escritura para defender tal princípio político. Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, vi, p. 292-299.

⁶² A tirania somente fundamenta uma alegação para fazer oposição a um dado poder histórico pelos próprios súditos da dada república ou do reino. Todas as formas de reações e revoltas contra a tirania e crimes contra inocentes deveriam vir primeiramente a partir dos próprios sujeitados dentro daquela república ou daquele reino. Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, v, p. 290-291.

alegação fácil para a negação de domínio alheio⁶³. Os índios são donos por direito – têm legítimo *dominium* – daqueles bens que já possuíam antes da conquista e cristianização.

3 PRINCÍPIOS E MÉTODOS PARA A AQUISIÇÃO DA NOVA FÉ

Embora *De procuranda indorum salute* seja precipuamente uma obra de teologia da missão, é inegável que ela apresenta visões argutas sobre religião e cultura e sobre um problema que é de natureza filosófica, a saber, como uma religião nos níveis de crenças adotadas e práticas assumidas – no caso, o conhecimento de Cristo e os costumes cristãos – pode vir a ser realmente adotada por quem não a possui, ou seja, os indígenas acima descritos. Que esse ponto é de importância gritante para José de Acosta, isso fica tanto mais claro quanto mais se sublinha, em seu texto, para além da índole e do caráter do destinatário da evangelização, o “status epistêmico” (minha expressão) – isto é, a qualidade de cognoscibilidade – das alegadas verdades (proposições verdadeiras) teóricas e práticas da fé cristã, efetivamente propostas. Uma vez mais, nota-se o senso comum e o realismo histórico de Acosta com respeito à pergunta, aqui, fundamental e à qual a Igreja, cooperante na obra de Deus, precisa responder: sendo essas verdades *totalmente inevidentes* à razão natural, sendo elas – em sentido prático – *multíssimo contrárias* às inclinações humanas gerais e, ademais, sendo elas rigorosamente novas ou estranhas em comparação com o sistema de crenças vigente, como é realmente possível que pessoas – os índios do Novo Mundo – cheguem mesmo a adquirir a religião cristã?

O dilema doxástico que Acosta enfrenta – a saber, de ganhar valor epistêmico positivo às verdades da fé, para que, não prioritariamente se justifique racionalmente, mas se apresente *como humanamente possível* e mesmo *natural* que sejam adotadas como verdades – é histórico, mas o seu sentido profundo tem um apelo de relevância que vai além do seu tempo. Ele é belamente descrito em *De procuranda indorum salute* I, iii, 2. Todos parecem concordar que a conversão sincera dos indígenas é uma tarefa muito difícil⁶⁴. Os obstáculos são severos e de todos os tipos, tanto à recepção quanto à conservação e ao florescimento da mensagem cristã entre eles. Afinal, (i) o cristianismo propõe certas verdades que estão simplesmente além da razão natural humana e, falando estritamente, o cristianismo não pode prová-las. (ii) Além disso, a fé cristã propõe um modo de viver baseado em premissas cujo conteúdo está muito longe das inclinações do desejo humano a bens terrenos e materiais e das tendências humanas à glória e à posse, isto é, propõe hábitos de vida que estão em oposição a certos “vícios” prejudiciais enraizados. (iii) A fé cristã promete prêmios que ninguém consegue ver, e os prêmios desta vida, que todos conseguem ver, são, para os cristãos, coisas dignas de desprezo; (iv) ademais, a fé cristã sugere que as potências humanas se dirijam a objetos inacessíveis aos sentidos. (v) A doutrina cristã, em resumo, propõe que as pessoas vivam uma vida sobre-humana. Acosta vê nessa imagem da religião cristã, inspirada em João Crisóstomo, um desafio central para a tarefa evangelizadora dos missionários⁶⁵.

⁶³Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, ii-vi, p. 252-299. Falando em sentido estrito, *iniuria* ou ofensa jurídica – no âmbito do direito dos povos – de uma entidade política tal como uma república contra outra entidade política tal como outra república seria a única razão possível para entrar em uma guerra justa, mas Acosta não crê que isso se apresentava como condição de partida na maior parte dos conflitos entre a Espanha e as nações indígenas do Novo Mundo. Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, iv, p. 272-283. Sobre esse tema e sobre o direito dos povos com base no direito natural, na tradição de Salamanca, cf. GÓMEZ ROBLEDÓ, A. Las ideas jurídicas del P. José de Acosta, p. 297-313; PICH, R. H. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”, p. 312-357. Sobre tópicos, em Acosta, do direito das gentes nos termos do “direito público internacional” inaugurado por Francisco de Vitoria e do *ius ad bellum*, cf. também *DPIS* Vol. 1, II, xiii-xv, p. 340-357.

⁶⁴Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, iii, p. 96-105.

⁶⁵Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, iii, 2, p. 98-99. A referência é Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Epistolam Primam ad Corinthios*, homilia 7 (PG 61, 55-56).

Uma vez que se trata da aquisição da fé, e isso implica convicções teóricas e práticas bem como concomitantes atitudes, é natural que Acosta enfoque os meios pelos quais a nova fé atinja os destinatários com respeito ao intelecto e à vontade. A mensagem da salvação exige a conversão do conhecimento e da vontade – ou, mais exatamente, exige uma conversão que se resume, ela mesma, em uma posição anímica em que aqueles dois poderes, conjugados, têm nova forma desde a raiz. Em todo o Livro I de *De procuranda indorum salute*, Acosta insiste que isso é possível aos simplórios índios e busca convencer os missionários de seu tempo de como isso pode ter vez⁶⁶. De acordo com isso, ele tem de propor aos ministros jesuítas um método de ensinar e levar tais pessoas para que se aproximem, em intelecto e vontade, das doutrinas do credo cristão. É difícil dizer em que âmbito as dificuldades para o pregador, concretamente falando, se mostram maiores, se com respeito aos limites intelectuais ou aos limites da vontade, mas é certo que o *modus vivendi* indígena, que é tanto resultado quanto ratificador da sua teia cultural de pensamentos, ações e representações, terá de ser desafiado no cerne, visto que todos os seus elementos estão amarrados por sua religião ou, no caso, na linguagem manifestamente usada por José de Acosta, por suas superstições e idolatrias.

Para um método de convencimento, adoção e virtual substituição de uma visão religiosa por outra, calcado em senso comum e realismo histórico, é significativo notar que Acosta se apoia firmemente no apóstolo Paulo – a sua astúcia de senso comum, objetividade e estratégias específicas de proclamação convincente é um desdobramento de ideias paulinas⁶⁷. Nessa inspiração refletida, misturam-se critérios teológicos e outros, de novo, de senso comum racional. Por um lado, Acosta tira de Paulo a ideia da necessidade de um profundo e comprometido sentido vocacional, uma preparação espiritual rigorosa por parte do missionário⁶⁸. Em certo momento, Acosta afirma, a partir de Paulo, que o sucesso da evangelização depende de três virtudes pessoais: (a) “modéstia de vida”, (b) “abdição” de todas as coisas deste mundo e (c) “mansidão”⁶⁹. Mas, em torno disso, ou simplesmente em um catálogo a ser expandido – e que Acosta não se esforça em sistematizar criteriosamente⁷⁰ –, pode-se ler que o missionário precisa cultivar, *espiritualmente*, humildade, perseverança diante dos sofrimentos e desapontamentos, oração; ele deve alimentar dedicação, autodoação, desprendimento e confiança⁷¹. Acosta reitera virtudes da vida perfeita – de santidade de vida – dos missionários: o ministro enviado deve ser “casto”, “silencioso”, “tolerante” e “benevolente”⁷². E também sabe dizer que, por oposição, sobretudo três pecados ou vícios minam decisivamente a proclamação da fé – em que, sim, “o meio é a mensagem” (Marshall McLuhan) –, ou seja, a “avareza”, a “desonestidade” e a “violência”⁷³.

