



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Lorena Gouvêa de Araújo

**O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial  
nos Andes (séculos XVI e XVII)**

São Gonçalo

2021

Lorena Gouvêa de Araújo

**O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial nos Andes  
(séculos XVI e XVII)**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História da América.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

Co-Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Elisa Frühauf Garcia

São Gonçalo

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

A663 Araújo, Lorena Gouvêa de.  
O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial nos Andes (séculos XVI e XVII) / Lorena Gouvêa de Araújo. – 2021.  
301f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas.  
Co-Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Elisa Frühauf Garcia.  
Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Mulheres – Condições sociais – Peru – Teses. 2. Feminismo – Teses. 3. Peru – História – Teses. I. Vainfas, Ronaldo. II. Garcia, Elisa Frühauf. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. IV. Título.

CRB/7 - 4994 CDU 396(85)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Lorena Gouvêa de Araújo

**O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial nos Andes  
(séculos XVI e XVII)**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História da América.

Aprovada em 15 de julho de 2021.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas (Orientador)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ  
Universidade Federal Fluminense – UFF

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Elisa Fruhauf Garcia (Co-orientadora)  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Lana Lage da Gama Lima  
Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos – INCT-  
InEAC/UFF

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Daniela Buono Calainho  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dr. Marcelo da Rocha Wanderley  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Cristina Pompa  
Universidade Federal de São Paulo

São Gonçalo

2021

## **DEDICATÓRIA**

Para meus pais, dona Conceição e seu Paulo.  
Eles me ensinaram o que é o amor, e que é preciso lutar, sempre.

## AGRADECIMENTOS

O caminhar é longo e requer muitas renúncias, por isso agradeço às minhas amigas Fernanda Moreira, Taty Duarte (Taty Geertz) e Livia Monteiro, as quais sempre estiveram disponíveis para trocar tanto ideias sobre a vida, quanto informações a respeito desta tese, ainda quando ela era só um projeto. À Luz Marina, por sua clareza, por me ajudar a encontrar o centro e por me ensinar que não se pode ter o controle de tudo.

Agradeço às amigadas substanciais que fiz dentro do Programa de Pós-Graduação em História Social, especialmente à Tamires Pereira, Vanessa Kellner, Rafael Monteiro e Eliana Laurentino pela companhia, afinidade e troca (material e imaterial) experimentada durante esses anos de trabalho investigativo. Às minhas amigas Leda Agnes Simões e Vivian Marcello pela doçura de suas amigadas, sempre com palavras de ânimo em meio às complexidades.

À Taty Maria pela alegria da sua amizade e pelo eterno compartilhar. À Anne-Marie Veillette, minha amiga quebequense com quem mais aprendo sobre o Brasil. Ao Rodrigo, pela amizade, afeto, paciência e generosidade oferecidas, especialmente durante a reta final desta tese. Suas palavras de ânimo e de incentivo foram essenciais na manutenção do foco final. Aos meus pais, em especial, e a todos meus familiares envolvidos (direta ou indiretamente) nesse projeto. Todos foram fundamentais para que eu conseguisse concluir esse projeto, em meio às diversas turbulências.

À Rafaela Barreto, Erika Fontenelle, Lorraine Janis, Sueli Fernandes, Carol Cariello, Carol Coelho, Renata Damasceno, Ana Caroline Lassarot e Daniele Crespo, vocês tornaram possível o que, em vários momentos, pareceu ser impossível.

Ao mestre Melecio Tineo (melhor arquivista do Peru!) por sua grandeza de espírito, serenidade, amabilidade e dedicação oferecida não apenas aqueles que se aventuram nos arquivos de Lima, mas também à preservação material da memória e da história peruanas.

Aos professores Sérgio Cangahuala (PUCP) e Alejandro Herrera Villagra (UNSAAC), os quais sempre estiveram prontos a me ajudar, ainda que na distância. De igual maneira, agradeço ao *maestro* Jimmy Céspedes, meu professor de paleografia durante o período que estive em Lima e com quem muito aprendi sobre o Huarochirí. Também agradeço às professoras Victoria Quispe e Fanny Ccoyllo e ao professor Luis Medina, mestres da língua quéchua do Curso de Idiomas da PUCP, com os quais tive o prazer de conhecer a importância do Peru profundo.

Agradeço à troca, sem tamanho, que pude experimentar com todos os membros do *Chawpi Atoq*, grupo que tive a alegria de fazer parte durante minha estadia em Lima. Especialmente agradeço ao professor Zenon Depaz, por sua lucidez, ao mestre Edmundo Murrugarra, pelo brilhantismo de suas palavras, aos Raul's, pela troca constante e aos meus companheiros Roxana Lazo, Omar Salazar, Ricardo Chirinos, Telmo e Miguel Angel Villafuerte pelo eterno *compartir*, pelos abraços e pelas alegrias. Ao querido Alcides que, através da Roxi, me auxiliou com o castelhano arcaico.

Às minhas grandes amigas Renata Verdun e Luisa Cifuentes, responsáveis por transformar a saudade em afeto. À querida Fiorela (Fio) com quem estabeleci uma grande amizade em Lima e à jovem Cecília. Ao meu amigo chileno Felipe Vargas, quem me ensinou o significado de *Tupananchikkama* e também quem primeiro me comentou acerca de José de Arguedas.

A todos huarochiranos que me acolheram durante o período em que lá estive. Ao secretário de turismo Leonardo Cuellar, pela preocupação com minha estadia na província. Ao senhor Arnaldo Tello, pelas histórias contadas na praça do Huarochirí, por garantir meu “guia turístico” (seu Daniel) ao portal de *Suni*, por ser meu par na festa da *curcucha* e por fazer questão que eu saboreasse a *chicha de jora*. Agradeço aos professores do Colégio Santa Cruz de Huarochirí, os quais tão bem me receberam, especialmente ao professor Guillermo, o qual, inclusive, me ofereceu alojamento em sua casa.

Agradeço aos trabalhadores da prefeitura de Quinti, sempre prontos a me ajudar. Ao quitenho, de sobrenome Flores, que me levou em sua moto até o nevado Pariacaca. Ao senhor Rodolfo Villar e sua esposa, senhora Timotéia (*in memoriam*), os quais garantiram que eu me sentisse acolhida em San Lorenzo de Quinti e dos quais guardo muito afeto e gratidão. À Pilar e seus filhos, por me fazerem companhia até que eu pudesse me acomodar.

Agradeço ao meu orientador, professor Ronaldo Vainfas, por sempre ter acreditado nesta pesquisa, por sempre ter acreditado em mim e por sempre ter se dedicado para que o melhor fosse realizado. Agradeço à professora Elisa Fruhauf Garcia, co-orientadora desta tese, pela oportunidade deste trabalho conjunto. Ao professor Francisco Hernández Astete (PUCP), pela brilhante orientação que me ofereceu no exterior e pela atenção que dedicou ao meu trabalho.

Agradeço a todos do Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, especialmente à professora Helenice Rocha e à secretária Andréia Cabral, sempre muito solícitas. Aos professores da banca de qualificação, que garantiram um imenso ganho nesta pesquisa, a

partir de seus apontamentos e aos quais espero ter correspondido no desenrolar da pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.



## RESUMO

ARAÚJO, Lorena Gouvêa. *O Peru no feminino: o papel das mulheres na sociedade antiga e colonial nos Andes (séculos XVI e XVII)*. 2021. 301f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

A presente tese tem como objetivo a análise do feminino na dinâmica da sociedade do Vice-Reino do Peru, nos séculos XVI e XVII. Para tal, recorri aos achados arqueológicos, às histórias míticas fundadoras, às crônicas andinas e aos processos da justiça eclesiástica do século XVII, a fim de elucidar a complexidade que se inaugurou a partir do encontro de visões de mundo distintas, provenientes da lógica colonial. Ancorada nas premissas do patriarcado e da demonologia europeia, esta sociedade judicializou a religiosidade ancestral, enquadrando-a nas prerrogativas inteligíveis à mentalidade conquistadora. A partir dos processos disponíveis no *Archivo Arzobispal de Lima*, procuro compreender como as mulheres nativas – protagonistas na manutenção da cosmovisão pré-colonial – se tornaram rés dos processos de visitas de Extirpação de Idolatrias dos séculos XVI e XVII e passaram a ser consideradas bruxas, feiticeiras e idólatras. Ainda assim, faz parte da análise desta tese, perceber como tais processos podem revelar a existência, ainda que mitigada, das práticas religiosas andinas no seio da sociedade colonial do século XVII.

Palavras-chave: Feminino. Andes. América Hispânica.

## RESUMEN

ARAÚJO, Lorena Gouvêa. *Perú en el femenino: el papel de la mujer en la sociedad antigua y colonial de los Andes (siglos XVI y XVII)*. 2021. 301f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

Esta tesis tiene como objetivo analizar lo femenino en la dinámica de la sociedad en el Virreinato del Perú, en los siglos XVI y XVII. Para ello, recurrí a hallazgos arqueológicos, relatos fundacionales míticos, crónicas andinas y los procesos de justicia eclesiástica del siglo XVII, con el fin de dilucidar la complejidad que se inauguró a partir del encuentro de diferentes visiones del mundo, derivadas desde la lógica colonial. Anclada en las premisas del patriarcado y la demonología europea, esta sociedad judicializó la religiosidad ancestral, enmarcándola dentro de las prerrogativas inteligibles a la mentalidad conquistadora. A partir de los procesos disponibles en el Archivo Arzobispal de Lima, trato de comprender cómo las mujeres nativas --protagonistas en el mantenimiento de la cosmovisión precolonial-- se convirtieron en acusadas en los procesos de Extirpación de la idolatría de las visitas de los siglos XVI y XVII y llegaron a ser consideradas brujas, brujas e idólatras. Aun así, parte del análisis de esta tesis es comprender cómo tales procesos pueden revelar la existencia, aunque mitigada, de prácticas religiosas andinas dentro de la sociedad colonial del siglo XVII.

Palabras clave: Femenino. Andes. Hispanoamérica.

## ABSTRACT

ARAÚJO, Lorena Gouvêa. *Peru in the feminine: the role of women in ancient and colonial society in the Andes (16th and 17th centuries)*. 2021. 301f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

This thesis aims to analyze the feminine in the dynamics of society in the Viceroyalty of Peru, in the 16th and 17th centuries. To this end, I resorted to archaeological finds, mythical founding stories, Andean chronicles and the processes of ecclesiastical justice from the 17th century, in order to elucidate the complexity that was inaugurated from the meeting of different worldviews, deriving from colonial logic. Anchored in the premises of European patriarchy and demonology, this society judicialized an ancestral religiosity, framing it in the intelligible prerogatives of the conquering mentality. From the processes available in the Archivo Arzobispal de Lima, I try to understand how native women - protagonists in the maintenance of the pre-colonial cosmovision - were transformed into processes of Extirpation of Idolatry visits from the 16th and 17th centuries and came to be considered witches, witches and idolaters. Even so, part of the analysis of this thesis is to understand how such processes can reveal the existence, albeit mitigated, of Andean religious practices within the colonial society of the 17th century.

Keywords: Female. Andes. Hispanic America.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
1	<b>AS MULHERES NOS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS E NOS MITOS FUNDADORES DO MANUSCRITO QUÉCHUA DE HUAROCHIRÍ</b> .....	22
1.1	<b>Reciprocidade e <i>yanantin</i></b> .....	22
1.2	<b>O feminino segundo os vestígios arqueológicos</b> .....	25
1.2.1	<u>As senhoras do norte do Peru</u> .....	38
1.3	<b>O feminino através dos mitos fundadores no Manuscrito quéchua de Huarochirí</b> .....	50
1.3.1	<u>As deusas da costa central peruana</u> .....	51
1.3.2	<u>Divindades femininas da serra central (Huarochirí)</u> .....	58
1.4	<b>O mito enquanto revelador da visão de mundo andina</b> .....	64
2	<b>O FEMININO INCAICO A DAS CRÔNICAS ANDINAS E O ESTABELECIMENTO DA NOVA ORDEM COLONIAL</b> .....	69
2.1	<b>O feminino nas crônicas incaicas</b> .....	69
2.1.1	<u>Duplicidade e quadruplicidade na alteridade andina</u> .....	82
2.2	<b>Mentalidade transladada: O estabelecimento da nova ordem colonial</b> .....	103
2.2.1	<u>Reestruturação da sociedade andina</u> .....	107
3	<b>CRISTIANISMO HISPÂNICO NO PROJETO EVANGELIZADOR DO VICE-REINO DO PERU (SÉCULOS XVI/XVII)</b> .....	123
3.1	<b>Primeiros passos da evangelização no Vice-Reino do Peru</b> .....	125
3.1.1	<u>Primeira evangelização (1532-1583)</u> .....	127
3.1.2	<u>O governo de Toledo e as novas diretrizes para a extirpação (1569-1581)</u> .....	146
3.2	<b>O estabelecimento das diretrizes evangelizadoras: perseguição nativa pós III Concílio Limense (1583)</b> .....	163
3.2.1	<u>O território do Huarochirí na segunda onda de extirpação idolátrica</u> .....	174

3.3	<b>Moralidade cristã na prática colonial do Vice-Reino</b> .....	182
4	<b>PENSAMENTO DEMONOLÓGICO NOS ANDES: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS FONTES CLERICAIS</b> .....	196
4.1	<b>O caso da Carta Anua dos Chachapoyas e do processo de Pedro Guamboy</b> .....	198
4.2	<b>Processos da justiça eclesiástica (século XVII): a questão feminina</b> .....	212
4.2.1	<u>Idolatria nativa na serra central do Huarochirí: vozes femininas</u> .....	214
4.2.2	<u>Sacerdotisas e seus demônios: O caso de Juana e Ynés (1660)</u> .....	224
4.2.3	<u>Analisando os processos por outra perspectiva: a visão a partir do mito</u> .....	250
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	276
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	287

## INTRODUÇÃO

É possível escrever a história do Peru no feminino. Esta frase permeia a presente tese e expressa minha motivação em responder às inquietudes acerca dos Andes coloniais. Ainda que cada vez mais as mulheres venham ganhando espaço na historiografia contemporânea, o lugar que ocupam ainda pode ser considerado incipiente. Na certeza de que “no hay una sino varias ‘sociedades indígenas’” (POLONI-SIMARD, 2006), sempre estive interessada pelos estudos que tangem a esfera religiosa e, mais especificamente, a esfera religiosa feminina. A este respeito, algumas perguntas me impulsionavam: Teriam as mulheres sido pouco referenciadas ou não ocuparam lugares sociais relevantes em suas comunidades? Quais delas teriam sido mais expressivas dentro da esfera religiosa local? Por qual razão isso teria ocorrido? É possível perceber os espaços por elas ocupados, a partir das fontes disponíveis na atualidade? Estas preocupações me conduziram na busca de materiais que permitissem, mesmo que por meio de filtros, respostas para tais questões.

Estes questionamentos, no entanto, foram resultantes de um processo iniciado ao finalizar o estudo de compreensão sobre o feminino durante a Baixa Idade Média hispânica, no que diz respeito às práticas religiosas católicas e à perseguição herética. Partindo da mesma chave de pensamento, isto é, da religião ocidental nos séculos XVI e XVII, na presente tese analiso as nativas americanas no contexto da América espanhola colonial. Para qualquer estudioso ou estudiosa que se debruce sobre esta temática, as crônicas são sempre fontes de grande importância, uma vez que relatam a sociedade resultante da conquista e permitem que se perceba as nuances do sistema. No entanto, ao meu ver, era necessário verticalizar e partir para o estudo de fontes que não estivessem permeadas da narrativa humanista, tão marcante em grande parte destes escritos.

Foi na busca de relatos, alternativos às crônicas, que conheci o *Manuscrito quéchua de Huarochirí*, supostamente datado de 1598 e formado a partir de narrativas advindas da população huarochirana, localizada da serra central de Lima. Nessa fonte, as mulheres são personagens principais de diversos relatos, especialmente aqueles que discorrem a respeito dos mitos fundadores da sociedade autóctone do *ñawpa pacha* (tempo ancestral). Se com os *Manuscritos*, e com o estudo imbricado das crônicas coloniais, seria possível compreender um pouco do que era o feminino andino a partir da perspectiva nativa, faltavam fontes que pudessem demonstrar de que maneira as mulheres estiveram inseridas dentro da dinâmica religiosa colonial. Com a diretriz correta (mediada pelo professor Dr. Ronaldo Vainfas),

percebi que o que me faltava eram os manuscritos pertencentes à justiça eclesiástica, responsável por todos os pleitos que envolveram nativos e nativas na colônia. Por virtude da ausência de material disponível na rede, foi necessária a pesquisa *in loco* desta documentação.

Dentre os arquivos limenses visitados na temporada de finais de 2018 e início de 2019, foi consenso que os materiais indispensáveis à minha pesquisa se concentravam no *Archivo Arzobispal de Lima*. Nesta ocasião, junto ao professor Dr. Francisco Hernández Astete (PUCP), montei a base do que hoje se tornou pelo menos metade do trabalho aqui apresentado. Através dos processos analisados, foi possível perceber, dentro da dinâmica colonial, a situação que se encontrava o feminino, tanto no que diz respeito à perspectiva andina de mundo, quanto no tocante à evangelização hispânica. Era interessante observar como, ainda que não de maneira explícita, a cosmovisão andina podia ser apreciada nestes processos. Além disso, ficava evidente que no mundo nativo admitia-se uma visão sobre as mulheres que não condizia com a imagem ora sacralizada, ora demonizada que estes personagens experimentaram dentro do catolicismo hispânico. Com nomes e sobrenomes, as nativas ganhavam vida e voz, as quais pretendo aqui não decepcionar.

A esta altura, o Huarochirí já havia se destacado enquanto espaço geográfico a partir do qual meu estudo deveria se organizar. Isto porque, além do *Manuscrito quéchua* relatar as histórias ancestrais desse povo, Francisco de Ávila, cura de San Damián (Huarochirí), foi possivelmente o personagem responsável por recolher e compilar as histórias míticas que formaram o *Manuscrito*. Ainda assim, ele foi peça fundamental no estabelecimento da perseguição sistemática das práticas religiosas andinas, tendo sido nomeado primeiro juiz visitador das Campanhas de Extirpação da Idolatria, no ano de 1610, pelo então arcebispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero (DUVIOLS, 2003). Era importante, assim, compreender a prática idolátrica entre a população huarochirana e dentre as populações fronteiriças que, por meio dos vales, estavam em constante troca material e simbólica.

Também foi durante a temporada na *Pontificia Universidad Católica del Perú* (PUCP) que compreendi o quanto os achados arqueológicos eram essenciais na construção da análise etno-histórica sólida sobre o feminino. Através dos contextos funerários, especialmente os encontrados ao norte ao Peru, foi possível duvidar do privilégio político exclusivamente masculino nos Andes pré-incaicos. Dona de evidências materiais, as quais as crônicas não eram capazes de me oferecer, a arqueologia possibilitou sinais de um feminino que exercia papel fundamental na cosmovisão e que, em última instância, dedicou-se ao poder político e religioso, pelo menos, no período que compreende desde a cultura Moche Tardia à Lambayeque.