Por outro lado, em uma percepção humanamente sensata, o empreendimento evangelizador, que vem a ser, acima de tudo, uma comunicação ou um testemunho bem-sucedido, inclui dois princípios e duas atitudes básicas justamente no que tange à comunicação em prol de ensino e convencimento: (a) em primeiro lugar, ainda que os índios sejam tão simples quanto crianças, que necessitam da educação por tutores, eles

⁶⁶Cf. LOPETEGUI, L. *El padre José de Acosta y las misiones*, p. 241, 275-276. Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, i, p. p. 74-83.

⁶⁷Sobre a influência da teologia paulina no pensamento de José de Acosta, cf. SCHMITT, F. Recepção de São Paulo na obra *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta, p. 14-25. A influência é especialmente marcante no Livro I. Cf., por exemplo, *DPIS*, Vol. 1, I, iv, p. 104-115; I, xii, p. 184-191; I, xiv, p. 200-209; Vol. 2, V, xxiii, p. 340-341.

⁶⁸Sobre o tema do mau exemplo moral-espiritual dado por espanhóis e também religiosos, cf., por exemplo, *DPIS* I, xi, p. 168-185.

⁶⁹Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, iv, p. 104-115; I, xii, p. 184-191.

⁷⁰Segundo HOFFMAN, R. *Pioneer Theories of Missiology*, p. 79, essa sistematização de qualidades dos missionários é feita, depois, pelo Cardeal Brancati.

⁷¹Cf. *DPIS*, I, iv, p. 104-115; I, xii, 2, p. 186-191; Vol. 2, IV, ix, p. 94-103.

⁷²Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, xii, p. 184-191; I, xiii, p. 198-199.

⁷³Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, xii, p. 184-185.

são – como seres humanos dotados de razão – capazes de entender os conteúdos da fé que se quer adotada por eles. O missionário precisa saber comunicar de forma simples e facilmente compreensível – e sem falsificações – o conteúdo completo do Evangelho e do credo cristão, incluindo o que se precisa saber sobre Deus, as três pessoas da Trindade e a Igreja, ao ponto de que uma explicação mínima e fidedigna pudesse se imaginar presente quando da mera repetição dos artigos da fé, pelos índios. (b) Em segundo lugar, o missionário tem de levar em cuidadosa consideração – e, portanto, notá-las e conhecê-las – todas as realizações e ações dos índios, em especial aquelas (virtualmente todas!) que se encontram conectadas com visões religiosas: costumes, noções ou regras morais, superstições, cultos, etc. Como um todo, os índios não poderão reconhecer e adotar o bem que é ou traz a fé cristã se, em geral, não forem induzidos a modificar hábitos, portanto, a reeducar desejos e inclinações da vontade⁷⁴. Se já seria possível encontrar na disciplina espiritual paulina e no senso comum paulino-acostiano uma série de virtudes mais ou menos diretamente indutoras – mais ou menos potencialmente conducentes – à aquisição de convicções teóricas e práticas da religião, cabe lembrar que, diante da visão de Acosta sobre o status dos índios e a novidade inevidente do conteúdo da mensagem, o jesuíta apela permanentemente para um poder indutor que acompanha os demais e que ele por igual considera paulino: o exemplo de e a imposição aos destinatários de rigor, “disciplina”, “severidade”, como tutores o fariam com os menores a quem têm de ensinar conforme as suas capacidades em desenvolvimento. Talvez se possa falar, aqui, de um “princípio de autoridade” (minha expressão) para o sucesso doxástico do ensino – adoção ou assimilação bem sucedida de crenças –, princípio esse que, sem dúvida, é relacional e assimétrico, e que Acosta conhece por meio de diversas expressões – além das mencionadas – como “útil força do temor”, em atitudes de autoridade compensadas pelo amor e pela paciência: o princípio de autoridade é, paradoxalmente, um instrumento para conduzir-induzir as pessoas à liberdade cristã⁷⁵. Para esse último princípio ou, talvez melhor, o conjunto de capacidades e atitudes que Acosta solicita do missionário, ele tem outras expressões, como “caridade prudente”⁷⁶. De fato, a retrospectiva histórica e o senso comum de Acosta – talvez os méritos de “prudência” (*prudencia*) e “habilidade” (*dexteritas*)⁷⁷ – fomentam a recomendação de que se tome cuidado para que autoridade não seja vertida em violência, visto que “pressão” e “temor” inadvertidos costumam ter como resultado apenas que os indígenas retornem à sua antiga fé ou à religião dos seus antepassados⁷⁸.

Acosta, sem dúvida, dedica especial atenção aos costumes ou hábitos dos índios. Com certa liberdade interpretativa, e de uso de conceitos, ousou dizer que Acosta parece ver, nos hábitos, uma síntese do modo de ser dos índios – de seu pensar e agir⁷⁹ –, uma vez que eles estão conectados com o que se (costuma) pensar, desejar e aceitar, e eles são fixados, no passar do tempo, tanto pelas ações quanto pela aprovação da comunidade, tanto pela educação recebida desde a infância quanto pelos exemplos endossados. Acosta parece admitir chamar esses hábitos assim fixados de “formas vivas da mente humana” (*vivae formae mentis humanae*) e até mesmo os chama – em

⁷⁴Cf., por exemplo, *DPIS*, Vol. 1, I, vii, p. 136-143.

⁷⁵Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, vii, p. 144-149. Cf., aqui, I, vii, p. 148-149: “Facile enim recuperat charitas, quos disciplina commoverit. Immo vero per utilem timoris vim ad libertatem filiorum paulatim homines divinitus inducantur”.

⁷⁶Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, i, p. 252-253. Por uma falha editorial ou de impressão, não consta a expressão latina correspondente.

⁷⁷Cf. *DPIS*, Vol. 2, IV, x, p. 86-87.

⁷⁸Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, xiii, p. 190-199.