Sendo assim, o panorama sobre o feminino por mim traçado, passou a abranger desde os achados arqueológicos, que ajudam a pensar o que era ser mulher nas antigas culturas andinas, passando pelos mitos fundadores nativos e chegando até o período colonial, etapa a qual observo os espaços sociais e religiosos por elas ocupados dentro desta dinâmica de poder. Para tal, a reflexão é a da etnohistória, considerando as tradições autóctones e os motores que impulsionaram esta sociedade. Sabendo que a colônia foi um período de estabelecimento das premissas evangelizadoras e da busca da unidade da fé católica na América, esta tese busca compreender os lugares ocupados pelas personagens femininas dentro do processo de evangelização no Vice-Reino do Peru, ainda que, para isso, tenha sido fundamental uma digressão histórica, arqueológica e antropológica.

Desde que os castelhanos chegaram no território do atual Peru, os agentes participantes do projeto religioso católico reorganizaram os nativos e os orientaram, enquanto súditos da Coroa hispânica, em direção a um novo projeto de sociedade. A transformação religiosa acabou por traduzir as práticas ancestrais dentro de um sistema simbólico que fosse inteligível aos europeus, o qual se encontrava em total dissonância com a cosmovisão andina.

Para os autóctones, o mundo ancestral mítico estava plasmado em sua natureza, assim como a reciprocidade entre seres visíveis e invisíveis era mantida através das cerimônias religiosas, as quais garantem o equilíbrio do cosmos. Este mundo andino, orientado a partir das premissas da reciprocidade e da oposição-complementaridade (*yanantin*), interpreta os fenômenos e as atividades realizadas entre humanos e natureza, entre seres animados e inanimados, enquanto reflexo dos mesmos fenômenos e atividades ocorridos no mundo cósmico (YÁNEZ, 2002). O estabelecimento desse equilíbrio advém da reciprocidade, ou seja, do entendimento de que todo o esforço em uma direção é recompensado com outro em direção contrária, por parte do receptor (OSSIO, 2008). Sobre os huarochiranos, Yáñez (2002) observou que eles possuíam uma mentalidade dual, especialmente fundamentada na ideia de pares inseparáveis (*yanantin*), base de toda cosmovisão andina.

Mas os hispânicos, carregados da concepção religiosa cristã e incluindo os ritos andinos dentro do painel mental inteligível ao catolicismo, os transformaram em atividade demoníaca e, ao nativo, ofereceram o estigma de idólatra. Ainda que a legislação colonial não tenha enquadrado os locais enquanto hereges – os deixando de fora da jurisdição do Tribunal do Santo Ofício – as autoridades eclesiásticas coloniais se debruçaram na luta sistemática contra as práticas religiosas ancestrais e iniciaram as campanhas de Extirpação de Idolatrias a partir do século XVII, orientando nativos e nativas na direção da fé em Cristo. Baseados nos tratados demonológicos europeus, a doutrina na América hispânica colonial também esteve



permeada pela misoginia e pelo patriarcado, o que acabou por transformar, especialmente as mulheres que buscavam manter as práticas rituais durante a colônia, em bruxas, feiticeiras e agentes demoníacos. Seres até então inexistentes na mentalidade andina.

Nas mãos hispânicas, a antiga dualidade nativa tornou-se binarismo hierárquico de gêneros, no qual às mulheres estavam reservadas funções inferiores às dos homens, pois eram vistas enquanto menos capazes e menos racionais dentro mentalidade eclesiástica e social europeia. As novas estruturas sociais advindas da conquista, ainda que tenham transformado o sentido da dinâmica nativa, manteve a aparência de continuidade (SEGATO, 2012), dificultando a identificação desta nova ordem e resultando em um intenso exercício na percepção dos meandros que a abrangia.

Enquanto um período de contato de duas mentalidades estruturadas em diferentes concepções de mundo, a conquista europeia da América (séculos XVI e XVII) protagonizou a relação entre europeus, baseados nos princípios da identidade e da unicidade dos fatos (FAUSTO, 2019) e autóctones, ancorados na multiplicidade e no “perspectivismo”, diante do qual almas semelhantes em corpos distintos podem ver o mundo de maneira diversa (FAUSTO, 2019; VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Se os processos da justiça eclesiástica demonstram o sentido andino na dinâmica colonial, são, na maior parte das vezes, os mitos que possibilitam a observância da mentalidade ancestral (simbólica, ritual e religiosa), na qual os seres humanos são apenas um dos demais seres que ocupam a perspectiva andina, formada por uma ânima presente em todos os personagens que compõem a cosmovisão.

No capítulo 1 discorrerei a respeito dos achados arqueológicos que versam sobre o feminino, assim como sobre os mitos fundadores que se encontram ancorados em bases que sustentam a perspectiva andina de mundo. Desde a década de 1990, a arqueologia peruana vem sofrendo constantes modificações no que diz respeito à maneira como os achados arqueológicos passaram a ser analisados pelos estudiosos. Até antes desta década, não se tinha evidências que comprovassem que mulheres andinas tivessem ocupado lugares de prestígio dentro de suas respectivas culturas. Amplamente representadas na iconografia Moche, foi o arqueólogo peruano Dr. Luis Jaime de Castillo, juntamente a Christopher Donnan, quem, na década de 1990, em uma de suas escavações em San José de Moro (localizado no litoral norte do Peru), descobriu um suntuoso enterro de sacerdotisas que, ao que indica a riqueza de seu fardo funerário, eram detentora de grande prestígio social (CASTILLO B., 2007). Seus corpos foram datados do Período Transicional (850-1000) e a eles seguiram outros vestígios que corroboraram a existência de um grupo de senhoras, pertencentes ao período transicional do

norte do Peru, as quais desempenharam, possivelmente, papel de oráculo e de sacerdotisas para sua população local.

A estes primeiros achados, outros também ganharam destaque, como os vestígios da Sacerdotisa de Chornancap (Cultura Lambayeque) e da Senhora de Cao (Cultura Moche), ambas mulheres enterradas com muita riqueza material, representando o alto poder que teriam ocupado dentro de suas culturas nortenhas (WESTERN LA TORRE, 2016 e FRANCO, 2015). Estes achados corroboraram as representações femininas existentes na iconografia Moche, o que confirmava o nexos entre vestígios arqueológicos e representatividade iconográfica. Depois de diversos fardos funerários que revelaram senhores do mais alto prestígio social na cultura do norte do Peru (Senhor de Sipán e Senhor de Sicán, por exemplo), estas senhoras avisaram que não apenas o sexo masculino desempenhou poder político e religioso local, produzindo um giro ontológico na arqueologia peruana.

Ainda assim, neste capítulo, ancorada nas premissas supracitadas, analisarei os mitos fundadores presentes no *Manuscrito quéchua de Huarochirí* (TAYLOR, 1987), composto por personagens que teriam vivido na *ñawpa pacha*, um mundo ancestral mítico, no qual os seres divinos reverenciados na atualidade teriam vivido como seres humanos. Chama atenção o papel do feminino nesses relatos, tal como a maneira como seus comportamentos são abordados dentro dos mitos fundadores. Desta maneira, pode ser percebido o quanto este gênero foi partícipe da cosmovisão andina durante o período das histórias míticas.

No capítulo 2, a partir das crônicas de Guamán Poma de Ayala (2015) e de Garcilaso de la Vega (2005), é possível perceber o papel de destaque que as mulheres, especialmente as da nobreza, ocuparam dentro da sociedade incaica, fossem as personagens míticas, como *Mama Huaco*, ou as mulheres reais, como as *coyas* e as *señoras* incas. Da mesma maneira que as Sacerdotisas de San José de Moro, elas não estão, em sua grande maioria, representadas enquanto detentoras de exércitos (com exceção de Chañan Cori Coca, a qual é descrita como uma poderosa curaca que tem a seu dispor os *pururaucas*), mas atreladas ao poder cósmico e oracular, essencial na organização social dos Andes.

O calendário agrícola também foi abordado enquanto elemento capaz de oferecer sinais acerca do feminino, pois a relação que as mulheres mantiveram com suas comunidades - tanto enquanto personagens homenageadas nas festividades, quanto como participantes das cerimônias decorrentes dos ritos agrícolas - pode ser nele observada. Dou atenção, especialmente às *mamaconas* e às *acllas*, as quais estavam responsáveis pela oferta dos insumos a serem utilizados nas cerimônias religiosas. Escolhidas pelos incas para habitar as *acllawasi* (traduzida no castelhano como “casa das escolhidas”), essas mulheres

desempenhavam função essencial dentro da dinâmica religiosa andina. Nesta instituição, cada grupo feminino recebia as instruções referentes às práticas a serem desempenhadas, que variavam desde a confecção de tecidos e roupas, a preparação da chicha ritual, até a tarefa de oráculo. Dentro das *acllawasi*, estava a cargo das mulheres mais velhas, ou *mamaconas*, o treinamento das mais novas e também determinadas obrigações para as cerimônias rituais.

Ainda que possam ser percebidas transformações, ou discrepâncias, a respeito dos espaços sociais ocupados, pelas mulheres, em uma comparação entre os mitos fundadores e a sociedade inca, foi com o advento da nova ordem colonial que rompeu-se, verdadeiramente, a estrutura social e religiosa andina. A partir da chegada da mentalidade católica no continente americano e com a busca da unidade da fé pelos evangelizadores, o feminino do Vice-Reino passou a ocupar lugares antes por ele desconhecidos. Com a nova ordem colonial, os paradigmas religiosos autóctones foram transformados, passando a influenciar a lógica local e alocando as mulheres nativas dentro das premissas que ancoravam o mundo religioso europeu.

Era essencial, de acordo com o pensamento colonial, que estas mulheres se instruissem na fé católica e se enquadrassem no ideal feminino cristão, especialmente no concernente às senhoras da elite. A lógica presente nos manuais demonológicos europeus desembarcaram em terras da América hispânica e atuaram na vivência feminina dos Andes. Considerado na Europa enquanto gênero naturalmente mais frágil do que o masculino, além de mais propenso a cair nas tentações demoníacas (a exemplo das bruxas europeias), ele também foi, nos Andes, perseguido. As nativas tiveram suas práticas ancestrais condenadas e foram, em última instância, transformadas em bruxas, idólatras e feiticeiras coloniais.

Ainda assim, neste capítulo, a crônica de Guamán Poma de Ayala (2015) permitirá observar, através do seu ponto de vista, a vida das autóctones das classes menos favorecidas. Para isto, o cronista discorre a respeito do comportamento destas mulheres e do exemplo que deveriam seguir dentro das prerrogativas católicas de sociedade, demonstrando o espaço social que deveria ser ocupado pelo feminino andino após a chegada hispânica na América.

No terceiro capítulo abordarei, de maneira sistemática, o processo evangelizador ocorrido no Vice-Reino do Peru. É possível dividi-lo entre antes e depois do governo do vice-rei Francisco de Toledo (1569-1581). Na primeira evangelização, verifica-se uma maior fluidez entre a cultura religiosa andina e a hispânica. Os doutrinadores, no afã de garantir que os autóctones incorporassem, em seu cotidiano, as premissas religiosas cristãs, permitiram a mescla, sempre limitada, entre as práticas religiosas locais e a religião ocidental. A plasticidade daqueles, visível na forma como incorporavam o conhecimento advindo de outras

culturas, também foi uma realidade dentro da doutrina católica durante a primeira evangelização andina.

Também neste período, houve um esforço na produção dos catecismos em língua nativa, já que os religiosos acreditavam que uma conversão eficaz só seria alcançada com a tradução da doutrina em linguagem autóctone. Como observou Cristina Pompa (2001), o esforço dos evangelizadores “concentrou-se exatamente nesta ‘tradução’ para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles próprios (...) traduziram a si próprios nos mesmos códigos (...)” (POMPA, 2001, p. 80). Tal tradução também foi re-traduzida pelos andinos, resultando em uma nova religião, que continha traços tanto de natureza ancestral quanto ocidental. Ainda que, oficialmente, fosse proibida a utilização de termos em quéchua sem um correspondente exato na língua castelhana, na prática, esta orientação foi ignorada, chegando ao ponto de haver a aproximação entre divindades nativas e católicas europeias, consolidando uma atitude usual dentre as autoridades religiosas durante a primeira evangelização.

Com a chegada de Toledo, a catequese endureceu. Ancorado nas premissas de Trento, este vice-rei iniciou uma profunda e progressiva transformação da evangelização nos Andes. Toledo investiu e derrotou o movimento messiânico do *Taki Onqoy*, combateu, definitivamente, os incas rebeldes de Vilcabamba e reestruturou a sociedade colonial entre a República de espanhóis e a República de índios. No entanto, foi apenas após sua saída do governo que, de fato, o Vice-Reino pôde vivenciar as transformações por ele propostas, a ponto de em 1610, a partir da confluência entre as esferas coloniais de poder (representado pelo vice-rei Marquês de Montesclaros e pelo arcebispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero), ter sido inaugurada a primeira Campanha de Extirpação de Idolatrias andinas. Tal campanha foi o início de um combate sistematizado contra as práticas religiosas ancestrais, tendo como primeiro juiz visitador, Francisco de Ávila, cura da doutrina de San Damián, localizada na província do Huarochirí. Como resultado desta perseguição, até a década 1620 diligências foram postas e os nativos estiveram sob a mira da Extirpação de Idolatrias, instituição que, de maneira análoga à Inquisição europeia, buscou erradicar as práticas religiosas autóctones e repreender seus praticantes. Nesta década, no entanto, a ocorrência de uma série de eventos tornou insustentável sua continuidade. Em 1621 morreu o jesuíta José de Arriaga, grande evangelizador dos autóctones andinos, mesmo ano que o então vice-rei do Peru, Príncipe de Esquilache, regressou à Espanha. Já em 1622, morreu o arcebispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, provocando o fim da primeira fase do combate à idolatria andina. (DUVIOLS, 2003).

Após um intervalo de vinte e sete anos, a Extirpação de Idolatrias retornou sob o comando do então arcebispo de Lima, Pedro de Villagómez. Na certeza de que os nativos de seu arcebispado não se encontravam completamente convertidos ao cristianismo, Villagómez reiniciou o processo iniciado por Lobo Guerrero e, ancorado no sucesso da primeira fase extirpadora, escreveu seu nome na história do combate às práticas nativas ancestrais. Os processos analisados no quarto, e último, capítulo desta tese datam, justamente, desta fase.

Através dos pleitos abertos e disponíveis no *Archivo Arzobispal de Lima* é possível analisar, nos meandros das perguntas dos visitantes e das respostas dos declarantes, premissas que dizem respeito às ontologias ali presentes. Os processos pertencem à região da serra central de Lima, com privilégio da região do Huarochirí. Como dito anteriormente, esta área foi escolhida, primeiramente, por virtude de ter sido Francisco de Ávila, cura da doutrina de San Damián do Huarochirí, o primeiro juiz visitador das campanhas de extirpação. Por conta do seu conhecimento local, Ávila teria percorrido as doutrinas desta província, no objetivo de recolher o maior número possível de denúncias contra nativos idólatras, assim como a maior quantidade de ídolos cultuados. Personagem conhecido nesse território, o evangelizador não tardou em alcançar seu objetivo e, segundo suas anotações, tomou conhecimento de um extenso número de ídolos fixos e móveis, o que lhe garantiu a destruição dos signos ancestrais, assim como de suas práticas.

Mas o assunto não parecia encerrado, a ponto da Extirpação ter encontrado novo fôlego com Villagómez. No que diz respeito, especificamente, à região do Huarochirí, nesta segunda fase, mais ídolos foram encontrados e mais idólatras foram expostos pela população local. Os números, no entanto, foram muito inferiores aos descritos por Ávila, o que, *a priori*, conduz a pensar que a evangelização alcançou resultados satisfatórios, dentre os huarochiranos, ao longo do tempo. Mas esta perspectiva muda quando os processos informam que, ainda que Ávila tenha se dedicado à prática extirpadora, alguns ídolos fixos passaram despercebidos pelo *doutrinero*. Teria ele, realmente, descoberto todos os ídolos relatados? Por qual razão, Sarmiento de Vivero, visitador do Huarochirí durante o arcebispado de Villagómez, não teria sido tão feliz na descoberta idolátrica, quanto o cura de San Damián durante a primeira onda de extirpação? Ancorados em quais prerrogativas os visitantes traçaram seus questionamentos contra as mulheres em suas diligências? Por qual motivo, essas mulheres – muitas vezes já conhecidas em suas comunidades, justamente pelos poderes oraculares e de sacerdócio que ofereciam – foram denunciadas por seus conhecidos, amigos e, até mesmo, familiares? Quem eram, de fato, estas mulheres?

Estas perguntas foram as indagações que moveram esta tese. Mais do que isso, as três últimas, foram o início de tudo e, como pode-se perceber, tornaram-se o ponto de chegada. Me dediquei a observar as diversas fontes aqui mencionadas a partir da perspectiva etnohistórica, percebendo os impactos sofridos pelo gênero feminino andino desde a chegada hispânica. É claro que não apenas esta categoria sentiu os efeitos da nova ordem colonial, no entanto, o recorte por mim proposto entende que o gênero é um caminho que pode descortinar uma transformação mental muito mais ampla, que englobou toda a vida nativa.

Assim como Rita Segato (2015), acredito que a diferença de gênero presente nas culturas andina e castelhana:

“revela, com grande claridade, o contraste entre seus respectivos padrões de vida em geral, em todos os âmbitos e não somente no âmbito do gênero. Isso se deve a que as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida social.” (SEGATO, 2012, 115)

A autora observou o gênero enquanto uma categoria por meio da qual pode-se iluminar todos os outros aspectos das transformações impostas às culturas capturadas pela nova ordem colonial. Durante o governo dos incas, por exemplo, era possível perceber uma valorização da masculinidade social (os governantes precisavam confirmar uma série de habilidades a fim de que fossem qualificados como sujeitos masculinos), ainda que a relação entre gêneros ocorresse de maneira completamente divergente da inaugurada no período da conquista.

O problema observado é o de que esta nova ordem colonial acabou por interceder na estrutura das relações, as reorganizando “a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes” (SEGATO, 2012, 118). Considero esta sutileza enquanto extremamente nociva, uma vez que, assim como informado por Karen Spalding (1984), o sistema colonial, ao depender da cooperação dos conquistados, influenciou a visão que os próprios nativos possuíam sobre si mesmos e sobre sua sociedade. O gênero feminino, não foi tratado de maneira diferente. Ao ocupar os espaços que outrora estiveram sob o comando dos homens locais, os conquistadores os empurraram a um outro domínio, que não era necessariamente seu de origem. Por outro lado, ao elegê-los enquanto intermediadores legais entre o poder colonial e a vida comunal, os hispânicos transferiram aos homens das províncias, um poder que antes não lhes era exclusivo. Ainda que uma preponderância masculina estivesse presente

na sociedade incaica pré-colonial, ela permitia certa abertura de trânsitos e de circulação de posições, que não encontrava equivalente ocidental.

A partir da análise dos processos que trago nesta tese, fecho o ciclo de uma pesquisa que se propõe a escrever a história do Peru no feminino. É uma história de longa duração, que busca compreender se os comportamentos das nativas coloniais, no que tange ao protagonismo religioso, são reflexos dos desígnios de mulheres de outrora. Enquanto praticantes da religiosidade ancestral na colônia, elas foram personagens viventes em uma sociedade na qual sua própria dinâmica religiosa engendrou o perfil bruxa americana, inexistente na mentalidade local pré-hispânica.

## 1 AS MULHERES NOS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS E NOS MITOS FUNDADORES ANDINOS

Considero que quando uma pesquisa acadêmica se propõe a analisar os desdobramentos do contato entre as autoridades ocidentais e as sociedades autóctones do Vice-Reino do Peru, o trabalho deve ser pensado tanto a partir da perspectiva autóctone quanto castelhana. Para isso é necessário compreender o mundo autóctone antes da chegada hispânica, sua cosmogonia, a compreensão que possuíam a respeito da organização dos *ayllus* e as ideias que possuíam acerca da religiosidade e da cosmovisão. A respeito do que era um *ayllu*, Ana Raquel Portugal (2009) observou que “No século XVI, o *ayllu* representava a forma de organização de uma população que vivia dispersa e cuja identidade se dava pelos laços de parentesco. (...) o *ayllu* era o símbolo da união de uma família extensa” (PORTUGAL, 2009, p. 13).

A história dos povos nativos se torna incompreensível e estereotipada quando não se integra, nesta análise, os elementos pertencentes a organização ancestral andina, podendo levar a enganos sobre as narrativas destes povos. Assim como observou Rostworowski (2015), para compreendermos o papel ocupado pelo feminino nas sociedades andinas, assim como a relação entre o masculino e o feminino, é necessário recorrermos aos mitos, nos quais as divindades possuíam, muitas vezes, papéis opostos e, inclusive, complementares.

### 1.1 Reciprocidade e *yanantin*

Ao falarmos no mundo andino, é essencial a compreensão dos conceitos de reciprocidade e de oposição-complementaridade (*yanantin*) presentes em sua cosmovisão. Para eles, os fenômenos e as atividades realizadas entre humanos e natureza, entre seres animados e inanimados, no mundo terreno e visível eram, na realidade, reflexo dos mesmos fenômenos e atividades que ocorrem no mundo cósmico. Isso porque os autóctones observam o mundo de maneira holística, percebendo o cosmos enquanto um composto organizado em diversos níveis de *pacha* (mundo): *hanan pacha* (mundo de cima); *kay pacha* (este mundo) e *uku pacha* (mundo interior) (YÁNEZ, 2002). Se as comunidades usufruem de alimentos para todos, com chuvas periódicas, com fertilidade das terras, etc., é porque o equilíbrio entre as



*pachas* está sendo alcançada. O estabelecimento dessa harmonia perpassa pela ideia de reciprocidade, isto é, a noção de que todo o esforço em uma direção é recompensado com outro esforço em direção contrária, por parte do receptor. Por essa razão, nas comunidades andinas é tão comum as oferendas de alimentos aos deuses (pertencentes a *uku pacha*) por aqueles que habitam este mundo (*kay pacha*), no objetivo de manterem uma estabilidade cósmica. Zenón Depaz Toledo (2015), a respeito desse princípio cósmico andino, esclarece que:

(...) el término *ande* o *anti* se refería básicamente a las montañas en que nace la Amazonía, que al igual que la costa occidental constituyen pies de monte de la gran cordillera que luego vendrá a denominarse Andes, columna vertebral de un vasto espacio geográfico y cultural caracterizado por una extrema diversidad topográfica, climática y biológica que propició la adopción de una estrategia de vida teniente al aprovechamiento y cultivo deliberado de la diversidad, la cual tuvo como soporte una forma de experimentar el mundo que aquí denominamos cosmovisión, para poner de relieve la sensibilidad holística que la caracteriza, que tiende a situar la experiencia humana a escala cósmica, entendiendo que discurre en permanente relación y correlación con los otros seres que componen el cosmos y que, al igual que el hombre, constituyen comunidades de vida vinculadas entre sí (DEPAZ TOLEDO, 2015, p. 21).

No jogo da reciprocidade enquanto mantenedora do equilíbrio cósmico, também se destaca o elemento oposição-complementaridade. Em seu trabalho a respeito dos habitantes do Huarochirí, distrito localizado na serra central de Lima, Yánez (2002) mencionou que esses andinos possuíam uma mentalidade orientada em direção à dualidade e que essa dualidade, especialmente quando fundamentada na ideia de pares inseparáveis – *yanantin* –, era a base de todo o edifício cognitivo e comportamental local. Tomamos aqui, como ponto de análise, a população do Huarochirí, mas na certeza de que esse pensamento ultrapassava as barreiras geográficas, já que estas mesmas noções são encontradas em povos geograficamente apartados da região andina.

Por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro (2005), a respeito dos povos amazônicos do Brasil, informa a existência de uma relação, entre os seres que compunham a sociedade, pautada no princípio das diferenças. Segundo o autor, enquanto o mundo ocidental tende a descartar as desigualdades e focar nas semelhanças, os autóctones amazônicos acreditam que é justamente a diferença, ou a ideia de oposição, que dá sentido à dinâmica social. Da mesma forma que os andinos do Peru, os povos da Amazônia se percebem enquanto pares, enquanto seres complementares, enquanto *yanantin*, porque são distintos uns dos outros e complementares entre si.

Sendo assim, o universo simbólico andino estava construído e plasmado em toda natureza do seu entorno, isto é, nos vales, cadeias de montanhas, rios, cosmos, fauna, flora, seres animados e inanimados, etc. Segundo Francisco Hernández Astete (2015), o princípio do *yanantin* funciona como uma dualidade que converte, cada uma das partes opostas, em complementarias, outorgando uma simetria perfeita, como se realidade e imagem dual estivessem projetadas diante um espelho:

Este término, instrumento conceptual explícito que juega un papel organizador en el pensamiento andino, ha sido seguido también en el espesor de su uso práctico. El concepto aparece rodeado de las nociones de recorte, división y nivelamiento que (...) evocan actividades simbólicas y rituales que tienden a corregir la relación asimétrica hombre-mujer (ASTETE, 2015, localização 615, Edição Kindle)

Nos Andes peruanos, os elementos opostos e complementares, podem ser observados em diversos esquemas existentes nos mitos nativos, como o Sol e a Lua; o *Hanan* (mundo de “cima”) e o *Hunin* (mundo de “baixo”); o Inca e a *Coya*, dentre outros casais presentes nas histórias locais. No *Manuscrito quéchua de Huarochirí*, encontraremos o relato, por exemplo, das *huacas*<sup>1</sup> *Chawpiñamca* e *Rucanacoto* – divindades símbolo das sexualidades feminina e masculina, respectivamente. Essas *huacas* encontraram a complementaridade que buscavam nas forças opostas que emanavam, transformando-se em *yanantin* no momento em que estabeleceram uma relação sexual entre si (TAYLOR, 1987). A complementaridade era o elemento responsável pelo equilíbrio, não apenas entre as *huacas* mencionadas, mas também entre estas *huacas* e os habitantes da localidade a qual pertenciam, isto é, do antigo *pueblo* de San Pedro de Mama, atual Ricardo Palma. A partir do estabelecimento de *Chawpiñanca* nesse local, a reciprocidade foi assegurada pelo culto que os nativos passaram a prestar a ela, no afã de que a mesma garantisse a fertilidade de suas terras. Através desse rito, observa-se o mundo andino enquanto local onde a experiência humana está em constante relação e interação com os demais seres que compunham o cosmos. Esses seres, de igual maneira que os humanos, também possuíam vidas vinculadas entre si, compondo a ideia da cosmovisão (DEPAZ TOLEDO, 2015).

---

<sup>1</sup> Segundo a crônica de Garcilaso de la Vega, *huaca* é uma palavra andina de conotação sobrenatural, que se manifesta através de algum objeto. Também pode ter o significado de adoratório. Ver: GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 757.

## 1.2 O feminino segundo os vestígios arqueológicos

Seguindo a concepção de que, para que se possa desenvolver uma pesquisa histórica que tenha como objetivo perceber de maneira etnohistórica o feminino no período colonial, faz-se necessário apreender o papel da mulher nas sociedades andinas anteriores à conquista. Nesse sentido, os achados arqueológicos se configuram em importante aliado neste estudo.

Recentemente, em julho de 2020, em comemoração ao Dia Internacional da Mulher, o Museu Larco – o mais importante museu particular localizado na cidade de Lima – publicou, em sua página, um projeto, chamado “*Mujeres del pasado en voces del presente*”, no qual quatorze peças de cerâmica, com representações de mulheres e de elementos pertencentes ao universo feminino pré-hispanico, foram comentadas por catorze mulheres de diferentes áreas do saber.<sup>2</sup> Em suas explanações, todas as comentaristas apontaram a importância do elemento feminino, tal como o masculino, na manutenção do equilíbrio cósmico andino..

Primeiramente destaco o comentário realizado pela arqueóloga peruana Sofía Chacaltana - professora da Universidad Antonio Ruiz de Montoya, no Peru -, a respeito da peça, por ela chamada de *Curandera Lambayeque* (Figura 1). A Cultura Lambayeque ou Sicán existiu entre os séculos VIII e XIV, no litoral norte do Peru, onde, hoje em dia, está localizado o departamento de Lambayeque. Partindo da interpretação da fisionomia dessa xamã, Chacaltana considerou esta mulher se encontra sob a influência do cacto *San Pedro*, planta com propriedades alucinógenas e que permite, a quem aingere, viajar pelos mundos (Chacaltana possivelmente se referia às diversas *pachas*). A comentarista esclarece que a utilização desse cacto é ainda recorrente em rituais xamânicos, prática desenvolvida tanto por mulheres quanto por homens, especialmente no território da costa norte peruana. A capacidade desses sacerdotes de viajar pelos mundos e realizar cerimônias rituais, conferia-lhes o poder de cuidar do equilíbrio e da ordem de seus corpos e da natureza que os envolve.

---

<sup>2</sup> Os nomes que aparecem nas cerâmicas analisadas neste evento, foram exclusivamente dado a elas pelas participantes desta comemoração e não dizem respeito à descrição que possuem no catálogo do Museo Larco Herrera.

Figura 1 - Curandera Lambayeque



A próxima peça recebeu o nome de *Muñecas Chancay* (Figura 2) e foi comentada pela arqueóloga e museóloga peruana, e também curadora do Museu Larco, Isabel Collazos. A Cultura Chancay foi uma civilização que se desenvolveu na costa central do atual Peru, durante os anos 1000 a 1470, aproximadamente. Collazos comentou que a antiga arte de tecer, no Peru, relacionava o tecido não apenas às vestimentas utilizadas no mundo dos vivos, mas também no mundo dos mortos. A maioria dos têxteis, que atualmente fazem parte dos museus, foram encontrados em contextos funerários. Estes tecidos poderiam ser tanto uma roupa, quanto mantas que envolviam o corpo do defunto, formando o que os arqueólogos denominam de *fardo funerario*. Nos contextos funerários de importantes personagens, a arqueologia já demonstrou que uma enorme variedade de peças poderiam ser encontradas juntas a um único indivíduo. Segundo Collazos, era comum que os desenhos, encontrados nos tecidos de uma determinada sociedade, refletissem passagens históricas pertencentes a este povo, resultando em um material no qual a visão de mundo local estava plasmada.<sup>3</sup> Collazos

---

<sup>3</sup> A respeito dos tecidos enquanto fontes que relatam a cosmovisão plasmada de um povo, ver: CAVALCANTI-SCHIEL, 2020.

aponta ainda que o tecer era um saber ancestral, passado de geração a geração, como atividade predominantemente desempenhada pelas mulheres.<sup>4</sup>

Figura 2 - Muñecas Chancay ou Bonecas Chancay



A esse respeito, faço uma brevíssima intervenção para comentar a fala realizada no Ciclo de Conferências Virtuais, por Sussy Vargas Alvarado. Esse evento foi organizado pelo Museu Jade em vinte e dois de julho de 2020, sob o título “*La piel como superficie simbólica: intervención corporal en el mundo precolombino*”.<sup>5</sup> Nessa conferência, Alvarado abordou a temática das intervenções artísticas realizadas nos corpos da população ameríndia, em períodos pré-conquista e de conquista. Segundo Alvarado, a pintura corporal, quer fosse permanente ou não, significava uma espécie de mudança de pele e de identidade, realizada pelo sujeito que a efetuou. No entanto, no momento em que a Igreja se estabeleceu na América, tais intervenções foram sendo proibidas ou, quando muito, reduzidas a pinturas faciais e corporais não permanentes. Em outros casos, os desenhos que outrora foram realizados na pele, passaram a ser representados nos objetos de cerâmica e, até mesmo, nos tecidos comunais. Os têxteis, nesse sentido, passaram a ocupar o lugar das pinturas sendo, até

<sup>4</sup> Ainda que no *Manuscrito quéchua de Huarochirí* tenhamos Cuniraya-Huiracocha como divindade masculina relacionado aos tecidos (TAYLOR, 1987) essa atividade, por todo Peru, até a atualidade, se encontra estreitamente vinculada à mulher.

<sup>5</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=eu6jA-YcYNo&feature=share&fbclid=IwAR1mlQqUstfYsGZeQrzi1JBNITDp7T-LrW6h7jL\\_DS7VI0tvJTHllFdZrAw](https://www.youtube.com/watch?v=eu6jA-YcYNo&feature=share&fbclid=IwAR1mlQqUstfYsGZeQrzi1JBNITDp7T-LrW6h7jL_DS7VI0tvJTHllFdZrAw)

a atualidade, instrumentos pelos quais pode-se identificar e diferenciar grupos nativos, seja pelo formato dos desenhos, formas ou cores de seus têxteis.<sup>6</sup>

Desta maneira, pode-se dizer que tanto os têxteis quanto as intervenções corporais expressavam relatos, histórias, cosmovisão e, até mesmo, transformações ocorridas em um grupo social. A fala de Alvarado se assemelha, neste sentido, a de Collazos, já que esta também expõe a face narrativa, representativa e simbólica existente nos tecidos nativos.

As próximas três peças destacadas são vasos de cerâmica da Cultura Moche e encontram-se estreitamente relacionadas a terra ou *Pachamama*. A Cultura Moche desenvolveu-se entre os séculos I e VIII d.C, no norte do Peru. A abrangência de sua influência foi vasta e vários atuais centros populacionais, localizados na costa norte peruana, estiveram sob seu domínio (Lambayeque, Jequetepeque, Chicama, Moche, Virú, Chao, Santa, Nepeña, onde se encontram, entre outros, os sítios arqueológicos de Sipán, Pampa Grande, Dos Cabezas, Pacatnamu, San José de Moro, Complexo El Brujo, Complexo Chotuna-Chornancap, Cerro Mayal, Huancaco, etc.).

A peça intitulada *Madre Tierra* (Figura 3) foi comentada pela artista peruana Kikuli Velarde. Essa peça apresenta uma mulher sentada, suportada por sua vulva ampliada. Velaverde

aponta que essa cerâmica foi, provavelmente, feita como suporte de oferenda ou ato de esperança e de vida, ou talvez ambos. Diz ainda que era possível que, de sua vulva, as pessoas consumissem bebidas rituais, em uma alusão ao feminino enquanto gênero gerador e doador.

Já o vaso *Mamá Cacao* (Figura 4) foi comentado pela socióloga peruana Fanny Mora. Nessa peça, uma mulher aparece amamentando seu filho, estando ambos unidos e representados pela fruta cacau, rica em magnésio, minerais e nutrientes. Na interpretação de Mora, a lactação estreita a relação de mãe e filho com a terra, reforçando uma conexão invisível e poderosa, possível de ser experimentada apenas pelas mulheres.

Ao relacionar a mulher à terra, isto é, à *pacha*, essas peças – e as interpretações das comentaristas – confluem para uma temática, a ser melhor desenvolvida posteriormente nesta tese, que diz respeito à mulher enquanto ser doador da vida, oferecendo fertilidade, prosperidade e, junto ao masculino, equilíbrio à *pacha*.

---

<sup>6</sup> A respeito da função dos tecidos dentro da sociedade andina, ver: FISCHER, 2011; DESROSIERS, 1992 e FRAME, 1994.

Figura 3 - Madre Tierra ou Mãe terra    Figura 4 - Mamá Cacao ou Mãe



A próxima peça Moche, chamada *Encuentro sexual ancestral* (Figura 5), foi comentada por Sarahh Scher, historiadora de Arte dos Estados Unidos. Segundo Scher, nessa peça, a mulher pode ser interpretada como uma parceira sexual de divindades ou de mortos revitalizados. Na ocasião, ela se converte em fio condutor de poderosas forças sobrenaturais, sendo capaz de conectar o mundo que habitamos (*kay pacha*) ao mundo interior (*uku pacha*). A árvore, carregada de frutos, representaria a fertilidade, possível a partir do encontro das águas que vêm das montanhas com a terra fértil da costa (na parte superior da garrafa se pode observar o desenho referente às ondas do mar). Ainda segundo Scher, essa é uma cena que mostra, com clareza, a capacidade feminina de trazer a produtividade, desde o mundo interior, para este mundo.



Figura 5 - Encuentro sexual ancestral ou Encontro sexual ancestral



Acrescento aqui que essa mesma cerâmica está disponível no site do Museu Larco, na galeria de imagens organizada em comemoração ao Dia Internacional da Mulher. Denominada *Unión entre mujer mítica y Ai Apaec* (“*el hacedor*”)<sup>7</sup> (ML004359), nessa página, esta cerâmica recebeu a seguinte descrição:

La mujer mítica copula con Ai Apaec y, como consecuencia de este encuentro surge el árbol de la vida, lleno de frutos y monos. Este encuentro sexual primigenio permite que los hombres y animales se nutran, y que el pacto social establecido entre las deidades, los hombres, los animales y las fuerzas de la naturaleza continúe (Disponível em: <https://www.museolarco.org/galeria/mujeres-y-poder-en-el-antiguo-peru/#&gid=1&pid=2>).

A cópula, nesse sentido, é considerada uma cópula cósmica, que possui muito mais a ideia de reciprocidade (pacto social) e eterno retorno entre os elementos que compõem as *pachas*, do que um encontro sexual físico. Ainda assim, no catálogo virtual do mesmo Museu Larco, a mesma peça está também descrita enquanto uma representação da cópula entre *Ai Apaec* e um ser feminino vinculado à terra.

<sup>7</sup> A divindade *Ai-Apaec* era a principal divindade da cultura Moche. Era reverenciado enquanto criador (*hacedor*) e protetor dos Moche e reponsável por lhes garantir água, alimentos e vitórias militares.



Nas três interpretações aqui mencionadas, destaco alguns pontos em comum, isto é, a alusão da mulher vinculada a terra; a existência de um mundo interior que desborda elementos, para o mundo dos vivos, a partir da união cósmica entre pares opostos e complementares (*yanantin*) e a dualidade andina observável em diversos elementos (água e terra; *maichiles* e *ulluchu*; cima e baixo; homem e mulher). Essas evidências demonstram que os vasos encontrados nas escavações arqueológicas são representações da ontologia andina e da maneira a qual eles se relacionavam mitológica e simbolicamente com suas divindades ancestrais.