⁷⁹VALCÁRCEL MARTÍNEZ, S. El Padre José de Acosta, p. 416, lembra que Acosta foi considerado “el primer etnólogo americanista”. Sobre o vínculo entre “etnologia” como estudo descritivo-sistemático das culturas humanas, em perspectiva histórica e estrutural, e “missão cristã”, cf. LUZBETAK, L. J. *Ethnologie und Mission*, p. 94-96.

sentido aristotélico – de “outra [ou: segunda] natureza” (*altera natura*)⁸⁰. Como seria de se esperar, ele nota que os costumes como um todo estão profundamente amarrados em concepções, atitudes e práticas religiosas. Por isso mesmo, não há nada mais difícil de mudar, assim diz Acosta, do que esse conjunto de costumes⁸¹ ou teia de crenças e práticas em cujo cerne está a religião. Nesse ponto parece justo dizer que Acosta intui o papel da religião nos costumes ou na cultura: a religião tanto é quando amarra um sistema mais amplo de crenças, desejos, inclinações, atitudes e práticas que os indivíduos adotam e em que vivem, com a fixação da comunidade e das autoridades. Costumes, quando atualizados por ritos, rotinas de ação e narrativas, simbolicamente confirmam a religião e a cultura. Como se poderá notar logo abaixo⁸², para Acosta, as diferentes religiões dos povos “não civilizados”⁸³ – todas elas formas mais ou menos organizadas de idolatria – podem ter explicação de origem causal mais diretamente naturais ou mais diretamente sobrenaturais (e, nesse caso, demoníacas). Mas, ele admite, como Las Casas antes dele⁸⁴, que todos os seres humanos – e, no caso, também os “bárbaros” – possuem e, pois, em tese todas as formas de religião trazem um sentido do divino⁸⁵, tal como uma noção do “Deus [ente] supremo” – até mesmo, “artífice sumo” e “sempiterno de todas as coisas” – e do “bem sumo”, que vêm a ser, pode-se assim interpretar, representações racionais e volicionais básicas e universais do divino.

Do ponto de vista da persuasão intelectual, ou no que diz respeito a conteúdos mais propriamente teóricos, o desafio consistia, para Acosta, tanto em certo trabalho apologético de tornar explícita a falsidade da idolatria dos indígenas (cf. abaixo) e a concomitante verdade do credo cristão e dos mistérios da fé⁸⁶ quanto, em particular, trabalhar com perseverança na catequese – que incluía os mandamentos e os sacramentos⁸⁷ –, para uma fé adequada e sincera, adquirida com a ajuda da Igreja, confessada, enfim, pelos indivíduos adultos como passo precedente ao sacramento do batismo e ao ingresso na família da Igreja. Nesse particular, Acosta insistiu na boa qualificação intelectual por parte dos missionários e em uma capacidade de explicar, para gerar fé confessada explícita, todos os itens do credo apostólico – Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, bem como o mistério da Igreja –, em particular gerar *conhecimento explícito de Cristo*⁸⁸, sem o qual Deus não pode ser conhecido e sem o qual não se pode permitir acesso ao batismo⁸⁹. “Esse é o compêndio de toda doutrina cristã: fé em Cristo, mas fé que se torna impulsos de

⁸⁰Em outro contexto, eu me permiti dizer que os costumes, aqui, são como uma teia complexa de crenças teóricas e práticas, e de atitudes individuais e coletivamente endossadas, com a qual e a partir da qual se vive, portanto, uma “forma de vida” em sentido wittgensteiniano, dado que oferece, sim, um “quadro” ou “imagem” primária de mundo. Cf. PICH, R. H. *Religious Language and the Ideology of Black Slavery: Notes on Alonso de Sandoval's De instauranda aethiopicum salute*, p. 216. Cf. também *DPIS*, Vol. 1, I, vii, p. 150-151, 154-155.

⁸¹Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, vii, p. 148-157.

⁸²Cf. a Subdivisão 4, abaixo.

⁸³Cf. NIETO VÉLEZ, A. *Reflexiones de un teólogo del siglo XVI sobre las religiones nativas*, p. 133-148.

⁸⁴Cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, p. 82-84.

⁸⁵Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 268-269.

⁸⁶Cf. *DPIS*, Vol. 2, IV, x, p. 84-87. Cf. também CARMO, J. V. *A proposta de evangelização de José de Acosta*, p. 143.

⁸⁷Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, xiv, p. 290-293; V, xv, p. 294-299.

⁸⁸Cf. *DPIS*, V, i-ii, p. 176-187. Sobre esse tópico, cf. URDÁNOZ, T. *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina*, 59 (1940), p. 398-414, 529-553; 60 (1941), p. 109-134; 61 (1941), p. 83-107; VADILLO ROMERO, E. *La mediación de la Iglesia para salvación en la Cátedra salmantina de prima desde Juan de la Peña a Francisco Araujo*, p. 311-339; SARANYANA, J. I. (dir.) *et alii. Teología en América Latina – Volumen I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 160; POZO, C. *Repercusiones del descubrimiento de América en el ambiente teológico de las Universidades de Salamanca y Alcalá*, p. 9-22 (aquí p. 19).

⁸⁹Acosta insistiu na tese de que mesmo as pessoas mais simples podem compreender ou pensar em Deus e na pessoa humana, de sorte que podem minimamente entender que Deus se fez homem, e esse homem é Jesus Cristo (cf., por exemplo, *DPIS*, Vol. 2, V, iv, p. 220-221): “Três são, pois, as coisas que há de declarar brevemente: primeira, que Cristo é Deus e homem; segunda, que foi morto por nossos pecados; terceira, que está na posse da vida imortal e bem-aventurada e que quer comunicá-la a nós”. Cf. também LOPETEGUI, L. *El padre José de Acosta y las misiones*, p. 289.

amor⁹⁰. Seja dito, a propósito, sem que isso possa ser tratado em detalhes aqui, que foi peculiar o entendimento cristológico-soteriológico de Acosta com respeito ao teor explícito do conhecimento de Cristo para o batismo e a justificação salvífica⁹¹ – de todo modo, um testemunho de que, para Acosta, só haveria realmente religião cristã nos indígenas, em sua “alma”, se se tivesse convicção mínima de que Cristo lhes era conhecido. Em *De procuranda indorum salute* V, Acosta, valendo-se de seu conhecimento largo das Escrituras e dos Pais da Igreja, discutiu com os teólogos da primeira e da segunda geração da Escola de Salamanca sobre o papel do conhecimento de Cristo para o batismo e a justificação. Se não havia dúvida sobre o conhecimento de Cristo como Filho de Deus e Salvador, junto com o arrependimento dos pecados, para receber o batismo – no batizando adulto e nos pais e padrinhos da criança batizando (cf. *At* 8,26-40) –, havia outras disputas sobre a relação entre o conhecimento explícito de Cristo como condição para a salvação. De fato, mesmo em se tomando o batismo, na condição de sacramento da fé, como causa instrumental para a salvação, havia também dúvidas sobre a medida exata em que consistiria a explicitude e a completude da confissão de fé em Cristo. Ao que parece, para os teólogos de Salamanca, em sua interpretação das duas primeiras regras – de um total de 33 cânones sobre a doutrina da justificação – da Sessão VI do Concílio de Trento (1545-1563), para a justificação não era o conhecimento professado explícito de Cristo que se fazia necessário; afinal, a justificação salvífica, essencialmente, dependia ou se daria por causa dos méritos de Cristo. Todos os seres humanos que são salvos, e mesmo aqueles que durante a vida não possuem ou professam fé explícita, são salvos só pela graça de Cristo⁹². Para José de Acosta, por sua vez, as mesmas regras do Concílio de Trento – especialmente na perspectiva histórica ou tornada real da nova aliança e da revelação de Deus em Cristo – sugeriam fé explícita em Cristo para a justificação ou a salvação⁹³, uma vez que, sem aquela fé, não se pode agradar a Deus⁹⁴. A Igreja faz a sua parte nesse mistério, e a fé, como um dom da graça, é necessariamente ligada ao conhecer a Cristo.

No que diz respeito a atrair as vontades alheias ao bem da fé e da vida em Cristo, e também preparar adequadamente à recepção da fé por uma reeducação dos costumes, muito ou quase tudo dependia das virtudes e atitudes de vida dos missionários como cristãos exemplares ou modelo geral de vida – para a cooperação na evangelização dos indígenas, as sociedades laico-civis vice-reinais jamais se constituíram em um “argumento” convincente⁹⁵. Como já aludido sobre capacidades de conferir qualidade positiva de cognoscibilidade – de conferir credibilidade – aos conteúdos propostos, cabia aos missionários combinar estritamente palavras e ações, a saber, levar uma vida coerente, espiritual, virtuosa e digna de emulação⁹⁶. Já sempre fora um poderoso instrumento auxiliar de argumentos dialéticos ou sobre o não evidente verossímil, isto é, a mensagem estranha da fé cristã – ainda mais para destinatários de suposto pensamento

⁹⁰Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, i, 1, p. 176-177: “O fim da lei é Cristo, para salvar a todo o que nEle crê; o fim do preceito é a caridade com o coração limpo, com consciência honrada e com fé autêntica”; V, i, 2, p. 176-177: “Portanto, a Escritura Sagrada diz com verdade que o fim é Cristo e que o fim é a caridade. E diz também que a lei recai naquela palavra *Amarás*, e que a plenitude é o amor”.

⁹¹Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, i, 2-4, p. 176-179.

⁹²Sobre esse debate, cf. novamente as referências na nota 88, acima. SARANYANA, J. I. (dir.) *et alii. Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 158-159, depois de resumir brevemente as posições de Vitoria, Soto, Andrés de Vega e Melchor Cano, crê que a posição de Acosta estava errada com respeito às determinações de Trento ao menos, mas o ponto recebeu várias interpretações, fomentadas pela Reforma e mesmo pelo contexto de proclamação da fé nas missões, antes, durante e depois de Trento. Cf. ainda LOPETEGUI, L. *El padre José de Acosta y las misiones*, p. 282-291 (em Suárez se consolida a ideia da necessidade somente de uma fé implícita para todos aqueles que se encontrassem, também no tempo da nova aliança, em ignorância invencível).

⁹³Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, i-v, p. 176-229.

⁹⁴Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, i, 4, p. 178-179; V, ii, 5, p. 184-185.

⁹⁵Isso dizia respeito, em especial, aos colonizadores espanhóis; cf. *DPIS*, Vol. 1, I, xi, p. 168-185; I, xiii, p. 190-199.

⁹⁶Cf., novamente, *DPIS*, Vol. 1, I, xi, p. 184-191.

simples como os índios –, a simetria entre mensagem e meio (conteúdo e conduta), em que, sempre de novo, enfatiza-se a força do exemplo de vida, da beneficência⁹⁷ e a não violência. Ademais, a preparação para a fé por meio uma nova conformação dos costumes também dependia, fundamentalmente, de uma readequação cultural-estrutural das sociedades indígenas a esquemas amplos e expressivos do *ethos* cristão espanhol, e para isso os missionários bem ou mal contavam com as benesses do patronato régio, dos vice-reis, dos governadores e dos magistrados: uma adequação a uma nova divisão do tempo (de todo o calendário), dos afazeres (do trabalho, das funções civis e religiosas e das funções domésticas), da educação e dos ofícios, do comparecimento à igreja e da introdução em seus ritos e sacramentos⁹⁸. De um ponto de vista histórico, o ponto débil dessa configuração sempre se mostrou ser a proximidade das populações indígenas com o sistema de trabalho e de colonização dos espanhóis, o que em boa medida explica os modelos missiológicos dos séculos 17-18, a saber, projetos de sociedades, “repúblicas”, em suma, de um *ethos* cristão o mais distante possível do *ethos* colonizador hispânico⁹⁹. Ressalte-se, ainda, que, para os dois processos gerais acima expostos, José de Acosta enfatizou sem meias palavras a necessidade de os missionários bem aprenderem e se comunicarem nas línguas nativas – sobretudo o quéchua e o aimará –, em especial na pregação, na catequese e na confissão. Essa talvez tenha sido a mais significativa forma de “inculturação” das missões católicas até o final do século 16, no sentido de uma mínima, porém fundamental, acomodação da nova fé ao outro sistema de vida e crenças. O próprio Acosta aprendeu o quéchua, a “língua geral” dos habitantes do Peru¹⁰⁰. Naturalmente, era esse também o melhor mecanismo para conhecer os indígenas: a sua história, o seu universo de tradições, a sua auto-organização e a sua autocompreensão¹⁰¹.

4 IDOLATRIA

Seja como for, os processos de convencimento intelectual e de atração das vontades, voltando-se ao modo de viver – à cultura – dos indígenas, amarrado por sua(s) religião(ões), no propósito final de substituição total e sincera – efetiva – da religião até o batismo e a justificação, tiveram síntese particular no combate *sistemático* à idolatria, combate esse que se inspira no primeiro comando do Decálogo¹⁰². “Idolatria”, o inimigo mais profundo da fé verdadeira, resume a religião dos indígenas como “sistema” (minha expressão) de crenças, valores, inclinações e atitudes, sistema esse que, ratificado pela comunidade, condiciona o pensamento e os costumes. Assumindo-se esse sistema, pode-se mais diretamente dizer que idolatria significa devoção ou culto a supostas

⁹⁷ Cf. *DPIS*, Vol. 2, IV, xvii-xviii, p. 128-143.

⁹⁸ Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, vii, p. 136-149 (em especial, p. 144-147): “Pois bem, a sabedoria celestial nos ensinou os dois meios principais com que pôr freio àquele povo de dura cerviz: o trabalho e o temor; ambos os meios característicos dos servos. O trabalho e uma certa ocupação ininterrupta se pode ver na multidão de sacrifícios, lavatórios, unções, ritos, observâncias e cerimônias de todas as classes, para que de tal maneira ficassem entretidos com essas coisas, que dificilmente se lhes permitiria ocasião para pensarem em seus ídolos e suas invenções. E quanto ao temor, que página da lei não o inculcava?”. É evidente que essa pedagogia, na prática, foi ou logo acabou sendo uma forma de “paternalismo autoritário”, pois, pelas razões diversas do modelo colonizador-cristianizador, a indiferença ou aversão à mensagem proposta em regra só era vencida pela ação do braço secular para, forçadamente, inserir todos e todas no novo *ethos*. Cf. LUGON, Cl. Chapitre XII – Les Missions d’Amérique du Sud aux XVII^e et XVIII^e siècles et la République des Guaranis (1606-1790), p. 255-256.