As três últimas peças acima reúnem a mulher enquanto vinculada à terra, à doação. Na cosmovisão andina, esse movimento simbólico do nascer e morrer, representa o sair da *kay pacha* e o chegar na *uku pacha*, concluindo um ciclo, que volta a abrir-se através de um novo nascimento. Por esse motivo, a representação da *Pachamama* (Figura 6) é a de um espiral, pois o ciclo da vida nunca se encerra completamente.

Figura 6 - *Pachamama*



As três (e últimas) peças a seguir, compõem a mesma temática no mundo imagético da cultura andina e se vinculam aos contextos funerários de mulheres encontrados nas escavações arqueológicas no norte do Peru. A primeira delas é de origem Moche e recebeu o nome de *Diosa Luna* (Figura 7). Essa peça foi comentada por Lisa Trever, professora da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, que considerou que as presas, que emergem de sua boca, revelam que se trata da representação de um personagem de característica divina.<sup>8</sup> Diz ainda que sua imagem está plasmada em outros locais onde escavou, como em

<sup>8</sup> A mulher “sobrenatural” ou com traços “sobrenaturais” são muito conhecidas e estudadas na Iconografia Moche. Elas aparecem em vasos escultóricos (estatuetas) e também em pictóricos, nas cenas de sacrifício, por exemplo, *Revolta dos Objetos*, etc. Ver: GERO, 1983 e 1999; HOCQUENGHEM, 1987.

Pañamarca, e até mesmo na cerimônia de Sacrifício Moche (Figura 11). As tranças, convertidas em serpentes, é outro traço que ratifica a divindade que a pertencia.

É nesse sentido que a cerâmica *Diosa Luna* se une à próxima peça, chamada *Diosa Lambayeque* (Figura 8), também referente a uma mulher divinizada. Esta cerâmica foi comentada pela arqueóloga e professora estadunidense Ari Caramanica, que esclareceu que todas as mulheres da elite não somente possuíam poder ritual e político, como também se sentiam vinculadas às divindades mães, como *Pachamama* (ou *Madre Tierra*), *Mamacocha* (ou *Madre Mar*), etc. No entanto, esta figura faz parte de uma peça maior, uma taça de prata, atualmente localizada no Museu de Arte de Denver, nos Estados Unidos. Tal taça é repleta de elementos da cosmovisão como rios, canais, animais marinhos, etc. Segundo Caramanica, nessa taça está representada uma divindade feminina, da qual emanam canais de água cheios de vida silvestre. Seria uma possível alusão à função essencial da água, especialmente na revitalização da costa nortenha, naturalmente de clima seco. Para a comentarista, essa divindade aparece impregnando toda a taça com sua fertilidade e o simples fato de ter sido produzida em prata, demonstra sua proximidade com o mundo feminino, uma vez que a prata é um metal que remete à Lua, corpo celeste relacionado à mulher.

Figura 7 - Diosa Luna ou Deusa Lua    Figura 8 - Diosa Lambayeque ou Deusa Lanbyeque



Destaco ainda que a sacerdotisa representada na taça Lambayeque, aparece banhada pelas águas (elemento que aparece vinculado ao masculino na cosmogonia), em uma possível alusão ao fato de, quando fertilizada pela água, a terra origina vida, tanto marinha quanto terrestre.

A arqueóloga e museóloga peruana Ulla Holmquist analisa a última peça aqui mencionada, um vaso em alça estribo pictórico Moche, catalogado no Museo Larco sob o código ML013610 – (Figura 10).<sup>9</sup> Esse vaso reúne várias cenas por todo seu corpo. Em uma destas é possível observar a divindade lunar em atitude que remete ao restabelecimento da ordem social em meio a uma Revolta de Objetos. Segundo Castillo,<sup>10</sup> na cena da Revolta dos Objetos, os artefatos especialmente criados pelas mulheres (roupas, tecidos, objetos de adorno, etc.), subitamente aparecem dotados de vida humana e correm, providos de pernas, braços e cabeça. Todos aparecem em torno do personagem feminino da sacerdotisa, que seria quem os teria invocado. Rebelados e animados, estes objetos tomam seres humanos como prisioneiros, os capturando e os desnudando.

Para Golte (2014):

Hay que comprender que según la concepción mochica, los objetos no eran súbditos de los moche, sino pertenecían al ámbito de las divinidades del mundo de abajo y como tales estaban luchando contra los moche para entregarlos a la Divinidad Lunar y al dios Búho, que también pertenecían al mundo de abajo, el mundo de la época húmeda. (GOLTE, 2014, 104)

Para Carmo (2016), o tema da Rebelião dos Objetos, representados na pintura mural na Huaca de la Luna, evidencia a agência dos artefatos, onde uma “mulher com traços não humanos aparece como um dos personagens centrais, liderando e controlando a revolta” (CARMO, 2016, p. 114). (Figura 9). Considera ainda que, em uma das ações presentes no vaso, está “uma mulher com traços não humanos de costas para um personagem identificado por Quilter (1990) como a Deidade Coruja, este está posicionado sobre uma plataforma escalonada; e entre eles há alguns objetos não animados, incluindo um vaso pintado”

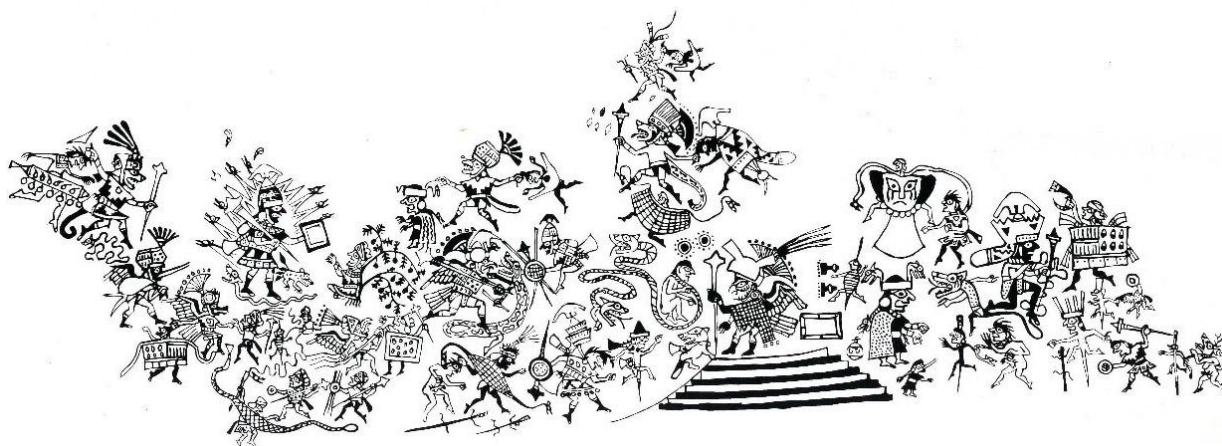
<sup>9</sup> Essa cerâmica parece no Catálogo online do Museo Larco com a seguinte descrição: Botella gollete asa estribo pictórica con representación de escena de ofrenda entre personaje sobrenatural sosteniendo copa bajo estructura arquitectónica con techo a dos aguas. Representación de escena de navegación de personaje antropomorfo sobrenatural femenino (diosa lunar o sacerdotisa) sobre embarcación zoomorfa, y personaje sobre embarcación antropomorfa transportando vasijas. Representación de personaje sobrenatural femenino (diosa lunar o sacerdotisa) dirigiendo a objetos antropomorfos. Representación de objetos zoomorfos sosteniendo copa y tomando prisioneros. Representación de combate entre guerreros sosteniendo porra y escudo. (Disponível em: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=14724>)

<sup>10</sup> Castillo, junto a Willian Neuman, escreveu uma coluna para o New York Times, a fim de discorrer a respeito da cultura Moche e da cena da Rebelião dos Artefatos. Disponível em: [https://www.nytimes.com/2017/01/21/sunday-review/the-internet-of-things-is-coming-for-us.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2017/01/21/sunday-review/the-internet-of-things-is-coming-for-us.html?_r=0)

(CARMO, 2016, p. 115). Esta mulher sobrenatural<sup>11</sup> aparece também em barcos de totora, os quais, em algumas representações, estão substituídos por uma lua crescente (Figura 16).

Quilter argumenta que “isto pode sugerir que a Revolta dos Objetos como descritas na arte Moche está associada com o lunar ou eventos noturnos assim como com o poder sobrenatural feminino e o papel reverso, como ativando ou liderando forças associadas com objetos animados” (Quilter, 1990, p. 52, tradução nossa). (CARMO, 2016, p. 115-116)

Figura 9 - Rebelião dos Objetos reproduzida a partir de um vaso pertencente à coleção do Museu de Munique. Donnan e McClelland (1999, p. 131)



Após o restabelecimento, essa divindade retorna ao seu local em uma lua crescente em forma de barco. Para a analisadora do vaso, Holmquist, esse mesmo personagem divinizado, é o que aparece na famosa Cerimônia Moche de Sacrifício (Figura 11), na qual a Sacerdotisa (ou mulher “sobrenatural” ou com traços “sobrenaturais”) entrega uma taça a um representante da divindade principal (na figura, a Sacerdotisa corresponde ao segundo personagem, da direita para a esquerda, localizado na linha superior na cena). A imagem da cerimônia está dividida em dois níveis: na parte de baixo, é possível observar a representação de um guerreiro que morreu, possivelmente, por haver perdido a batalha, teve seu sangue depositado na taça. Tal taça aparece sendo entregue à sacerdotisa que, por sua vez, já está localizada na parte superior da figura. Nesse nível, estariam os personagens de maior

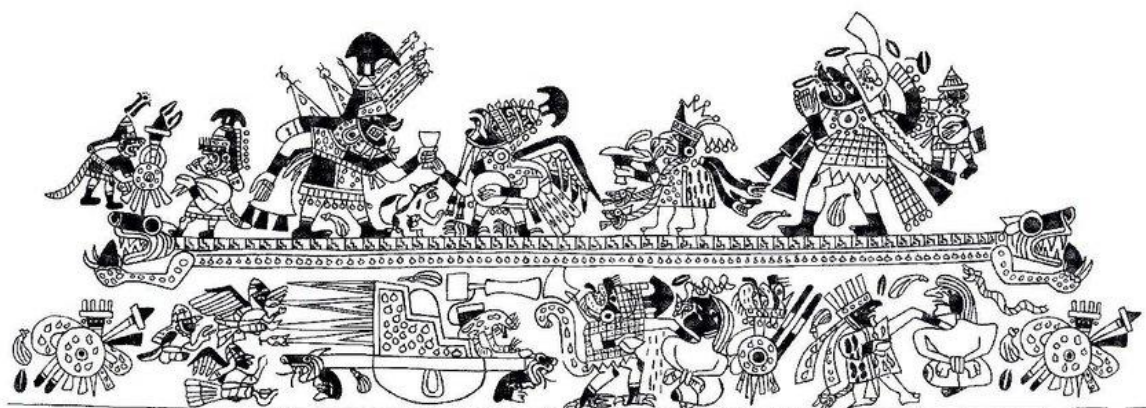
<sup>11</sup> A mulher usa uma túnica preta com cinto, uma capa, braceletes, colar, *orejeras* e tem apêndices de cabeça de serpente tanto em sua trança como em sua tiara. No canto superior esquerdo, outra ação desenrola-se entre dois personagens, um homem sentado abaixo de uma árvore com as mãos para cima, se dirigindo ao personagem identificado como a Deidade Raiada ou personagem radiante. É possível notar também que o personagem feminino aparece uma segunda vez, entretanto, sendo capturada por um personagem antropozoomorfo, que de acordo com Quilter seria ajudante da Divindade Raiada. Apesar de algumas pequenas diferenças, acredita-se que a personagem da mulher é a mesma, só que em momentos distintos da sequência (Quilter, 1990; Hocquenghem & Lyon, 1980). CARMO, 2016, p. 115.



importância cerimonial e responsáveis por levar o sangue do guerreiro ao personagem principal.

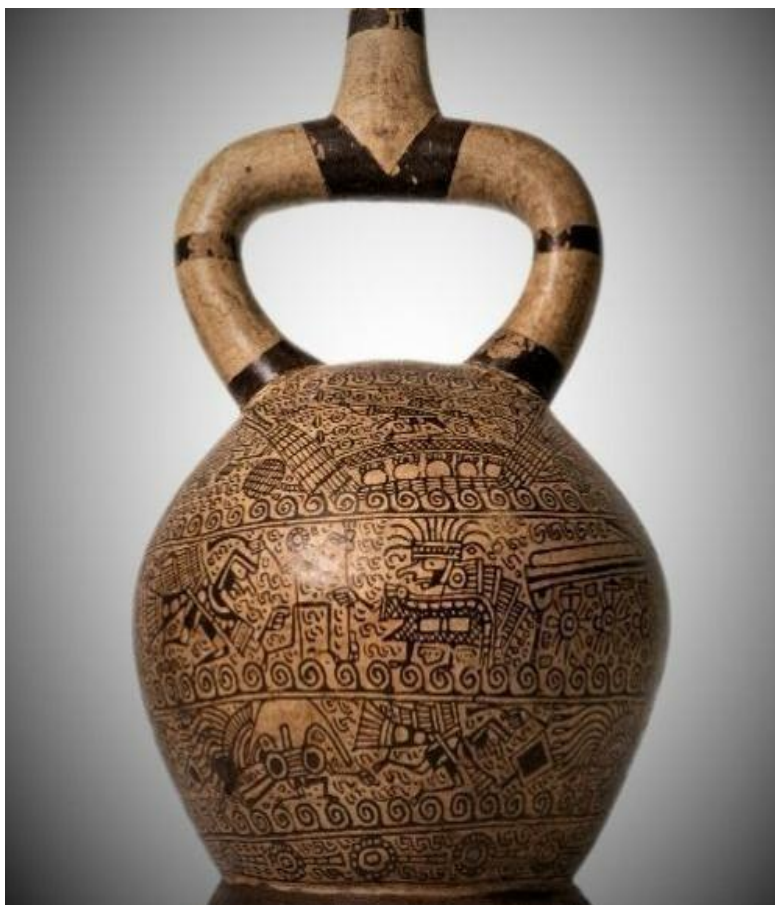
Em vista disso, os personagens contidos nas figuras 8, 9 e 10 são personagens antropomorfizados que remetem a mulheres divinizadas. Todas são representadas com tranças que, em suas extremidades, surgem serpentes. Na imagem representada na taça de prata da cultura Lambayeque, a mulher possui também serpente nas extremidades de seus braços e pernas.

Figura 10 - Sequência da Rebelião dos Objetos, Combate, Navegação e Apresentação da Taça com sangue dos prisioneiros



Ainda segundo Holmquist, a divindade Lua da iconografia Moche foi, por muito tempo, considerada uma divindade mitológica. Essa perspectiva mudou a partir das escavações arqueológicas realizadas pelos arqueólogos Luis Jaime Castillo Butters e Christopher Donnan, iniciadas na década de 1990, no sítio de San José de Moro, norte do Peru. Castillo e Donnan encontraram um grande número de tumbas femininas, dentre as quais um funeral específico (o da Sacerdotisa de San José de Moro, que será discutido na sequência) mudou o olhar da arqueologia peruana (Figura 12).

Figura 11 - La ceremonia del Sacrificio Mochica ou Cerimônia de Sacrifício Moche



Se antes não havia certeza sobre a existência física dos personagens representados na iconografia, com a descoberta da tumba da Sacerdotisa, as suspeitas estavam superadas. Os achados arqueológicos comprovaram a existência de uma mulher da elite que, em seu enterro, aparecia acompanhada de objetos específicos que remetiam a deusa Lua, assim como a personagem das figuras 10 e 11, isto é, a Sacerdotisa da iconografia Moche.

Podemos considerar que a tumba da Sacerdotisa de San José de Moro foi o pontapé inicial da contribuição arqueológica a respeito do feminino em sociedades do antigo Peru. Ainda que não seja objeto de análise desta tese, abaixo destaco um quadro informativo de evidências arqueológicas encontradas no território peruano e que dizem respeito a cerimônias funerárias que remetem ao feminino.

Figura 12 - Tumba M-UO41, temporada 1991



Ainda que não seja objeto de análise desta tese, compartilho uma tabela informativa a respeito de determinadas evidências arqueológicas encontradas no território peruano. Estas evidências demonstram não serem poucos os vestígios de mulheres encontradas em fardos funerários de significativo prestígio social.

<b>Achados Arqueológicos</b>	<b>Local</b>	<b>Cultura</b>
Sacerdotisas governantas de San José de Moro	San José de Moro – Costa Norte	Moche (século I ao VII)
Sacerdotisa Senhora de Cao ou Dama de Cao (Huaca <sup>12</sup> Cao Viejo)	La Libertad – Costa Norte	Moche
Sacerdotisa de Chornancap (Huaca Chotuna- Chornancap)	Lambayeque – Costa Norte	Lambayequ e (século VIII ao XIV)
Gran Senhora do Bosque de Pómac (Huaca de las Ventanas)	Lambayeque – Costa Norte	Lambayequ e
Duas deusas (Huaca de Las Balsas)	Túcume – Costa Norte	Lambayequ e
Três senhoras no Complexo Arqueológico Castillo de Huarmey <sup>13</sup>	Áncash – Serra Norte Central	Wari (século I ao XII)

<sup>12</sup> Na cultura andina do Peru, *huaca* pode ser tanto uma divindade como o lugar onde uma divindade é cultuada. No idioma quéchua, a *waqa* significa algo como "sagrado".

<sup>13</sup> Estavam acompanhadas de 58 fardos funerários, todos femininos.

Dama de los Quipus e Dama de la Máscara (Huaca Pucllana)	Lima – Costa Central	Lima (século I ao VII)
Dama de los Cabellos Largos <sup>14</sup> (Huaca Huallamarca)	Lima – Costa Central	Lima
Dama de los Batanes (Huaca San Miguel)	Lima – Costa Central	Ichma (século IX ao XV)
Enterro da Sacerdotisa adolescente da cultura Nasca (Cahuachi)	Nazca – Costa Sul	Nazca (século III ao VIII)
Geoglifo de personagem feminino (Pampa de Jumana – Noroeste de Nasca)	Nazca – Costa Sul	Nazca

A grande maioria desses achados arqueológicos fazem referência a tumbas femininas, de personagens de elite. Isso demonstra que nos últimos anos, a arqueologia vem desenvolvendo um importante papel nas investigações a respeito da mulher no período pré-colonial, que passam a ser consideradas enquanto gênero que também assumiu lugares de liderança social, tal como os homens (ainda que estas lideranças femininas variassem no tempo e no espaço). Ditas evidências são ferramentas, dentro da análise etnohistórica, que ajudam a traçar um panorama dos núcleos sociais que determinadas mulheres da elite poderiam ocupar em suas comunidades. Na sequência, destacarei especialmente escavações referentes a tumbas funerárias encontradas no litoral norte do Peru, pois essa região concentra-se grande quantidade de evidências do feminino nos Andes. Desta maneira, discorrerei a respeito das Sacerdotisas de San José de Moro, dos achados arqueológicos referentes à Señora de Cao e das evidências que envolvem a chamada Sacerdotisa de Chornancap.