⁹⁹ Cf. SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 127-128.

¹⁰⁰ Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, ix, p. 156-163.

¹⁰¹ Cf. SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 135.

¹⁰² Como observou SCHMITT, F. Recepção de São Paulo na obra *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta, “Considerações finais”, é interessante notar que Acosta associa aos indígenas a imoralidade e a idolatria, assim como povos que foram outrora alcançados pela atividade missionária de Paulo (*Gl 5, 19-21*). Nesse sentido, o texto bíblico serve como chave hermenêutica para compreender a dimensão cultural dos indígenas e apontar para a superação dos obstáculos à evangelização.

“entidades divinas” na forma de ídolos, entidades, pois, concretamente representadas e materialmente identificáveis. A idolatria é um confronto, uma “guerra” contra a verdadeira religião, uma vez que ela é um comprometimento aquivoado da alma inteira de um ser humano com um deus suposto (falso). A idolatria diz uma forma histórica concreta de vida religiosa, associada a uma devoção da mente a ídolos – ou, então, a deuses conectados a ídolos. Ela é uma *forma da mente*, e é uma *forma de vida real*¹⁰³.

Seguindo João Damasceno, José de Acosta menciona três formas de idolatria: (i) em primeiro lugar, há a idolatria tipificada pelos caldeus, que adoravam esferas celestiais e sinais e elementos da natureza. (ii) Em segundo lugar, há a idolatria comum aos gregos, em que ela consiste na prática de adorar como deuses pessoas que morreram. Tem-se, aqui, a origem da representação inventiva de deuses, a devoção para com pessoas mortas por demais amadas ou admiradas, que se tornam objeto de devoção elevada e, ao final, representação material da vida e da existência sobre-humana. (iii) Finalmente, havia a idolatria que João Damasceno relacionava aos egípcios. Nesse caso, tanto os corpos celestiais (astros) e os seres humanos são representados como deuses e objetos de devoção religiosa, mas também os animais e mesmo partes da natureza inanimada¹⁰⁴. Para Acosta, essas formas de idolatria, especificamente ou em conjunto, são comuns a todos os grupos humanos – também por pessoas racionais, elevadas, e pelos filósofos – e se conectam a práticas e representações. Praticada pelos indivíduos e pelos grupos, a idolatria, em que se acaba por dar nome e forma aos deuses-ídolos a partir das representações concretas de tipo (i), (ii) ou (iii), se relaciona com todos os âmbitos da vida, sendo relacionada explicitamente aos ritos, cultos e sacrifícios, às festas e cerimônias, aos memoriais e lugares sagrados, às superstições, às leis, às autoridades religiosas e aos líderes políticos. A idolatria, como a religião, condiciona crenças fundamentais, representações do que é bom e, em resumo, todas as esferas de vida. Os bárbaros do Novo Mundo, como, por exemplo, os do Peru, praticavam todas as três supraditas formas de idolatria¹⁰⁵. É impossível levar a fé cristã aos povos indígenas sem suprimir, desde as raízes, a idolatria¹⁰⁶, e é só conhecendo tal “sistema” que é possível projetar um plano bem-sucedido para *realmente* substituir uma visão de mundo. O suceder da nova religião no coração humano, pois, é algo deveras difícil de se realizar.

Não é surpreendente que, com essas explicações, Acosta, na prática, dá começo a uma forma de literatura que se multiplicaria nas primeiras décadas do século 17, diante da viva suspeita e do enorme temor de que a fé ou religião performada pelos indígenas não era sincera e dissimulava uma devoção nos corações, e no mundo exterior sempre que possível, aos deuses do passado¹⁰⁷: “remédios contra a idolatria”, isto é, “meios de cura”, “meios corretivos” para extirpar ou erradicar a idolatria¹⁰⁸. Acosta não propõe uma “iconoclastia”, uma destruição violenta de ídolos ou imagens¹⁰⁹. A fé só pode ser adquirida por aqueles que a querem, a partir da pregação convincente e da proposição de algo bom a ser amado. A destruição violenta de *simulacra* e *monumenta* tem como efeito que eles são colocados ainda mais profundamente nas mentes dos indígenas.

¹⁰³ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, ix, p. 246-249.

¹⁰⁴ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, ix, p. 248-251.

¹⁰⁵ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, ix, p. 252-255.

¹⁰⁶ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, ix, p. 246-255; V, x, p. 266-269; V, xi, p. 272-277; V, xii, p. 278-285.

¹⁰⁷ Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, xiv, p. 198-201.

¹⁰⁸ Cf. SARANYANA, J. I. (dir.) et alii. *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 156. Cf. também RICHARD, R. Chapitre IX – L’expansion missionnaire du Portugal et de l’Espagne aux XV^e et XVI^e siècles, p. 261-263; PRIEN, H.-J. *Das Christentum in Lateinamerika*, p. 196-224; SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 79. A obra marcante desse movimento é a do jesuíta ARRIAGA, José de. *Extirpación de la idolatria del Piru*, 1621.

¹⁰⁹ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 258-261.

No entanto, os missionários devem criar um *ethos* de combate à idolatria tal que, onde estavam os ídolos, sejam então colocados os símbolos do catolicismo e apareça Cristo. Estrategicamente, para erradicar a idolatria dos corações, é conveniente que se realize o esforço de trazer as autoridades para a nova fé¹¹⁰, afinal os indígenas simples respeitam as autoridades em matérias da fé – aqui, os espanhóis de novo realizaram um desserviço¹¹¹, porque a *conquista* assassinou, desde o início, os soberanos de incas e astecas. Sempre na base de senso comum realista, Acosta sugere perceber a utilidade de um esforço especial de persuasão, sobre as autoridades, da falsidade dos seus deuses, através de razões e argumentos simples, não filosóficos, repetidos e de experiência¹¹².

Valendo-se da convicção de que todos os seres humanos têm uma representação de um ente supremo e sumamente bom, como têm também representações de entes ou espíritos maus, Acosta insiste em mostrar que os missionários têm pontos de partida para apelar à razão em favor da verdade de sua divindade. Concretamente, aprofundando-se no conhecimento do que os índios pensam sobre a sua religião, portanto, sobre a natureza de seus hábitos e costumes natural-religiosos e recorrendo ao seu bom preparo teológico, os missionários deveriam ser capazes de refutações diretas, reduzindo ao absurdo as convicções alheias¹¹³. Assim, em todos os casos, vale a *firme catequese* especificamente voltada contra a idolatria – em que se deve enfatizar o princípio de que, aqui, quer-se *ensinar, e não* dialogar: (a) os missionários devem conseguir argumentar acerca da realidade verdadeira de Deus em contraste com os deuses-ídolos, isto é, eles devem poder explicar a natureza espiritual do ente divino, que não pode ser misturada com algo criado-material e mutável. (b) Os missionários devem conseguir explicar a impotência e a ignorância dos deuses-ídolos, que não se defendem, não sentem nem se movem, que, como meros corpos naturais, não têm nenhum poder ou controle, apenas são parte da natureza. (c) Sobretudo, os missionários devem enfatizar a ausência de real proteção divino-idólatra nos assuntos humanos, como doenças, guerras, fome, etc.¹¹⁴. Em tese, ademais, era já sempre – e sobretudo – por indicar os seus “enganos”, as suas “fraudes” e a sua “ignorância”, ridicularizando os seus “absurdos” e confutando as suas “astúcias”, que os ministros católicos minariam a influência dos líderes religiosos dos indígenas, a saber, “feiticeiros” e “mestres de idolatria”¹¹⁵.

Se não se propõe uma iconoclastia literal, há, no plano de Acosta, um mecanismo de imposição religiosa e cultural que os missionários devem implementar, desde uma clara posição de superior autoridade. Esse mecanismo tem forte efeito na extirpação da idolatria do coração, a saber, que, participando os índios dos sacramentos, os ministros da fé e os missionários examinem a consciência dos mesmos quando da prática da confissão¹¹⁶ (parte formal do sacramento da penitência, que é condição prévia necessária para a participação no Sacramento da Eucaristia, o “alimento sobrenatural”, cuja distribuição aos índios é promovida por Acosta¹¹⁷). Acosta vê, nisso, um dos frutos principais das missões jesuítas nas Índias, ou seja, a assistência aos ministros do clero secular¹¹⁸. O confessor deve instruir na doutrina, propor medidas corretivas e enfatizar a sua autoridade, até o ponto de inspirar, no penitente, um “temor” benevolente¹¹⁹. O

¹¹⁰ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 262-265.

¹¹¹ Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, xviii, p. 372-375.

¹¹² Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 260-269.

¹¹³ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 266-269; cf. também IV, ix-xi, p. 70-95.

¹¹⁴ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 266-267.

¹¹⁵ Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, xviii, p. 374-375.

¹¹⁶ Cf. *DPIS*, Vol. 1, I, vii, p. 140-141; I, vii, p. 144-149; Vol. 2, V, x, 270-271; V, xiv, p. 290-293; V, xv, p. 294-299.

¹¹⁷ Cf. *DPIS*, Vol. 2, VI, ix-x, p. 398-419.

¹¹⁸ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, xxi-xxiii, p. 330-343.

¹¹⁹ Cf. *DPIS*, Vol. 2, IV, xix-xx, p. 142-157; cf. também VI, xi-xii, p. 420-433.

confessor, pois, inspeciona a substituição da religião, a nova forma da alma sem os deuses-ídolos e com a nova divindade verdadeira. Lembre-se, além disso, que, por princípio de direito canônico e civil, para os indivíduos já batizados e ingressos, então, na família da Igreja, portanto, sob a proteção das autoridades cristãs, todas as formas de supressão ostensiva da superstição e da idolatria eram permitidas – Acosta admite ver, aqui, a principal razão de requisição, por Pais da Igreja, como Agostinho e Ambrósio, da ajuda dos soberanos e das autoridades dos estados cristãos, para o bem da fé e da doutrina¹²⁰. Mas, nesse ponto, então, o plano de substituição da religião idolátrica pela religião verdadeira atinge um plano “simbólico” (minha expressão) derradeiro. Afinal, o adulto batizado e inspecionado é inserido por completo no *ethos* cristão, em que os índios são cuidadosa e insistentemente levados a hábitos e cerimônias convenientes, aprendidas e repetidas por todos: a água benta, as imagens de santos, os rosários, as peregrinações, os festivais, a missa e a pregação, a reiteração do catecismo. A nova religião, desse modo, invadiria interna e externamente a vida dos índios, o coração e o corpo, com a impressão e a assimilação do pensamento e dos símbolos. O processo metódico é, de fato, pensado conscientemente por Acosta. Nesse contexto da história da salvação, a aquisição da fé cristã não exige nenhum milagre: milagres foram necessários para as audiências céticas e racionais nos tempos de Cristo, tais como os gregos e os romanos. Aos índios do Novo Mundo, outra metodologia se impôs¹²¹. José de Acosta chega a dizer que o mais efetivo – “necessário”, bem como também “raro” – “milagre” nas missões no Novo Mundo é a integridade de vida, isto é, a estrita congruência entre fé confessada e fé praticada, a conjugação entre conteúdo da fé e ações ou atitudes da fé¹²². Combinado esse milagre, ademais, com o conhecimento das línguas indígenas, pelo esforço dos ministros, poder-se-ia esperar, enfim, uma espécie de novo milagre de Pentecostes¹²³.

De forma intrigante, Acosta entende que se conecta à idolatria – por certo, ao que os deuses-ídolos abonam ou mesmo exigem – uma rede inteira de práticas e vícios dos indígenas: o “suicídio”, a “embriaguez”, a “antropofagia”, a “luxúria”, a “leviandade”, a “fornicação”, os “pecados da carne” etc.¹²⁴ Isso tanto mais reforça a ideia de que as dimensões práticas da fé cristã, os costumes cristãos, não podem ser bem sucedidas sem a supressão da idolatria. Com a nova representação do sagrado, também outra dimensão de comportamento se torna possível. Acosta chama os indígenas a uma nova forma de amor a si mesmos: é necessário, junto com os remédios contra a idolatria, ajudar os indígenas a amar a si mesmos, cuidando e preservando a “saúde do espírito e do corpo”, “os seus sentidos e o seu corpo”, no intuito de manter, preservar e desenvolver a si mesmos – a “vida” – de acordo com a natureza, isto é, segundo a “lei natural”¹²⁵, que os dignifica. O mesmo é válido com respeito ao amor pelos outros, ou seja, àquelas dimensões de princípios morais (práticos) que a lei natural ajuda a conhecer como deveres ou normas de reconhecimento do bem devido aos outros, seguindo o princípio fundamental de que o que não se quer que as pessoas façam contra si, não se deveria fazer a elas¹²⁶. Seguindo o modo como os missionários, idealmente, combinam palavras e ações e mostram “caridade” e “generosidade” – de novo, práticas de “beneficência” (*beneficentia*), de

¹²⁰ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, 274-275.

¹²¹ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, x, p. 264-265; V, xi, p. 270-277.

¹²² Cf. *DPIS*, Vol. 1, II, ix, p. 318-325; cf. também II, viii, p. 308-311.

¹²³ Cf. *DPIS*, Vol. 2, IV, vi-ix, p. 46-83.

¹²⁴ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, xii, p. 276-285.

¹²⁵ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, xii, p. 276-285.

¹²⁶ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, xiii, p. 286-287.

operar “benefícios” (*beneficia*)¹²⁷ –, assim os indígenas deveriam aprender a ter cuidado para com os outros, por exemplo, para com os pais, os necessitados, os enfermos, etc.: viver a sua “humanidade” (*humanitas*). A idolatria é inimiga da “humanidade”, a religião e a verdade cristã ou o Bem Supremo pregado pelo cristianismo traz uma nova rede de costumes que deveria ser vista como verdadeira humanidade, como a aplicação de normas reveladas e, no cerne, ratificadas pela razão natural (lei natural), tornadas claras tão logo os deuses-simulacros são cortados das mentes¹²⁸.