### 1.2.1 As senhoras do norte do Peru

#### *Sacerdotisas de San José de Moro*

Até a década de 1990 a arqueologia peruana considerava que apenas pessoas do gênero masculino teriam ocupado lugares de destaque e liderança nas sociedades do antigo Peru, com cargos como de sacerdotes, guerreiros, governantes, etc. A descoberta arqueológica

<sup>14</sup> Com grandes tranças e vestido. Se encontra no Museu de Sítio de Huallamarca, em San Isidro.



realizada por Luis Jaime de Castillo Butters e Christopher B. Donnan, em 1991, mudou completamente essa visão. As sacerdotisas de San José de Moro foram encontradas no departamento de La Libertad, ao norte da cidade de Chepén, no vale de Jequetepeque, em San José de Moro. Esse território teria sido ocupado por uma antiga sociedade, ao longo de um período de aproximadamente 800 anos, a partir do ano 100 d.C. (CASTILLO B., 2007, p. 4). Esses achados revelaram um giro na concepção arqueológica a respeito do papel que as mulheres da elite desempenharam em períodos pré-conquista, pelo menos no que concerne ao litoral norte do Peru.

Segundo Castillo Butters (2007) os achados mais importantes de San José de Moro foram as tumbas de duas sacerdotisas do Período Mochica Tardio (750-800), as quais tiveram um papel preponderante na Cerimônia de Sacrifício, além de um conjunto de tumbas de câmaras de mulheres de elite que correspondem ao Período Transicional (850-1000) (CASTILLO B., 2007, p. 4-5). Ao longo de quase trinta anos, o trabalho de Castillo e equipe, revelou evidências materiais de sacerdotisas de considerado privilégio social. O autor mencionou que:

(...) los datos arqueológicos permiten afirmar que las mujeres de elite de San José de Moro no solamente fueron ricas, sino importantes, y su importancia parece haber residido en su condición y función y no en su asociación con hombres poderosos. No fueron la esposa, la hermana o hija, ni la concubina de un hombre poderoso, sino las Sacerdotisas en rituales de sacrificios humanos, las brujas y curanderas y, sobre todo, encarnaciones de las divinidades (CASTILLO B., 2007, p. 2).

A primeira personagem principal encontrada nas escavações de Castillo, a Sacerdotisa, estava localizada no centro de uma câmara funerária e acompanhada por um séquito de cadáveres de quatro mulheres. Em sua tumba foram encontrados vários artefatos: setenta e três peças de cerâmica inteira, sendo uma delas uma taça de cerâmica, vários objetos de cobre (como máscara, um par de sandálias, cinto, adorno auriculares [*orejeras*], taça, etc.), um colar de contas e outros. Assim como já mencionado por Holmquist, nota-se que os adornos encontrados nesta tumba são semelhantes aos pertencentes às sacerdotisas da iconografia Moche (Figura 7, 10 e 11). Além disso, sua taça é idêntica à que aparece na representação na Cerimônia Moche de Sacrifício (Figura 11). A partir de então, a especulação sobre a existência real dessas mulheres passou a ocupar o plano físico e visível. No entanto, por se questionar se outras mulheres teriam desempenhado a mesma função cerimonial e social que a sacerdotisa principal, Castillo e sua equipe continuaram o projeto de escavação.

El hallazgo de una tumba de élite, donde las asociaciones hacían presumir una identidad asociada a una de las divinidades del panteón, abrió la interrogante de si este era un caso único y singular o, si por el contrario, otras personas en la misma época, o de manera sucesiva, habían tenido la misma identidad, y función en la sociedad Mochica de Jequetepeque (CASTILLO, 2007, p. 7).

Os achados subsequentes comprovaram a existência de outras tumbas também pertencentes a personagens femininos, os quais foram enterrados com a mesma riqueza de detalhes que a primeira Sacerdotisa mencionada. A través da análise de datação, confirmou-se que estas tumbas eram de um período posterior ao da Sacerdotisa principal, demonstrando que, pelo menos no que diz respeito ao Período Moche Tardio (600 a 850 d.C.) e Transicional (800 a 1000 d.C.), as mulheres de elite responsáveis pelas cerimônias religiosas estiveram muito mais presentes, tanto na iconografia quanto nas tumbas funerárias mochicas.<sup>15</sup>

Sendo assim, a imagem representada na cerâmica Moche analisada por Ulla Holmquist (Figura 10), a vasilha de prata Lambayeque (Figura 8) e a Cerimônia de Sacrifício Moche (Figura 11), são imagens que dizem respeito a um mesmo personagem feminino, isto é, a Sacerdotisa. A partir das escavações de San José de Moro, ela ganha evidência material, com comprovação do local social por ela ocupado, isto é, a elite.

#### *Señora de Cao/Dama de Cao*

O fardo funerário da hoje conhecida *Señora de Cao* foi encontrado pelo arqueólogo peruano Régulo Franco no ano de 2004 (datada de 450 d.C.), na Huaca Cao Viejo (cultura Moche), localizada no departamento de La Libertad, alguns quilômetros ao norte da cidade de Trujillo, na costa norte do Peru.

Antes de se saber o sexo do personagem contido no fardo funerário, acreditava-se que se tratava de uma tumba de algum importante governante mochica, como o *Señor de Sipán*, visto que a parafernália encontrada, normalmente, estava vinculada ao poder bélico e ao gênero masculino (cajado, porrete, cetro, etc.). Utilizando a radiografia, como ferramenta prévia de análise para conhecimento do sexo e idade, descobriu-se que não se tratava de um

<sup>15</sup> No último período Moche as mulheres passam a ser mais representadas na iconografia, fato que não ocorria em períodos anteriores. As fases da iconografia moche foram objeto de estudo de Carmo (2016). A respeito dos achados das sacerdotisas de San Jose de Moro: CASTILLO, 2000, 2006, 2008; CASTILLO e HOLMQUIST, 2000; CASTILLO e RENGIFO CHUNGA, 2008; CASTILLO (ed.) Temporada 2013. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura.

senhor mochica, mas sim de uma jovem e poderosa governanta, morta com aproximadamente 25 anos, por complicações no parto (FRANCO JORDÁN, 2015, p. 49).<sup>16</sup>

O achado da tumba da *Señora de Cao* ratificou o giro na arqueologia, iniciado com a *Sacerdotisa de San José de Moro*, a respeito da forma a qual os arqueólogos passaram a lidar com as recentes escavações. Estava comprovado que as mulheres não apenas teriam desempenhado funções secundárias em suas sociedades (como se considerava até então), como também estiveram em lugares de liderança. Os objetos encontrados junto ao corpo da *Señora de Cao* (cetro, porretes e bastões), até então, eram vinculados, única e exclusivamente, aos governantes varões, resultando no equívoco inicialmente mencionado.

Contudo, não foi apenas o aspecto bélico que chamou atenção para essa personagem. Abaixo da camada de cinábrio,<sup>17</sup> que envolvia o corpo dessa senhora, encontraram uma pele intacta, na qual se destacavam tatuagens no antebraço, nas mãos, nos tornozelos e nos dedos dos pés. Eram desenhos de serpentes, aranhas, peixe raia, polvo, “animal lunar”, caracol, losangos, estrelas, plantas, meandros, triângulos e linhas (Figura 13). “Llama la atención, al decir Franco, ‘la alta coincidencia entre este repertorio y las imágenes en relieve policromado que se repiten de manera casi emblemática en las paredes del templo’.” (VILLAVICENCIO, 2017, p. 99). Este fato demonstra que o corpo da *Señora de Cao* era uma extensão de seu templo, como se houvesse uma fusão entre personagem e o lugar de culto ancestral.

Ainda sobre os desenhos tatuados na pele dessa *Señora* e seus respectivos significados, Villavicencio (2017) destacou que:

Las serpientes y las arañas sobresalen dentro del conjunto de tatuajes de sus brazos y manos. La serpiente está asociada al agua y a las praxis propiciatorias de sus avenidas, tan importantes para la agricultura. La araña está vinculada a las prácticas oraculares. La serpiente es, asimismo, un símbolo de la unión del mundo de arriba con el mundo de abajo. Los mochicas sabían que el agua que corría por sus ríos para regar sus tierras procedía de las lluvias de las alturas serranas. De otro lado, las arañas simbolizan el don de tejer perfectamente la trama espiral del universo. Para los agricultores mochicas era vital en cumplimiento cíclico de las estaciones (VILLAVICENCIO, 2017, p. 99).

A respeito das tatuagens no antigo Peru, Arroyo (2017) informou que esta foi um elemento principal dentro da conduta social nativa, isto é, uma característica social que deve ser analisada junto a outras evidências materiais. Tais tatuagens determinavam o grupo humano a qual a pessoa estava inserida, as atividades que poderiam desempenhar, etc.

<sup>16</sup> Chega-se a essa conclusão por conta da bacia estendida que possuía a ossatura da Señora de Cao. Para maiores detalhes, ver: FRANCO JORDÁN, 2015, p. 49.

<sup>17</sup> Cinábrio ou sulfato de mercúrio é considerado alter ego da força vital do sangue. Era utilizado nos enterramentos de altos dignatários da elite e símbolos de reverência e admiração das pessoas responsáveis por essa etapa do funeral, uma vez que se trata de um metal letal a quem o respirava.

Segundo o autor, “(...) la tinta en la piel no solo involucraba el reconocimiento del dolor a través de la herida que produce un tatuaje, sino también, la aceptación por parte del individuo para agregarlo como algo ahora inherente a él.” (ARROYO, 2017, p. 56). Suas palavras ratificam a ideia de conexão e continuidade entre a Senhora de Cao e o templo no qual foi encontrada.

Figura 13 - *Tatuagem Señora de Cao*



O corpo tatuado da *Señora de Cao* aloca em uma posição mágico-religiosa, tal como as demais curandeiras e sacerdotisas da costa, representadas nas peças arqueológicas aqui já mencionadas. Os objetos de motivo bélico encontrados em sua tumba, podem revelar que esta mulher ocupou uma posição de liderança local, além do papel de sacerdotisa e divindade, ratificando o lugar de protagonismo ocupado por mulheres da elite no norte peruano no período Moche.

#### *Sacerdotisa de Chornancap*

Outro importante personagem que trago para para análise, é a Sacerdotisa de Chornancap. A tumba desta mulher foi encontrada em 2011 pelo arqueólogo Carlos Wester La Torre, na Huaca Chornancap, que pertence ao complexo arqueológico Chotuna-Chornancap (localizada na cidade de Chiclayo-Lambayeque, litoral norte do Peru). Seu fardo funerário revelou uma importante senhora, relacionada à mais alta hierarquia da cultura

Lambayeque, e que teria vivido entre os séculos XII e XIII d.C. Possivelmente era uma mulher entre 50 a 55 anos, com deformação craniana, natural aos membros da elite. Ela foi o primeiro achado científico de alguém do sexo feminino ocupando cargo de poder político na sociedade Lambayeque (VILLAVICENCIO, 2017, p. 102-104).

Na escavação de sua tumba, foram encontrados objetos tanto referentes à cultura Lambayeque Tardia (1100-1350 d.C.) quanto ao estilo Cajamarca, demonstrando a possível conexão entre estes dois territórios (os rios que desaguam em Lambayeque descem da serra de Cajamarca). Abaixo destas oferendas, revelaram-se mantos pintados com ondas antropomorfas, típicas desta cultura, além de noventa discos em cobre. Essas pinturas foram consideradas representações dos principais elementos naturais para esta sociedade, isto é, o mar e a lua. Junto a esta personagem também estava a clássica máscara Lambayeque de olhos alados (Figura 15), o que conferia importância à esta mulher (VILLAVICENCIO, 2017, p. 103).

Ainda nesse contexto funerário, foram encontrados braceletes, adornos auriculares em ouro e prata, material malacológico (concha *Spondylus*), copos de prata e ouro, além de diversos outros objetos. Não obstante, um dos grandes achados diz respeito a um pequeno cetro ou bastão confeccionado em ouro (Figura 14) encontrado na altura da mão esquerda da sacerdotisa. Na interpretação de Western La Torre (2016), este objeto conferia autoridade e poder divino a este personagem. No topo deste cetro estava uma mulher antropomorfizada, a qual, das extremidades de seus penachos, pés e mãos, saíam cabeças de felino-serpente, demonstrando que se tratava de uma divindade feminina.

Figura 14 – Cetro de ouro



Além deste cetro, também foi encontrada uma coroa de ouro, a qual, igualmente ao cetro, levava o desenho de uma mulher antropomorfizada, aludindo, mais uma vez, a um a ser feminino de caráter sobrenatural. A este respeito, Villavicencio comentou:

Al llegar al fardo funerario “se dejó ver una extraordinaria corona de oro laminada y calada (...) que muestra una magnífica escena compuesta, en la que una ‘mujer’ con extremidades superiores e inferiores, que rematan en forma de cabezas de felinos estilizados, reposa sentada de perfil sobre la luna creciente con un telar al frente” (Ibídem: 40). Para Wester “la representación de la imagen femenina en la corona nos sitúa en la especial condición de género del personaje sepultado (...) la mujer representada aparece en el escenario del poder, está sentada en la luna con la cual se asocia y tiene elementos del felino lunar, lo que permite sostener que este ícono construye la identidad religiosa, pero también mítica del personaje, que fue la representación de la deidad lunar o Diosa de la Luna.” (Ibídem: 41) (VILLAVICENCIO, 2017, p. 103).

Estudos realizados por Carlos Western La Torre (2016) propõem uma estreita relação entre a Sacerdotisa de Chornancap e a divindade representada na vasilha de prata Lambayeque (Figura 8). Em sua pesquisa, este arqueólogo evidenciou algumas possíveis coincidências entre esses personagens. Primeiro, considerou uma compatibilidade entre os traços da máscara funerária Lambayeque de olhos alados (Figura 15), posicionada em cima do fardo da sacerdotisa, e a representação da tal divindade do vaso de prata - abaixo representada (Figura 16). Tanto a máscara Lambayeque quanto a personagem da vasilha possuem os mesmos traços faciais, o mesmo tipo de coroa e penachos de onde saem felinos-serpente (WESTERN LA TORRE, 2016), demonstrando a provável existência de um nexo entre elas. Esta percepção conduz à reflexão do papel religioso e sobrenatural que pode ter sido ocupado pela Sacerdotisa de Chornancap em sua comunidade.

Em segundo lugar, a respeito da coroa que acompanhava Sacerdotisa (Figura 17), em toda sua circunferência vislumbramos a imagem de uma mulher de perfil, sentada em uma lua crescente, em frente a um tear em forma de cruz. Western La Torre (2016) mencionou que esta imagem, da mesma forma que a máscara Lambayeque de olhos alados, faz alusão ao personagem representado na vasilha de prata (Figura 16), com a diferença que, na coroa, a divindade está posicionada de perfil (WESTERN LA TORRE, 2016). Todos os traços destacados até o momento (penacho bipolar com cabeças de felino-serpente, coroa e extremidades dos pés e mãos antropomorfizadas) reforçam a ideia proposta por Western La Torre, isto é, de que se trata de várias representações de sacerdotisas pertencentes à sociedade Lambayeque. Seus atributos antropomórficos demonstram seu caráter divino.

Figura 15 - Máscara, coroa e tocapu - Sacerdotisa Chornancap



Figura 16 - Divindade feminina suprema - Vasilha de prata Lambayeque

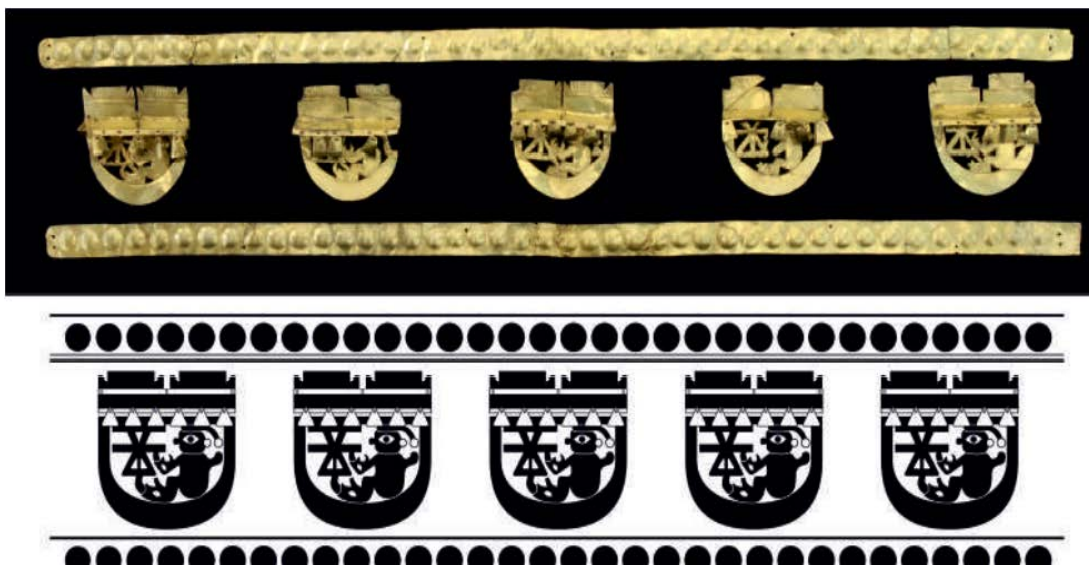


Outro traço que propõem a relação entre a sacerdotisa e a personagem do vaso de prata está no cetro de ouro encontrado na altura da mão esquerda da personagem (Figura 14). Para Wester La Torre (2016), é necessário destacar que “(...) los objetos que expresan poder del personaje de Chornancap: corona, orejeras, cetro y algunos vasos contienen la identidad del personaje femenino expresado como deidad suprema, asociada a la luna, el mar, la textilería,



aves y felinos (...)” (WESTERN LA TORRE, 2016, p. 355), talvez no intuito de ratificar o poder religioso, sobrenatural e de mando que ela desenvolvia para a população local.