Ressalte-se, ao final, algo que poderia ter sido dito no início. Por mais assimétrica que seja a visão comparativa de Acosta entre fé cristã e idolatria indígena, o jesuíta inaugurou a ideia de inculturação tanto por sua insistência consciente no aprendizado exímio das línguas locais e na evangelização nas línguas nativas quanto por sua promoção do conhecimento profundo das culturas e das religiões e, não por último, por sua aceção consequente de que hábitos que não são contrários à religião cristã ou, no mesmo passo, à razão (à “justiça”) não devem ser criticados ou mudados¹²⁹. A eles a nova fé se assimila e com eles convive inclusivamente. Esse é, de fato, um princípio simples de inculturação cristã. Isso, aliás, ia de encontro àquilo que a coroa hispânica parecia preferir, a saber, a hispanização das Índias. A cultura em si não era entendida como um obstáculo para a aceitação da fé cristã, ali onde ela não estivesse enraizada em idolatria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a linha de exposição construída neste ensaio, teve-se a intenção de sugerir e mostrar que José de Acosta realizou um esforço consciente de elaborar uma estratégia de propagação da fé que fosse fiel ao princípio missiológico de participar do plano de Deus, em obedecendo ao comando evangélico de anunciar a Cristo e fazê-lo conhecido por todos os povos, e, ao mesmo tempo, que fosse dotado de explícito realismo histórico e senso comum sobre o modo humano de aquisição de crenças e atitudes acerca do novo e do invidente. No caso, tratava-se do novo e do invidente religioso, o conteúdo da fé.

É relevante levar em conta, aqui, os quatro “clássicos conceitos e métodos de missão” que Michael Sievernich sugeriu para compreender as missões católicas do período colonial, na América Latina, a saber, (i) “conquista espiritual”, (ii) “o único modo: convencimento e atração”, (iii) “novos métodos de evangelização” e (iv) “modelo das reduções”¹³⁰. De fato, as concepções de Acosta, construídas a partir de um olhar implacável – mesmo que não necessariamente impecável – sobre os seus destinatários americanos, são, na visão do próprio autor, o resumo mesmo do item (iii)¹³¹, e os seus aspectos principais, dada a exposição feita até esse ponto, não precisam ser reiterados¹³². Há *aspectos*, contudo, ou talvez, antes, *acentos* importantes que precisam ser ainda levados em conta – e que eu quis levar em conta. O que Acosta propõe é a substituição de uma religião tomada por falsa – ou de religiões tomadas por falsas – por outra religião tomada por verdadeira. O seu método é, sim, rigorosamente pacífico e contrário à violência, *mas*, de forma inequívoca, ele opera com um princípio de autoridade, assimetricamente persuasivo e indutor: a estratégia de evangelização de Acosta não

¹²⁷ Cf. *DPIS*, Vol. 2, IV, xviii, p. 134-143.

¹²⁸ Cf. *DPIS*, Vol. 2, V, xiii, p. 288-291.

¹²⁹ Cf. *DPIS*, Vol. 1, III, xxiv, p. 586-593.

¹³⁰ Cf. SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 122ss.

¹³¹ Cf. SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 126-127.

¹³² Cf. SIEVERNICH, M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, p. 127.

se constitui em um diálogo, em sentido estrito, ou em qualquer reconhecimento interreligioso – por óbvio, nem de longe sugere um princípio de pluralismo religioso e/ou de teologia das religiões como abordagem teológica. No mesmo passo, há que se dizer que o que Acosta propõe não se enquadra na ideia da “libertação integral” do ser humano como quase sinônimo de salvação e meta da evangelização, no espírito da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla (1979). No esboço de Acosta, há, porém, em sua combinação de chamado incondicional por Cristo, faticidade e senso humano¹³³, uma visão fundamentalmente evangélica e pedagogicamente racional sobre os temas em debate: quanto à tarefa da Igreja de tornar Cristo explicitamente conhecido a quem não o conhece, não faz sentido propor a religião cristã se ela não é convincente quanto à verdade e ao bem e se, nos termos que explicitam o passo anterior, os cristãos não têm profunda convicção do novo e do próprio que testemunham, ao ponto de adaptarem, às suas práticas, um sentido fundamental e benevolente de autoridade *na verdade*. As seguintes perguntas são, com olhar retrospectivo, todas justas: entrou a nova fé, de fato, na alma do indígena? O quão profundamente? Qual Cristo? Não se tratou, ao final, só de uma imposição cultural estrangeira?¹³⁴ Não se moldou apenas uma alma colonizada em tais tempos de messianismo ibérico e imperialismo e mercantilismo salvacionistas? A distância entre o bem ouvido e o mal vivido não foi um hiato insuperável para o caminho humano até a religião revelada? E, no entanto, refletindo sobre o *De procuranda indorum salute*, de Acosta, encorajo-me a lançar uma pergunta em olhar prospectivo: Há, em última análise, para qualquer tempo, como pensar de modo radicalmente diferente sobre a necessidade do conhecimento de Cristo, em especial nos contextos em que ele se tornou dramaticamente desconhecido?

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*. Latín – castellano. Madrid: CSIC, 1984. Vol. 1.
- _____. *De procuranda indorum salute – Educación y evangelización*. Latín – castellano. Madrid: CSIC, 1987. Vol. 2.
- _____. *Historia natural y moral de las Índias*. Edición moderna a cargo de Edmundo O’Gorman. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962 [Sevilla, 1590].
- ARISTOTELES. *Politik*. Übersetzung von F. Susemihl, mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von W. Kullmann. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 32009.
- ARRIAGA S. J., José de. *Extirpación de la idolatria del Piru. Dirigido al Rey N. S. en su Real Consejo de Indias*. Lima: Geronymo de Contreras Impresor de Libros, 1621.
- BORGES, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
- BURGALETA, Claudio M. *José de Acosta (1540-1600): His Life and Thought*. Chicago: Loyola University Press, 1999.
- CARMO, José Vicente do. *A proposta de evangelização de José de Acosta*. Santa Maria: Biblos, 2003.
- DREHER, Martin Norberto. *A Igreja Latino-Americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 32007.
- _____. *História do povo de Jesus. Uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 22017.

¹³³ HOFFMAN, R. *Pioneer Theories of Missiology*, p. 82-83, enfatizou o caráter “realista” e moldado pela “experiência” do método missionário de José de Acosta.

¹³⁴ Cf. NEILL, S. *Geschichte der christlichen Mission*, p. 119-120.

- DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de libertação latinoamericana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. 4 Vols.
- GELMI, Josef. Die Missionsinitiative der Päpste. In: MOSER, Bruno (Hrsg.). *Gehet hin in alle Welt. Ereignisse und Gestalten christlicher Missionsgeschichte*. München: Südwest Verlag, 1984. p. 31-46.
- GÓMEZ ROBLEDÓ, Antonio. Las ideas jurídicas del P. José de Acosta. *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, Ciudad de México, v. 2, p. 297-313. jul.-dic. 1940.
- GRÜNDER, Horst. *Welteroberung und Christentum – Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992.
- HÖFFE, Otfried. *Aristoteles*. München: Beck, 2006.
- HOFFMAN, Ronan. *Pioneer Theories of Missiology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1960.
- JOSAPHAT, C. Sentido de Deus e do outro: Introdução à vida e às obras de Bartolomeu de Las Casas. In: LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo, Paulus, 2005. p. 9-32.
- _____. Suma de teologia e de democracia no alvorecer do novo mundo. Introdução ao “único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”. In: LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 33-56.
- LABORIE, J.-C. A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. *Revista de História*, São Paulo, v. 152, p. 9-27, 2015. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18995/21058>>. Acesso em: 31 jul. 2018.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras completas I – Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LOPETEGUI, León. *El padre José de Acosta S. I. y las misiones*. Madrid: Inst. Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942.
- LUGON, Cl. Chapitre XII – Les Missions d’Amérique du Sud aux XVII^e et XVIII^e siècles et la République des Guaranis (1606-1790). In: DELACROIX, Monseigneur S. (Dir.). *Histoire universelle des Missions Catholiques – Les Missions modernes*. Paris: Librairie Grund, 1957, p. 255-256.
- LUZBETAK, L. J. Ethnologie und Mission. In: MÜLLER, Karl; SUNDENMEIER, Theo (Hrsg.). *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987, p. 94-96.
- NEILL, Stephen. *Geschichte der christlichen Mission*. Herausgegeben und ergänzt von Niels-Peter Moritzen. Übersetzung von Paul-Gerhard Nohl. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1974.
- NIETO VÉLEZ, Armando. Reflexiones de un teólogo del siglo XVI sobre las religiones nativas. *Revista de la Universidad Católica [del Perú] – Nueva Serie*, Lima, v. 2, p. 133-148, dic. 1977.
- OHM, Thomas. *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1956.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- PANIAGUA PASCUAL, José Manuel. *La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta*. Pamplona: Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Tesis Doctoral), 1989.
- PERBAL, A. Chapitre VI – Projets, fondation et débuts de la Sacrée Congrégation de la Propagande. In: DELACROIX, Monseigneur S. (Dir.). *Histoire universelle des Missions Catholiques – Les Missions modernes*. Paris: Librairie Grund, 1957. p. 109-131.
- PEREÑA, L. Proyecto de sociedad colonial pacificación y colonización. In: ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute – Pacificación y colonización*. Latín – castellano. Madrid: CSIC, 1984. Vol. 1.
- PICH, R. H. *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 376-401, jul.-dez. 2012. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo/article/view/12311/8254>>.

- _____. Sobre a filosofia da história de José de Acosta. *Mediaevalia – Textos e estudos*, Porto, v. 32, p. 223-244. 2013.
- _____. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, A.; LIMA, F. J. G. de; ASSAI, J. H. de S. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política – Justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015. p. 312-357.
- _____. Religious Language and the Ideology of Black Slavery: Notes on Alonso de Sandoval’s *De instauranda aethiopia salute*. *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy*, São Leopoldo, v. 18, n. 3, p. 213-226. Sept./Dec. 2017. DOI: [10.4013/fsu.2017.183.13](https://doi.org/10.4013/fsu.2017.183.13).
- POLI, Marcio Aurelio. *Teología y misión en “De procuranda indorum salute” (1588), de José de Acosta*. Un método de evangelización para los indios del Perú, siglo XVI. Estudio histórico, teológico y pastoral. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología (Tesis Doctoral), 1997.
- POZO, Cândido. Repercusiones del descubrimiento de América en el ambiente teológico de las Universidades de Salamanca y Alcalá. *Archivo Teológico Granadino*, Granada, v. 58, p. 9-22, 1995.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- _____. *Das Christendum in Lateinamerika*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007 (PRIEN, Hans-Jürgen. *Christianity in Latin America*. Leiden – Boston: Brill, 2012 – Revised and expanded edition).
- RICHARD, R. Chapitre IX – L’expansion missionnaire du Portugal et de l’Espagne aux XV^e et XVI^e siècles. In: DELACROIX, Monseigneur S. (Dir.). *Histoire universelle des Missions Catholiques – Les Missions des origines au XVI^e siècle*. Paris – Monaco: Librairie Grund – Éditions de L’Acanthe, 1956. p. 223-268.
- SARANYANA, Josep Ignasi (Dir.) et alii. *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, 1999.
- SCHMIDLIN, J. *Katholische Missionsgeschichte*. Post Kaldenkirchen: Missionsdruckerei Steyl, 1924.
- SCHMITT, Flávio. Recepção de São Paulo na obra *De procuranda inroductum salute*, de José de Acosta. *Mediaevalia*, Porto, v. 31, p. 14-25, 2012.
- SIEVERNICH, Michael. M. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- _____. La visión teológica del “Nuevo Mundo” en la obra de José de Acosta. *Stromata*, Buenos Aires, v. 49, n. 1-2, p. 185-201, 1993.
- SMITH, H. D. Aristotle’s Theory of Natural Slavery. In: KEYT, D.; MILLER, F. D. *Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford: Blackwell, 1991. p. 142-155.
- SOUSA, Renata Floriano de. A pedagogia inovadora do Frei Bartolomé de Las Casas por trás da obra “O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”. In: *XIV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS/2015*. Porto Alegre: Editora FI, 2014. p. 681-697.
- SPECKER, Johann. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*. Beckenried: Schöneck (Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft), 1953.
- STREIT, Robert. *Bibliotheca Missionum*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Vol. I, 1916.
- SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus, 1995.
- THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Cura et studio Petri Caramello, cum textu et recensione leonina. Torino: Marietti, 1956.
- TOSI, Giuseppe. Bartolomé de Las Casas y la guerra justa de los indios. In: MURILLO, I. (Org.). *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2007. p. 639-649.

URDÁNOZ, Teófilo. La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina. *Ciencia Tomista*, Salamanca, v. 59, p. 398-414, 529-553, 1940; v. 60, p. 109-134, 1941; v. 61, p. 83-10, 1941.

VADILLO ROMERO, Eduardo. La mediación de la Iglesia para salvación en la Cátedra salmantina de Prima desde Juan de la Peña a Francisco Araujo. *Archivo Dominicano*, Salamanca, v. 16, p. 311-339, 1995.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Simón. El Padre José de Acosta, *Thesaurus*, Madrid, v. XLIV, n. 2, p. 389-428, 1989. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/44/TH_44_002_113_0.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2018.

VITORIA, Francisco de. De los indios recientemente descubiertos (relección primera) / *De indis recenter inventis relectio prior*. In: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teófilo Urdánoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. p. 641-726.

WESTHELLE, V. *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene: Cascade Books, 2010.

ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *500 anos de missão – 500 anos de resistência*. São Paulo: Edições Paulinas – CEDI, 1992.

_____. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

Recebido em: 16/08/18
Aprovado em: 20/08/18

Correspondência para:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich
Escola de Humanidades
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 08, 4º andar
CEP 90619-900 Porto Alegre, RS, Brasil