Figura 17 - Coroa de ouro com representação da Sacerdotisa em lua crescente, acompanhada de um tear

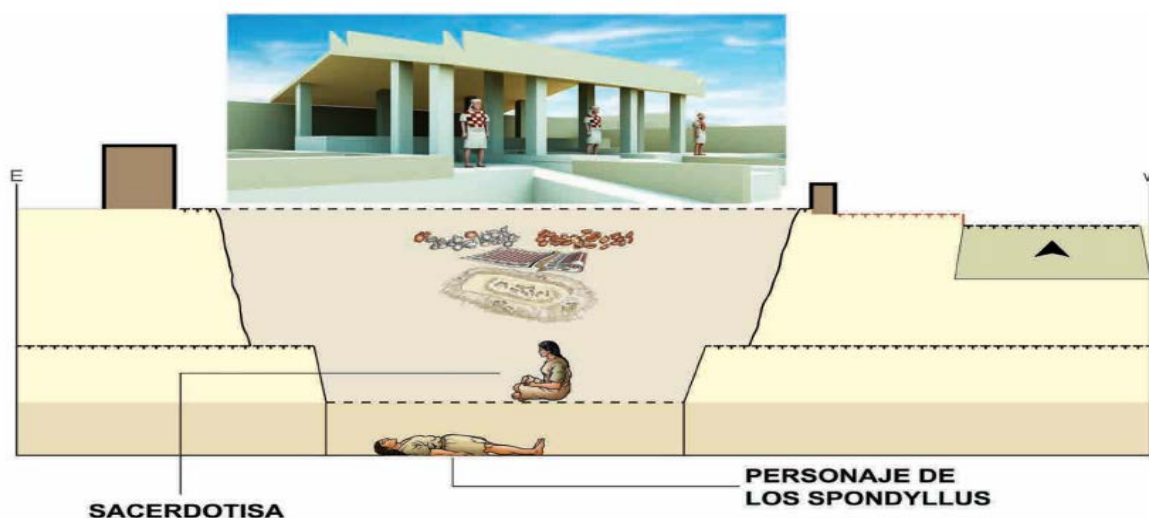


A última relação destacada por Western La Torre (2016), envolve a personagem da Sacerdotisa e o *personagem Spondylus*. O autor informou que, durante as escavações, 60 centímetros abaixo da tumba da sacerdotisa, um segundo enterramento foi encontrado, ao qual o arqueólogo denominou *personagem Spondylus*, por virtude da grande quantidade de conchas *Spondylus* junto a ele reunidas a modo de oferenda, evidenciando seu pertencimento à elite Lambayeque (Figura 18) (WESTERN LA TORRE, 2016b, p. 65). Ao observar a imagem da chamada *Divindade feminina suprema* (Figura 16), abaixo de seu pé direito, nota-se a silhueta de um indivíduo deitado em decúbito dorsal, dentro de uma sepultura. Esta cena está em estreita conexão com o achado arqueológico de Western La Torre durante sua escavação na Huaca Chornancap. Ambos demonstram uma divindade feminina, localizada um pouco acima de um segundo personagem, que está, por sua vez, deitado de costas e à direita do personagem principal. Essa evidência, assim como as demais apresentadas, revelam a possibilidade de uma íntima relação entre a senhora de Chornancap e a divindade do vaso de prata. A Sacerdotisa pode ter sido, se não a própria personagem do vaso, ao menos a representação de uma deidade existente no panteão dos Lambayeque, desempenhando um papel ultrapassava o âmbito político e se expandia ao divino e religioso (acumulando funções de curandeira, de sacerdotisa e de governanta para os locais). Antes das escavações de Chornancap, acreditava-se que os Lambayeque teriam desfrutado de uma cultura monoteísta e



concentrada na reverência à divindade masculina Naylamp. Por essa razão, esta descoberta se tornou fortemente representativa para a arqueologia contemporânea, uma vez que desvelou a condição politeísta dessa população e o papel de destaque de uma mulher em meio a uma representação majoritariamente masculina de divindades, até antes de tal achado.

Figura 18 - Sobreposição de tumbas Chornancap



Por haver desempenhado função religiosa, é possível que a Huaca da Sacerdotisa de Chornancap tenha se tornado local de peregrinação, tanto durante seu governo quanto em período posterior, já que Wester la Torre (2016) relatou que, na escavação em Chornancap, foram encontrados diversos objetos em níveis superiores à localização da tumba da Sacerdotisa, demonstrando que oferendas foram depositadas após o enterro da personagem em questão. Esses objetos, segundo o arqueólogo, seriam ofertas rituais dedicadas a esta senhora ao longo do tempo, em uma clara alusão à renovação dos sacrifícios cerimoniais, atividade comum na reciprocidade andina. Ao considerar o caráter sagrado e mítico que a Sacerdotisa reunia,<sup>18</sup> percebemo-la enquanto um ser responsável pela conexão entre os níveis de *pacha*, movimento essencial na manutenção do equilíbrio das forças que regem os indivíduos da cosmovisão.

Não obstante, menciono ainda um curioso detalhe que envolve o enterro da Sacerdotisa de Chornancap. Em seu contexto funerário, seu corpo foi encontrado localizado ao centro, enquanto oito acompanhantes (todas do sexo feminino) estavam meticulosamente

<sup>18</sup> Webinar Internacional de Arqueología (WIA) realizado no dia 25 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?v=2664810843807491>.

dispostas nas quatro direções cardeais (cada duas acompanhantes em um ponto cardinal). Western La Torre (2016) acredita que estas mulheres seriam responsáveis por acompanhar a Sacerdotisa na passagem de sua vida terrena para a *uku pacha*, mais um indício tanto de sua importância social, quanto seus atributos míticos.

Ainda sobre a posição de seu corpo, a Sacerdotisa foi enterrada com o rosto direcionado para leste (local de nascimento da lua), fato que pode ratificar a relação entre esta senhora e a Deusa Lua ou *Mama Quilla*. Western La Torre (2016) já apontou a ligação entre estes personagens ao mencionar que, na coroa encontrada junto ao fardo funerário da Sacerdotisa, havia a imagem de uma mulher de perfil, sentada em uma lua crescente, com um tear a sua frente (Figura 17). Diante destas afirmações, a Sacerdotisa de Chornancap seria uma espécie de representante da Deusa Lua no território Lambayeque, tendo seu culto continuado após sua morte (ROSTWOROWSKI, 2016, localização 1075-1079 e 104-105, Edição Kindle). Nos relatos dos cronistas, a deusa Lua aparece como uma das principais divindades do panteão incaico, juntamente ao deus Sol.

Según Cobo (1956, tomo II: 152) en el Cusco la representaban en forma de mujer y su estatua se hallaba en el templo de Coricancha. Sin embargo, Guaman Poma (1936, f. 263) cuenta que Mama Quilla poseía también su propia “hermita” en Pumap Chupan, separada de las otras huacas. Su culto estaba a cargo de las mujeres y en las grandes ceremonias la Coya junto con las sacerdotisas encabezaban los ritos y sacrificios.

Satillán (1927: 28) señala que la adoración a la Luna y a la Tierra era antigua y añadía que el culto al Sol era reservado a los hombres, mientras el de la Luna era particular a las mujeres. (ROSTWOROWSKI 2016, localização 1075 – 1079, Edição Kindle).

(...) Para Garcilaso de la Vega (1943, tomo I, lib. 3, cap. XXI: 174) la Luna era la hermana y mujer del Sol y poseía en el templo de Coricancha un aposento separado de los otros dioses o huacas. Las paredes de su santuario estaban forradas con planchas de plata y en un tablón de dicho metal tenía pintado su rostro.

A cada lado de la imagen de la Luna se hallaban, en hilera y por antigüedad, los cuerpos momificados de las difuntas coyas o reinas. Por orden de Huaina Capac, su madre tenía el privilegio de situarse cara a cara con el rostro del astro nocturno, distinción que él también disfrutaba en el santuario del Sol, donde los difuntos soberanos se alineaban a ambos lados de la figura del Sol (ROSTWOROWSKI, 2016, localização 1079 – 1089, Edição Kindle).

Acrescentamos outra informação a toda essa esfera mítica. Na arquitetura do templo em que foi encontrada a Sacerdotisa de Chornancap, considerado por Western La Torre enquanto espaço ritual da elite e residência desta senhora, nota-se uma onda geométrica, articulada a um símbolo escalonado, a qual seu descobridor chamou de “*La Ola de la Montaña*”. Este símbolo expressa, na cosmovisão, a água enquanto fonte de vida e elemento essencial a tudo o que existe na terra. Nascendo no topo das montanhas, ao descer para a costa

fertiliza as terras por onde passa, desembocando no mar e retornando à montanha de maneira subterrânea, encerrando um ciclo que se inicia a seguir.

(...) La ola y el elemento escalonado – también conocido como media chacana – forman el símbolo mágico-religioso del ciclo vital fertilizador del agua. Con lo cual las virtudes generadoras de vida de la Señora de Chornancap, que sería la encargada de realizar las ceremonias en este espacio ritual, se extendían a los alimentos de la tierra; es decir, a la agricultura y a sus buenas cosechas (VILLAVICENCIO, 2017, p. 105).

Todos estes aspectos ratificam o caráter mágico-religioso e político da Sacerdotisa, ou seja, era divindade e governanta, líder de sua sociedade. Seu poder não estava restrito à sua capacidade de mando político, mas também nas funções de oráculo e de sacerdotisa, capaz de manejar as forças entre a *uku* e a *kay pacha*, uma vez que, ao que tudo indica, a população a considerava uma representante da deusa Lua em terras nortenhas. Não se sabe se esta senhora comandou exércitos contra povos invasores, tampouco se tinha o objetivo de conquistar novos territórios, mas os achados demonstram que ela, provavelmente, foi uma liderança cósmica, essencial para o equilíbrio e para a manutenção das forças vitais na sociedade Lambayeque.

Ao se analisar, em conjunto, os achados referentes às Sacerdotisas de San José de Moro, à Señora de Cao e à Sacerdotisa de Chornancap, podemos dizer que - no que diz respeito ao litoral norte do Peru, durante o período Moche e Lambayeque - as mulheres de elite desempenharam importantes papéis em suas sociedades. Quando destaco o lugar de prestígio ocupado por estas mulheres, não significa que elas foram únicas na história. Apenas quero reiterar que, em uma sociedade com uma forte tradição arqueológica (como é o caso do Peru), estes achados confirmaram que os personagens femininos representados na iconografia Moche e Lambayeque, existiram de maneira real. Sabe-se que mulheres de elite ocuparam cargos importantes no processo histórico referente a outras sociedades. Charles Boxer (1977), por exemplo, demonstrou como esse gênero esteve presente na história global, fosse em posições secundárias ou principais. Mas no que diz respeito à sociedade pré-colonial do Peru, compreende-se que as mulheres que ocuparam importantes cargos estiveram, até onde se sabe, vinculadas à elite, a rituais, às deusas míticas da cosmovisão andina e, por esse efeito, foram importantes na manutenção da ordem cósmica nativa.

### 1.3 O feminino através dos mitos fundadores no *Manuscrito quéchua de Huarochirí*

Ainda no intuito de compreender o feminino na sociedade pré-colonial do Peru, analisarei alguns mitos em duas fontes coloniais e de grande valor etnográfico para a cultura andina, isto é, no *Manuscrito quéchua de Huarochirí* (século XVII)<sup>19</sup> (TAYLOR, 1987). Este *Manuscrito* é conhecido como o único texto colonial que discorre a respeito da tradição cultural andina em língua quéchua e, por isso, considerado um documento de alto valor etnográfico e simbólico acerca da cultura huarochirana. Considera-se que os escritos existentes nesta fonte estão organizados em três etapas: Primeiro faz referência ao plano mítico ou *ñawpa pacha*, isto é, um tempo antigo que abarca desde o nascimento do deus *Pariacaca*, até a vitória desta divindade na luta contra *Huallallo Carhincho*. Esse enfrentamento marcou a passagem de tempo no plano divino, ou seja, de um mundo cósmico regido por *Huallallo* a outro sob o comando de *Pariacaca*. Em seguida, o *Manuscrito* faz referência à expansão e organização do culto a *Pariacaca*. Um plano ritual que foi interrompido pela chegada tanto dos Incas quanto dos espanhóis no território do Huarochirí. O terceiro e último momento, seria aquele chamado tempo presente, um tempo histórico que coexiste com a extirpação de idolatrias nessa doutrina (TAYLOR, 2017).

O grande fio condutor das histórias contidas nesta fonte diz respeito a *huaca Pariacaca* e sua contraparte feminina, chamada *Chawpiñamca* (SALOMON 2016b, p. 1245). *Pariacaca* é uma divindade relacionada à água, às chuvas torrenciais, aos *huaycos* e também aos raios e trovões, enquanto *Chawpiñamca* está relacionada à terra, à fertilidade e à sexualidade (TAYLOR, 1987). Essa dualidade demonstra a marcante presença da dupla de opostos complementares, natural na cosmovisão nativa. Ainda na atualidade se segue sem conhecimento da autoria desse *Manuscrito*, assim como não sabemos se foi escrito por uma mão apenas ou por mais de um autor.<sup>20</sup> Também não sabemos em que data foi produzido, tampouco temos informação do seu título original. Porém, ao que tudo indica, estes relatos foram compilados pelo clérigo e extirpador de idolatrias Dr. Francisco de Ávila,<sup>21</sup> jesuíta que percorreu a província do Huarochirí por volta do ano de 1597 e 1598 na tarefa de conhecer as

<sup>19</sup> A província do Huarochirí está localizada na serra central de Lima e é composta por três vales de rios que descem desde as montanhas de Pariacaca (Rio Lurín, Rio Huarochirí e Rio Mala) até o litoral peruano.

<sup>20</sup> Sobre este debate ver: CÉSPEDES, 2016.

<sup>21</sup> A identidade de Francisco de Ávila ainda é uma incógnita. Contudo, sabe-se que ele foi um nativo do Peru, estudante do Colégio da Companhia de Jesus e considerado um dos melhores alunos. Além disso, foi cura da província de San Damián, no Huarochirí, sendo nomeado em 1610, pelo Arcebispo Bartolomé Lobo Guerrero, o primeiro juiz das visitas idolátricas no Peru. Ver: SALOMON, 2016.

tradições históricas míticas e sagradas dos nativos (OLIVEIRA, 2010, p. 170). Analisarei alguns personagens femininos presentes nessa fonte, os quais ajudam a refletir a respeito do feminino em períodos pré-coloniais. Iniciarei destacando algumas das principais divindades existentes neste documento, como as irmãs Ñamca (*Chaupiñamca*, *Llacsahuato*, *Mirahuato*, *Urpayhuachac*, *Cahuillaca*), além da personagem *Manañamca*.

Figura 19 – Mapa da localização geográfica das irmãs Ñamca, desde a serra central do Huarochirí até a costa do Peru. MUSEO PACHACAMAC, 2020.



### 1.3.1 As deusas da costa central peruana

Ao compreender as agências que moviam (e movem) a população andina e a relação que possuíam (e possuem) com seu entorno, isto é, ao perceber que a concepção de mundo dos povos nativos estava (e está) relacionada, principalmente, à ideia de cosmovisão e de dualidades complementares; torna-se mais fácil conceber que, por virtude da capacidade de prover e preservar a vida humana, as mulheres também eram seres considerados divinos nas sociedades autóctones. Por esse motivo, elas foram essenciais nas histórias míticas, da mesma forma que os indivíduos de sexo masculino, além de todo o *corpus* não-humano que compunha o universo autóctone.

A existência de um mundo pautado na concepção de oposição-complementaridade era um mundo que dependia da não equilíbrio para se manter em eterno movimento (PERRONE-

MOISÉS, 2006). No que diz respeito ao mundo andino, as lutas entre divindades eram constantes, podendo ocorrer tanto no sentido de gerar um novo plano, quanto um novo governo ou um novo mundo. Foi justamente esta dinâmica que fez desta, uma sociedade de caráter mítico e ritual, na qual há uma grande preocupação com os símbolos que regem as relações cósmicas.

Dentro da religiosidade sagrada andina, por virtude da capacidade das mulheres de dar à luz e alimentar suas crias, o feminino foi associado à terra e à *Pachamama* (ESCUDERO, 2015), essenciais na vida dos nativos por sua atividade geradora. Também é verdade que, se na serra a água é um elemento frequentemente vinculado às divindades do sexo masculino, no litoral peruano, a água - tal como toda a sorte de fauna e flora marinhas - foi interpretada enquanto componente vinculado à força feminina (VILLAVICENCIO, 2017). Essa assertiva pode ser corroborada através dos objetos cerimoniais achados nas tumbas da *Sacerdotisa de Chornancap* e da *Señora de Cao*, os quais remetem ao mar e à água.

#### *A deusa alada Urpayhuachac*

Dentro das personagens femininas que povoam as histórias míticas andinas e estiveram associadas às águas costeiras, destaco, primeiramente, a divindade Urpayhuachac. Segundo Rostworowski (2016), esta *huaca* possuía o culto mais antigo no que diz respeito ao rito dedicado às irmãs *Ñamca* (*Chaupiñamca*, *Llacsahuato*, *Mirahuato*, *Urpayhuachac*, *Cahuillaca*). A autora levantou a possibilidade da adoração a esta *huaca* ter se iniciado na costa central peruana, estendendo-se, ao norte, até o vale de Chancay e, ao sul, até as regiões de Pisco e Chíncha. Também pontuou a existência de relatos a respeito dessa divindade tanto na serra central quanto na serra norte-central de Lima, demonstrando que esta divindade era conhecida em um amplo território (ROSTWOROWSKI, 2016). Para Rostworowski (2016) “Es posible que los pescadores ocupados en trocar pescado seco con los habitantes de las serranías llevaran consigo a su diosa, pues en Cajatambo era venerada junto con su hijo Auca Atama.”

Apesar de sua importância para a história mítica dos autóctones, Urpayhuachac não costuma ser uma divindade conhecida daqueles que iniciam seus estudos sobre a mitologia andina. Nos relatos do *Manuscrito quéchua de Huarochirí* (TAYLOR, 1987), sua história encontra-se vinculada à Cahuillaca e Cuniraya Huiracocha (Capítulo 2). Urpayhuachac é retratada enquanto esposa de Pachacamac, com o qual possui duas filhas. Além disso, aparece

associada à criação de toda sorte de vida marinha da costa central peruana. Conta o Manuscrito que:

En aquella época, no había ni un solo pez en el mar. Sólo Urpayhuachac los criaba en un pequeño estanque dentro de su casa. Cuniraya, encolerizado porque Urpayhuachac había ido a visitar a Cahuillaca, los arrojó a todos al mar. Por esto, ahora el mar está lleno de peces (TAYLOR, 1987, p. 70-71).

Dessa maneira, Urpayhuachac aparece enquanto uma *huaca* que teria criado a vida marinha, visto que antes de Cuniraya jogar seu estanque de peixes no oceano, não havia vida lá. É nesse sentido que Rostworowski (2016) questiona algumas informações historiográficas a este respeito. Ela afirma não ser inusual em documentos que tratam das histórias míticas andinas, existir a associação entre Pachacamac e a criação tanto dos alimentos marinhos, quanto de tudo o que habita a Terra. Ainda segundo a autora, em épocas do inca Tupa Yupanqui, sua mãe teria tido a revelação de que o “criador do mundo” se encontrava nos yungas (terras baixas e quentes litorâneas, justamente na mesma região que se encontrava - e se encontra - o Santuário de Pachacamac).

Diante deste questionamento de Rostworowski (2016) e a mencionada descrição do Manuscrito, não parece acertado atribuir apenas a Pachacamac a exclusividade na criação dos seres que habitam este mundo. Primeiro porque se no mundo andino, a organização social era (ou é) bipartite e, em determinados casos, quatupartite, é improvável que Pachacamac tenha sido a única divindade envolvida nestes acontecimentos. Urpayhuachac aparece como uma personagem bastante valente no Manuscrito. Por exemplo, não tem receio de perseguir Cahuillaca Huiracocha tentando, até mesmo, castigá-lo (ou matá-lo), ao saber que ele violou uma de suas filhas, enquanto estava ausente. Inclusive, Urpayhuachac pode ter possuído a mesma característica tectônica de Pachacamac, isto é, de causar abalos sísmicos. No relato do Manuscrito, tendo Cuniraya parado de fugir desta divindade e estando frente a frente com ela, Urpayhuachac “(...) hizo crecer una gran peña para que le cayera encima” (TAYLOR, 1987, 71). O movimento de fazer crescer ou movimentar a terra é característico de divindades que possuem poder tectônico, desta forma, enquanto esposa de Pachacamac, ela parece ter possuído a mesma faculdade que seu esposo.

Em segundo lugar, se Urpayhuachac era a contraparte feminina de Pachacamac e se no Manuscrito (TAYLOR, 1987) ela aparece como divindade geradora da vida marinha (a partir do momento em que Cuniraya joga seu estanque de peixes no mar), esta ação não deve ser sido de exclusividade de Pachacamac, assim como questionado por Rostworowski (2016).

Além disso, quando Pachacamac aparece como “criador do mundo”, ele parece assumir muitas características inerentes ao Deus cristão (ESTENSSORO FUCHS, 2003), provavelmente um equívoco controlado pelos relatos coloniais.

A respeito da ideia de Pachacamac enquanto divindade “criadora do mundo”, Villavicencio (2017) mencionou que a escultura de madeira talhada (também chamado de *Ídolo Pachacamac*) encontrado durante escavações em uma das portas de acesso ao Santuário, pode ser uma representação desta divindade enquanto criadora por tudo o que há na terra. Ela destaca que na talha, ele apresenta-se relacionado ao pescado e ao milho (alimento milenar na cultura nativa). Contudo, o *Ídolo Pachacamac* é um monumento datado enquanto contemporâneo ao período Inca ou Ichma, isto é, confeccionado entre os anos 900 e 1533 d.C., não se tratando, dessa maneira, de um elemento existente no período tardio (período das histórias míticas do *Manuscrito quéchua*). Para Villavicencio (2016), existe a possibilidade desta talha representar a modificação do pensamento nativo ao longo do tempo. Sua convicção é que tenha havido um tempo primordial, onde as mulheres ocupavam papel central na organização social, como no período da cultura Lima (200 d.C. – 700 d.C.), onde a Huaca Pucllana teria funcionado como um importante centro religioso de culto ao feminino (VILLAVICENCIO, 2017, p. 164-165).

No entanto, ainda que Villavicencio (2017) possa ter razão, destaco que o *Ídolo Pachacamac* é uma escultura tridimensional, tendo, em cada uma das duas faces, rostos semelhantes mas não idênticos. É possível que este ídolo represente, na verdade, a dualidade da cosmovisão andina e que Pachacamac esteja representado em um dos lados enquanto, do outro, seja Urpayhuachac. Como a denominação desta peça foi dada posteriormente à sua elaboração, o *Ídolo Pachacamac* pode ter mais um equívoco controlado de quem o nomeou do que de quem o produziu.

Com todo o respeito ao trabalho de Villavicencio (2017), diante do que se segue, compreendo que o feminino pré-colonial andino não deve ser visto como mais importante do que o masculino. Ao saber que, para a cosmovisão nativa, o *yanantin* é o elemento essencial na eterna busca do equilíbrio entre os *pachas*, entende-se a energia do *uku pacha* está plasmada no *kay pacha* e, assim, não existe sobreposição do elemento masculino ao feminino (ou vice-versa), porque é na diferença e na diversidade que o mundo autóctone se orienta. Dentro do trabalho etnohistórico é importante compreender as razões pelas quais os nativos se comportaram diante de (ou a partir de) determinado fato. Para isso, é necessário apreender acerca da inteligibilidade de seu mundo, pois só assim será possível interpretar em quais caminhos eles se movem.



É nesse sentido que considero que o protagonismo exclusivo de Pachacamac na criação do mundo não parece figurar dentro dos elementos que dizem respeito à cosmovisão andina. Segundo Villavicencio (2017), não é difícil de se encontrar evidências arqueológicas que remetam à *huaca* Urpayhuachac – também chamada de *deusa alada criadora dos peixes do mar e das aves marinhas* – em áreas afastadas do Santuário de Pachacamac, como nas culturas Nasca (100 a.C. -700 d.C.), Chancay (1200-1470 d.C.) e Chincha (1100-1470 d.C.). Dentre os objetos que fazem alusão ao feminino na cultura Nasca, localizada a 450 km de distância ao sul da costa central limenha, chama atenção uma estatueta de uma deusa, que aparece ou nua ou vestida, cujos braços saem da lateral do corpo como se fossem asas e terminam de forma palmípede, o que representaria, para Villavicencio (2017), a deusa alada Urpayhuachac. Na cultura Chancay, localizada a 80 km ao norte do litoral de Lima, era comum a elaboração de figuras femininas em cerâmica chamadas *cuchimilcos* (que podiam ter tamanho pequeno ou grande). Em uma dessas cerâmicas, encontrou-se a imagem de uma mulher, cujos braços aparecem saindo do corpo em formato de asa, com mãos e pés em formato palmípede. Já na cultura Chincha, desenvolvida na região de Ica, a 200 km ao sul de Lima, também foram encontrados *cuchimilcos*, nos quais o feminino, do mesmo modo que na cultura Chancay, estava representado com as extremidades em formato palmípede, além de desenhos de motivos geométricos espalhados por todo o corpo (VILLAVICENCIO, 2017).

As evidências parecem indicar que o culto à Urpayhuachac pode ter se espalhado por um amplo território da costa peruana, o que demonstraria sua importância em toda esta zona. Esta *huaca* teria sido adorada pelas culturas costeiras e, por estar relacionada à fauna marinha - como mencionado no Manuscrito -, possivelmente foi cultuada por essas populações as quais, do mar, retiravam seu sustento e alimento para sua família. O discurso de Pachacamac enquanto *huaca* exclusiva da “criação do mundo”, deve ser revista pela atual historiografia, sempre levando em consideração a maneira nativa de se ver no cosmos.

### *O mito de Cahillaca e sua petrificação*

Encontramos o relato sobre a *huaca* Cahillaca vinculado à história de *Cuniraya Hiracocha* no capítulo 2 do Manuscrito, intitulado “Una tradición sobre Cuniraya Huiracocha” (TAYLOR, 1987, p. 53).<sup>22</sup> Tal capítulo primeiramente introduz sobre a história de *Cuniraya*, descrito como aquele que “(...) animaba a todas las comunidades. Con su sola

<sup>22</sup> Recebeu posteriormente o título em espanhol “Como sucedió Cuniraya Huiracocha en su tiempo y como Cahuillaca parió su hijo y lo que pasó”.

palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes” (TAYLOR, 1987, p. 53). Afirma ainda o *Manuscrito* que, essa divindade, costumava humilhar as outras *huacas* locais com seu saber e, embora muito poderoso, costumava usar trajes que o assemelhavam a um mendigo (TAYLOR, 1987, p. 51, 53, 54). *Cuniraya* possivelmente era uma divindade relacionada às atividades agrícolas, que doava âlma às pessoas, além de uma divindade soberba, que humilhava às demais *huacas* através de seus feitos.

*Cahillaca*, por sua vez, é descrita como uma bela divindade, desejada por todas as *huacas* e *huillcas*. Apesar de toda sua beleza, conta o *Manuscrito* (TAYLOR, 1987) que ela rejeitava a todos, nunca tendo sido tocada por ninguém. No entanto, um dia, *Cuniraya Hiracocha* decidiu tê-la e, observando *Cahillaca*, que tecia sob um pé de lúcuma:

(...) Cuniraya (...) se convirtió en un pájaro y subió al árbol. Como había allí una lúcuma madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer. Ella muy contenta, se la tragó. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella. Nueve meses más tarde, como suelen hacer las mujeres, [Cahuillaca] también dio a luz, aunque fuese todavía *doncella*. Durante un año más o menos, crio sola a su hijo, amamantándolo. Siempre se preguntaba de quién podía ser hijo (Ritos y tradiciones de Huarochirí, 1987, p. 55-57).<sup>23</sup>

Na época da criança completar um ano, e diante do desconhecimento acerca da sua paternidade, *Cahillaca* teria chamado as *huacas* de todas as partes para uma reunião, a fim de descobrir quem era o pai de seu filho. Possivelmente, a fonte está se referindo ao ritual de passagem *rutuchico*, que ocorre quando a criança completa um ano de idade e diz respeito ao momento no qual ela é apresentada aos habitantes do seu *ayllu*. A respeito deste ritual, Molina (1989) informou que: “El rutuchico era cuando la criatura llegaba a un año, fuese hombre o mujer; le daban el nombre que había de tener hasta que fuese de edad: si era hombre, cuando lo armaban caballero y le daban la huaraca, entonces les daban los nombres que habían de tener hasta la muerte” (MOLINA, 1989, 119).

Durante essa reunião as *huacas* foram vestidas com seus melhores trajes, com exceção de *Cuniraya Hiracocha* que, como de costume, aparentava ser um homem pobre. Diante do questionamento feito por *Cahillaca* sobre a paternidade da criança, ninguém a admitiu, parecendo impossível desvendar o mistério que se formava.

<sup>23</sup> Diante das edições analisadas talvez não seja possível definir o gênero do filho/filha de *Cahillaca*. Nos *Manuscritos* originais em quéchua aparecem dois termos: *churi* e *wawa*. *Churi* é o filho/filha do homem enquanto *wawa* é a filha/filho da mulher, não possuem gênero (seria o equivalente ao termo “criança” em português ou “child” em inglês). Na edição de Arguedas (2012) esses termos que aparecem nos *Manuscritos* (*wawa/churi*) foram traduzidos por filha. Nas duas edições de Taylor (1987; 2008) este autor traduz esses termos como filho. Na edição em inglês de Salomon e Urioste estes usam o termo “child” para definir ao filho/filha de *Cahillaca*.

Conta ainda o mito que Cahillaca teria ignorado a presença de Cuniraya Hiracocha nessa reunião, visto que sua aparência de homem pobre e miserável não lhe saltava aos olhos. Foi então que Cahillaca, como última medida para descobrir a paternidade de seu filho, ordenou que a própria criança caminhasse em direção daquele que fosse seu verdadeiro pai. Cumprindo as ordens da mãe, seu filho subiu pelas pernas do homem de aparência pobre e miserável, isto é, de Cuniraya Hiracocha, para espanto de Cahillaca que exclamou:

“¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable?” y, con estas palabras, cargando a su hijito, se dirigió hacia el mar. Entonces Cuniraya Viracocha dijo: “Ahora si me va a amar!” y se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla; al verlo todos los *huacas* locales se asustaron mucho. “Hermana Cahillaca” la llamó, “¡Mira aquí! Ahora estoy muy hermoso” y se enderezó iluminando a la tierra. Pero ella no volvió el rostro hacia él; se dirigió hacia el mar con la intención de desaparecer para siempre (...); [llegó] al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran las piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro (TAYLOR, 1987, p. 60-61).

Apesar da interpretação cristã que se pode ter deste mito (Virgem Maria também teria sido donzela quando deu à luz a Jesus Cristo), e ainda que tal narrativa possa ser proveniente da interação entre mitos nativos e crenças católicas, produzida por seu narrador ou escritor, este relato também pode revelar traços da cultura local. Nota-se que a palavra *donzela* aparece no Manuscrito duas vezes ao narrar o mito de Cahuillaca, o que leva a crer que a mentalidade cristã possivelmente se fazia presente no discurso do narrador ou escritor. Diferente do que foi introduzido pela moral cristã, ser donzela no mundo andino não era uma prática comum, tampouco normal. Os padres Pablo José de Arriaga (2010 [1621]) e José de Acosta (2008) são alguns dos escritores que se debruçaram sobre a temática da cultura sexual andina, descrevendo a naturalidade com que homens e mulheres mantinham relações sexuais entre si, antes mesmo de firmarem um casamento.

Para os andinos, apenas após o casamento era que a mulher deveria dedicar-se a suas atividades maternas, gerando vida e garantindo alimentação aos membros de sua família. Tal como aos homens, que ficavam responsáveis por pagar tributos e responder às necessidades dos chefes locais. Através do casamento, a mulher comprometia-se não apenas consigo mesma, mas com todo seu *ayllu*, atuando na manutenção da reciprocidade por meio da maternidade e da fertilidade e assumindo a responsabilidade dos laços de parentesco entre sua família e as demais. Esta atitude pode ser explicável a partir da prática da reciprocidade, considerada um imperativo moral nas relações de intercâmbio que sustentavam a vida humana no mundo andino, supondo um sentido de mútua dependência entre os seres (DEPAZ

TOLEDO, 2015). Por esse motivo, as mulheres também ocupavam papel importante na dinâmica social.

Ainda assim, dentro da compreensão andina de sociedade, a *huaca* Cahillaca é uma divindade rompeu com a responsabilidade intrínseca ao sexo feminino no mundo andino, isto é, a da reciprocidade. Esta *huaca* rechaçou Cuniraya como pai de seu filho e pôs em risco todo laço que deveria estabelecer com sua população local. Ao se negar formar uma família com esta divindade, Cahuillaca não garantia a reciprocidade entre os nativos. Da mesma maneira que Cuniraya, Cahillaca também humilhou aquela *huaca*, fugindo em direção ao mar de Pachacamac e transformando-se em uma ilha de pedra. Ela seria lembrada para sempre como uma *huaca* solitária, petrificada próxima apenas de seu filho. Em um mundo onde a riqueza de um ser é medida pelo grau de parentesco e reciprocidade existente entre os personagens que compõem uma comunidade, podemos dizer que Cahillaca, ao ser petrificada, transformava-se em uma *huaca* isolada e estéril, o avesso do que significava a dinâmica relacional andina.

### 1.3.2 Divindades femininas da serra central (Huarochirí)

#### *Manañamca, a mulher-demônio*

O *Manuscrito quéchua de Huarochirí*, com seu infundável valor etno-histórico, descreve uma importante divindade que teria vivido em tempos antigos, antes da aparição de Pariacaca, chamada Manañamca.<sup>24</sup> Conta a fonte, que esta *huaca* era esposa de Huallallo Cahuincho e seu santuário se encontrava na parte baixa do *pueblo* de Mama, hoje distrito de Ricardo Palma, perto de Chosica, na província do Huarochirí. Já o santuário de Huallallo (seu marido) se localizava na parte alta do mesmo *pueblo* (TAYLOR, 1987). Após *Pariacaca* haver travado uma disputa com esta *huaca* e o ter vencido, teria sido a vez de Manañamca na luta contra Pariacaca. Transformada em labaredas de fogo (assim seu marido Huallallo), Manañamca acaba derrotada e Pariacaca, convertido em raios, expulsou a divindade feminina do (agora seu) território. Pouco antes de sua derrota, Manañamca teria ferido um dos pés de Chuquihuampo (um dos filhos de Pariacaca que se encontrava no local). Conta o relato que,

<sup>24</sup> Capítulo 8 “Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó contra Huallallo Carhuincho” (TAYLOR, 1987, p. 145).

após o incidente, por virtude da dificuldade de Chuquihambo locomover-se, este resolveu fixar-se na região de Sisicaya e Suquia (parte baixa da província do Huarochirí), no intuito de garantir que Manañamca não regressasse a esta localidade (TAYLOR, 1987, p. 157-159).

Ainda assim, Manañamca se encontra adjetivada, no Manuscrito, como mulher-demônio, isto é, *supay*.<sup>25</sup> O conceito de *supay* é muito importante ao se analisar a cosmovisão andina. Ele será assunto tratado nos capítulos 3 e 4, ainda assim, é importante compreender-se que a ideia de demônio era inexistente nos Andes, antes da chegada cristã. A palavra *supay* foi escolhida, dentre os evangelizadores, para traduzir o conceito cristão atrelado ao demoníaco, uma vez que aquela fazia referência, na cosmovisão andina, aos espíritos que habitavam o mundo interior, ou seja, a *uku pacha* (QUISPE-AGNOLI, 2014, p. 51). Segundo Yáñez (2002), a palavra *supay* também carregava a ideia de sombra, de claro-escuro, algo pouco iluminado. Diante de tais concepções, não tardou para que o cristianismo transformasse *supay* em algo inteligível no mundo católico, cunhando sua tradução em referência diabólica.

Outra incidência do termo mulher-demônio aparece no Capítulo 7 do Manuscrito, intitulado “Cómo, hasta hoy día, estos cupara honran a Chuquisuso” (TAYLOR, 1987, p. 139). Sobre a *huaca* Chuquisuso, conta esta fonte que “(...) antiguamente, cuando era época de limpiar la acequia (...) iban todos juntos al santuario de Chuquisuso con ofrendas de chicha, de ticti, de cuyes y de llamas y allí adoraban a esta mujer demonio (TAYLOR, 1987, p. 139). À luz da incidência da adjetivação demoníaca ao feminino, vale a pena destacar que os andinos eram uma população plástica e que, em momentos de mudanças cósmicas e sociais, poderia ser comum a incorporação de elementos exógenos a sua cultura (YÁÑEZ, 2002). Esta dinâmica pode ser observada, segundo Yáñez (2002) a partir do próprio nome de Cuniraya Huiracocha. Para o autor (2002), enquanto *Cuniraya* representava uma divindade local do Huarochirí, *Huiracocha* dizia respeito às experiências religiosas protagonizadas pelos Incas (YÁÑEZ, 2002). Dessa maneira, se em período pré-hispânico foi natural aos nativos a incorporação (e também retirada) de elementos estranhos a conceitos já existentes, durante o período colonial, esta plasticidade não parece ter desaparecido, ao ponto dessas mulheres-demônio terem possuído, para a inteligibilidade andina de mundo, tanto traços das antigas divindades andinas, quanto características relativas à ideia demoníaca cristã. A respeito dessa justaposição de nomenclaturas, Yáñez (2002) considerou:

---

<sup>25</sup> “La mujer-demonio que se llamaba Manañamca había sido la compañera de Huallallo Carhuincho” (TAYLOR, 1987, p. 155). “Manañamca sutiuyq huk warmi karqan kay huallallo caruinchowán kaq supay” (TAYLOR, 1987, p. 154).

(...) si bien es cierto es muy necesario pretender llegar hasta los denominados significados más prístinos, no podemos olvidar que la gente es más sabia. Acoge lo que le conviene y calza mejor en su sistema general de pensamiento sin preocuparse mucho de excesivos purismos. Por ello al hablar de Chuquisuso como mujer-demonio podríamos afirmar que estaban presentes los dos significados: el andino de sombra y claroscuro y el cristiano de demonio y malo. Proceder con exclusivismos exagerados sería caer otra vez en el maniqueísmo a la inversa, concepción de la cual precisamente queremos escapar (YÁNEZ, 2002, p. 115).

Ao analisar relatos coloniais, ainda que versem sobre mitos cosmogônicos nativos, é importante ter em mente que eles foram produzidos diante de uma massiva e intensa doutrina católica evangelizadora. A mentalidade demonológica, presente nos documentos europeus, foi transladada para a América e ganhou as terras coloniais durante o processo de catequese nativa. Por esta razão, é imprescindível observar estas narrativas a partir de um olhar duplo, apreendendo ambos pontos de vista. Avançarei nas apresentações das divindades presentes no Manuscrito, pois o tema da evangelização e da tradução dos conceitos autóctones será tema dos capítulos 3 e 4.

#### *Chawpiñamca, a divindade da sexualidade e da fertilidade*

O mito que envolve a divindade Chawpiñamca está presente no capítulo 10 do *Manuscrito*, intitulado “Cómo era Chaupiñamca; donde moraba; como se hacía adorar” (TAYLOR, 1987, p. 197). Neste capítulo, Chawpiñamca é descrita como irmã de Pariacaca e, por ordens deste (após esta divindade ter travado batalha e vencido Huallallo Carhuincho e Manañamca, como já mencionado), deveria ocupar as terras baixas do *pueblo* de Mama, anteriormente pertencentes a Manañamca. Conta o Manuscrito que, em nome de Chawpiñamca (a qual, à época da escrita desse documento, já se encontrava transformada em uma pedra de cinco braços), os naturais rendiam culto igual ao realizado à Pariacaca, o que demonstra a importância dessa *huaca* para a população local.

O relato ainda menciona que nos tempos antigos (*ñawpa pacha*), Chawpiñamca “(...) andaba con forma de ser humano y solía pecar con todos los huacas. Entonces no encontraba ningún varón a su gusto” (TAYLOR, 1987, p. 197). Nesse mesmo tempo, na colina onde se localiza o *pueblo* de San Pedro de Mama (*Hanan Mama*) vivia uma divindade chamada Rucanacoto que, por ter o pênis grande, teria sido o único a satisfazer plenamente Chawpiñamca. Esta, julgando ter encontrado seu par perfeito, e com quem queria estar para sempre, transformou-se em pedra e estabeleceu sua morada em Mama, de maneira que estivesse para sempre próxima a Rucanacoto.

Através deste mito, Rucanacoto pode ser compreendido como representante da sexualidade e da fertilidade masculina, uma vez que “(...) los hombres, que tenían un pene pequeño, le pedían a Rucanacoto que se lo agrandara” (TAYLOR, 1987, p. 197), enquanto, de maneira oposta e complementar, Chawpiñamca se relaciona com a sexualidade e fertilidade feminina. De apetite insaciável, ela só descansou quando encontrou seu par fértil ideal, capaz de satisfazê-la plenamente. É curioso o fato de que, a respeito de Chawpiñamca, não encontra-se referência no Manuscrito que ela tenha gerado vida, no entanto, está descrito que “Todos los hombres llaman a Chaupiñamca ‘madre’.” (TAYLOR, 1987, p. 195), demonstrando que os habitantes da comunidade de San Pedro de Mama consideravam-se filhos desta *huaca*.

Da mesma maneira que Cahillaca, Chawpiñamca também é descrita como uma divindade que se petrifica. No entanto, sua petrificação é seguida de abundantes rituais à fertilidade e à reciprocidade, mantendo viva sua memória entre os naturais, diferente do que ocorreu com Cahuillaca. Conta o Manuscrito que, na festividade à Chawpiñamca, chamada *Casayaco*, os homens dançavam desnudos e que por essa razão ela “(...) se recocijaba mucho (...) Según cuentan, la época en que lo bailaban era de gran fertilidad.” (TAYLOR, 1987, p. 203). Ou seja, ainda que petrificada, Chawpiñamca se mantinha ativa e presente no seio da sociedade, através de festividades e cultos a ela oferecidos. Nestes rituais, os naturais lhes davam, principalmente, a coca em troca da fertilidade de suas terras, reproduzindo o ciclo da reciprocidade. “Ahora volvemos a la pascua de Chaupiñamca. Sabemos que, en su pascua, los que llamamos *huacsas*, preparando bolsas de coca, celebran bailes que duraban cinco días.” (TAYLOR, 1987, p. 201).

Como já mencionado, na cosmovisão andina, sendo os fenômenos e atividades que ocorrem neste plano, compreendidos enquanto reflexo dos fenômenos e atividades que ocorrem no mundo cósmico, era necessário que todos os elementos (humanos e não humanos) que compusessem os planos também estivessem em equilíbrio (ou em busca dele). Dessa forma, os opostos-complementares Chawpiñamca e Rucanacoto, ao se unirem, passaram a poder desfrutar do todo orgânico mitológico e ideal andino. Através do culto à Chawpiñamca, era garantida a reciprocidade aos naturais de San Pedro de Mama, pois reafirmavam a ideia andina de mundo enquanto local no qual a experiência humana se encontrava em constante relação e interação com os demais seres que compunham o cosmos. Os seres divinos, de igual maneira que os humanos, também possuíam suas vidas vinculadas entre si e faziam parte de um espaço de trocas dentro dos *pachas* (DEPAZ TOLEDO, 2015).

O par de irmãos Pariacaca e Chawpiñamca também pode ser analisado segundo a existência do conceito da dualidade e complementaridade. O capítulo 13 do Manuscrito

(TAYLOR, 1987) informa que Chawpiñamca era aquela que animava as mulheres, enquanto Pariacaca animava os homens, ratificando a necessidade de ambas as *huacas* para o pleno funcionamento da cosmovisão. O nome de Chawpiñamca também demonstra a presença da complementaridade nos Andes. No capítulo 10 ela é descrita como a mais velha de cinco irmãs (Llacsahuato, Mirahuato, Urpayhuachac e a outra não se sabe o nome), em seguida, a narrativa afirma que, quando consultada pelos indivíduos de seu *pueblo*, antes de respondê-los dizia que primeiro consultaria às suas irmãs Llacsahuato e Mirahuato (TAYLOR, 1987, p. 199), sugerindo uma comutação entre estas personagens, sendo Chawpiñamca o centro delas. Isto porque, segundo o dicionário de Diego González Holguín (2007), a palavra *chawpi* ou *chaupi* significa metade ou o meio das coisas, dos lugares ou do tempo ou, ainda, das obras, corroborando o papel central ocupado por esta divindade.

Ainda assim, é importante destacar a relevância do número cinco na cosmovisão andina. Este é um numeral que aparece repetidas vezes no Manuscrito, além de possuir um significado que o relaciona à ideia de complementaridade. Eram quatro os irmãos de Pariacaca; quatro as irmãs de Chawpiñamca; quatro os *suyos* (lados) do *Tawantinsuyo*, animados e unidos por um quinto elemento e central, o *chawpi*. Como bem disse Yáñez (2002):

Los habitantes de Huarochirí tenían su mentalidad orientada hacia la dualidad, la cuatripartición y su superación máxima representada en el número cinco. La dualidad, especialmente aquella fundada en los pares inseparables, yanantin, era base de todo el edificio cognitivo y de comportamiento (YÁNEZ, 2002, p. 117).

Chawpiñamca, ao deitar-se com Rucanacoto e petrificar-se ao seu lado, cumpria seu papel social de busca do equilíbrio cósmico, garantindo a descoberta e a manutenção de seu *yanantin*. Em relação à Pariacaca está descrita sob a ótica da dualidade e, em relação às suas irmãs, aparece em uma posição mediadora, representando tanto a superação da dualidade (a partir do tríplice que estabelecia com suas as irmãs Llacsahuato e Mirahuato), quanto a superação da quadripartição (quando em relação com sua quarta irmã, sobre a qual o Manuscrito não revela o nome), evidenciando essa *huaca* enquanto *chawpi* e complementaridade necessária para a manutenção da cosmovisão.

Villavicencio (2017) afirmou que a partir do *Manuscrito de Huarochirí* é possível perceber dois momentos distintos no que diz respeito ao feminino nos mitos. Apontou a existência de um período inicial, onde as *huacas* femininas seriam seres fortes e improváveis de curvar-se ao poder masculino, no entanto, esta atitude se enfraquece quando os ritos



passam a fazer referência ao período incaico ou colonial. Para ela, as histórias passaram a demonstrar certo indício do poder masculino enquanto superior ao feminino, que usam de astúcia para seduzir as mulheres e/ou ludibriá-las.

(...) A la vez, los enfrentamientos entre diosas y dioses de la sierra reflejan un conflicto por los fueros costeños, que según los mitos recogidos por Ávila se resuelven inicialmente a favor de las diosas, pues estas no se someten a los dioses acosadores. Sin embargo, en un segundo momento, a través de juegos de seducción, los dioses de la sierra se instalan triunfantes y dominantes en los fueros de las diosas. Este triunfo se habría consolidado con la conquista inca que ponderó al dios Pachacamac, y por la vía usual de parentesco, al convertir a Urpayhuachac en esposa de este, le expropiaron sus dones y se los transfirieron al dios (VILLAVICENCIO, 2017, p. 165).

Essa assertiva, ainda que, ao meu ver, seja superdimensionada, me faz refletir acerca dos atributos outorgados unicamente à Pachacamac em período incaico, durante a *ñawpa pacha*, serem complementares aos de Urpayhuachac. Desta maneira, o poder de animar a todas as criaturas do mundo não estaria, originalmente, concentrado nas mãos de uma divindade masculina e sim dividido entre um homem e uma mulher. Urpayhuachac e Pachacamac poderiam ter sido dualidades geradoras, tais como Chawpiñamca e Pariacaca, ou ainda como Manañamca e Huallallo, seguindo a ideia de estrutura dual e complementar enquanto natural à mentalidade andina.

Se considerarmos a existência de um período primordial, onde a dualidade e a ideia de *yanantin* regia a dinâmica social das populações andinas, esta reflexão ganha corpo no estudo apresentado pela *Revista Sisicaya de 1588* – que analisou um período de vinte anos antes da escrita do Manuscrito. Esse estudo também pontuou a importância do feminino, nas sociedades da serra central peruana, em períodos longínquos. Em seu Prefácio, escrito por Krzysztof Makowski em 2009, o autor aponta:

Contrariamente al tenor de los mitos del manuscrito de Huarochirí, que enfatizan el éxito de las conquistas de los valles costeños por los “hijos de Pariacaca”, son los yunga, descendientes de Chaupi Ñamca, el segmento social políticamente dominante y además el más acomodado en cuanto a la cantidad de tierras de cultivo. Los serranos pierden terreno en el valle medio y necesitan montar una fina y frágil red de alianzas para defender sus intereses. A juzgar por el manuscrito de Huarochirí, las glorias del pasado mítico – reales o imaginarias –, les brindan argumentos para la negociación (SALOMON et. al., 2009, p. 11).

Portanto, considero que os escritos coloniais precisam ser analisados a partir da lupa da cosmovisão nativa. É comum encontrarmos, nestes escritos, a naturalização da ideia de sociedade na qual o masculino é, naturalmente, protagonista nos relatos. Nossa sociedade,

enquanto herdeira da estrutura ibérica, durante anos não questionou o papel e/ou posição do feminino na construção das populações antigas. Debates a respeito do lugar ocupado pelo feminino nestas sociedades devem ser levantados, tais como estudos que versem sobre o tema.

#### 1.4 O mito enquanto revelador da visão de mundo andina

Início este tópico recuperando o décimo capítulo do *Manuscrito quéchua de Huarochirí* (TAYLOR, 1987). Nele Chawpiñamca é descrita enquanto uma *huaca* que, quando ainda possuía forma humana, vivia em constante pecado, deitando-se com várias *huacas*. Ao conhecer e contrair relações sexuais com Rucanacuto, dono de um pênis de tamanho avantajado, “este conseguiu uma vez satisfazer enteramente a Chaupiñamca. Por eso, juzgando que él sólo era un varón auténtico y que sólo con él, de todos los huacas, iba a quedarse para siempre, se transformó en piedra y estableció su morada en Mama”. (TAYLOR, 1987, p. 197).

Tomo como ponto de partida este relato, de maneira a analisar o significado do mito para as populações nativas andinas. Ao pensar nele enquanto história sagrada, pode-se pensar que a história de Mama Chawpiñamca é uma história sagrada do feminino huarochirano. Ao se acrescentar, ao caráter sagrado dos mitos, a ideia de que eles eram relatos ordenadores da vida social, chegamos à compreensão de que as narrativas mitológicas aqui trabalhadas – as histórias de Chawpiñamca, Cahuillaca, Urpayhuachac, Mama Huaco, Mama Ocllo, Chañan Curi Coca, etc. – podem ser arquétipos de personagens (ou personalidades) nativas, existentes (ou modelo) nas sociedades andinas.

A respeito do mito, Mircea Eliade (1994) observou a importância das histórias míticas presentes em diversas sociedades, tanto nas atuais quanto nas mais antigas, entendendo-os não como sinônimo de fábula, ficção ou invenção, mas sim como “história verdadeira”, exemplar e significativa, incorporando, sobretudo, o caráter sagrado ao mito. Para o autor, o mito é categoria “viva” “no sentido de que fornece os modelos para conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, 1994, p. 8). Por serem modelos para a conduta humana, e por estarem em constante trânsito nas sociedades, esses mitos podem transformar e/ou serem transformados (ressignificados), a partir das trocas sociais. Desta maneira, as mitologias “se transformaram e enriqueceram no curso dos séculos, sob a influência de outras culturas (...)” (ELIADE, 1994, p. 8). Eliade (1994) afirmou ainda que os

mitos que compõem o *corpus social* de um determinado grupo são reais porque tratam de assuntos reais, além de fundamentarem e justificarem o comportamento e a atividade dos indivíduos inseridos em dada sociedade.

Alguns anos mais tarde, Marshall Sahlins (2011) cunhou um importante conceito na compreensão da dinâmica mítica. Através da mitopraxis, o autor considerou o constante trânsito de ideias presentes nos mitos, os quais são capazes de se transformarem e se resignificarem ao longo do tempo. A respeito deste conceito, Sahlins (2011) informou:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática (SAHLINS, 2011, p. 7).

Ao investigar sobre a sociedade maori, seus mitos e a chegada inglesa às terras da Nova Zelândia no século XIX, Sahlins (2011) descreve esta sociedade nativa como possuidora de uma atividade mítica viva, a qual ordenava e dava sentido às atividades diárias. Desta forma, os mitos primordiais são percebidos enquanto estruturadores da ordem e da organização social. Afirma Sahlins (2011) que o que animou a vida dos mortos enquanto vivos (o *mana*), continuava vivo em seus descendentes. Da mesma maneira, a morte de uma *huaca* no mundo andino (que teria vivido sob a forma humana na *ñawpa pacha*, como Pariacaca, Chawpiñamca, Huallallo, Cahuillaca, Mama Huaco, Mama Ocllo, Chañan Curi Coca, etc.), não significa o fim desta divindade para sua sociedade. Os cultos de reciprocidade, organizados em seu nome, as histórias míticas que se repetem no seio dos *ayllus*, garante que elas se mantenham vivas. Os rituais prestados às *huacas* são considerados essenciais na manutenção do vínculo e do equilíbrio entre os *pachas* e, também, entre os humanos e não-humanos que nelas existem.

Ao se buscar, em fontes coloniais, elementos que possibilitem a compreensão acerca do feminino mítico, tem-se clareza de que os vestígios deixados pelos seres humanos são materiais históricos que possibilitam apenas uma reconstrução simbólica, sempre problemática e incompleta, a respeito desse passado. Segundo Ernst Cassirer (2005), “não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana.” (CASSIRER, 2005, p. 48). O autor ainda observa que o historiador, por viver em um mundo material concreto, “o que ele

encontra logo no início de sua investigação não é um mundo de objetos físicos, mas um universo simbólico – um mundo de símbolos.” (CASSIRER, 2005, p. 48).

Dessa maneira, é parte do trabalho do historiador ler os conteúdos simbólicos como mensagens vivas do passado. Os relatos coloniais podem, assim, serem compreendidos como linguagens sociais, que foram produzidas em uma determinada época, por determinado grupo de pessoas, a partir de determinados interesses. O imaginário existente nestas fontes estabelece a distribuição dos papéis e posições sociais, inseridos na lógica de um determinado período histórico. Segundo Orlandi (2003), “o imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não ‘brota’ do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história” (ORLANDI, 2003). Em cada época, o homem constrói algum tipo de representação com a finalidade de dar sentido ao real. Esse tipo de expressão é produzida por palavras, imagens, sons, ritos, etc. Este imaginário, por sua vez, pode estar composto por mitos, ideologias, crenças, valores, construções de identidades, exclusões, inclusões e hierarquias (OLIVEIRA, 2008).

Ao analisar os mitos primordiais andinos, deve-se levar em consideração que, para os autóctones, estes mitos são encarados enquanto elementos estruturantes de suas comunidades. Estão vivos em suas memórias, representam o presente e o passado, podem ser ressignificados no futuro, ou suprimidos – momentânea ou eternamente –, de acordo com o modelo social que se deseja consumir. Rostworowski (1992), a respeito da ausência de sentido histórico da sociedade andina, ela informa que:

Es obvio que los indígenas no compartían las mismas preocupaciones europeas. Los hechos que deseaban recordar no correspondían necesariamente a las exigencias de otras latitudes. Podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido *histórico* de los acontecimientos, tal como lo entendemos tradicionalmente. La supuesta *veracidad* y *cronología* exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria.

La costumbre cusqueña de omitir intencionalmente todo episodio que molestara al nuevo Señor, confirma lo expuesto. (ROSTWOROWSKI, 1992, p. 13)

De acordo com o que nos informa Eliade (1994) e Sahlins (2011), os mitos são reais, porque abarcam categorias mentais que fazem parte da realidade de seus *pueblos*. Por esta razão, não seria espantosa a incorporação, nas mitologias andinas, de elementos antes inexistentes ou, ainda, o apagar de outros tantos.

Como observou Yanéz (2002), a respeito dos relatos míticos huarochiranos:

(...) frente a las condiciones sociopolíticas y culturales, de relación no siempre fácil con otros pueblos, como los incas e los europeos, este pueblo respondió mediante

sabias incorporaciones de nuevos conceptos, precisamente porque gracias a la sabiduría ancestral no actuaba por oposiciones sino por elementos complementarios y siempre relacionados (YANÉZ, 2002, p. 174).

Por isso, ao entrar em contato com fontes coloniais, ainda que escritas pelos nativos, é importante que se tenha conhecimento sobre a concepção de mundo que regia (e rege) a mentalidade andina, de maneira que se diminuam os equívocos de análise. O tempo mítico do Manuscrito (TAYLOR, 1987), por exemplo, é o tempo de *Pariacaca*. Contudo, possivelmente também é o de *Chawpiñanca* (sua irmã), ainda que esta divindade tenha sido menos reverenciada a partir da chegada europeia na região (TAYLOR, 1987). No entanto, se, ao descrever o Manuscrito, o autor tinha interesse em destacar o tempo referente a *Pariacaca*, era situação *sine qua non* demonstrar as façanhas relacionadas a esta divindade e não à sua irmã, tal como o que dizia respeito à vida daquela, a derrota de Huallallo frente à *huaca*, etc.

Nos Andes, o fluxo de incorporações de elementos exógenos aos mitos “originais” era uma atitude ordinária, assim como a adaptação que realizavam na história exemplar que desejavam transmitir. Ao analisarmos, por exemplo, os mitos de Cahillaca e Chawpiñanca, estes devem ser compreendidos a partir das tradições ancestrais andinas, compreendo que se Chawpiñanca representava o feminino, a sexualidade, a fertilidade, a geração de vida e a terra; Cahillaca estava no extremo oposto, representando a esterilidade, a infertilidade e a solidão. Ainda que uma *huaca* visível, e lembrada na forma de uma ilha por virtude da sua petrificação, à Cavillaca não rendiam cultos. Nesse sentido, Chawpiñanca pode ser considerada enquanto exemplo da reciprocidade e da complementaridade feminina, dos laços de parentesco que deveriam ser firmados entre os locais. Tais atitudes eram essenciais para o estabelecimento e manutenção da cosmovisão, além de serem inatingíveis na ausência de qualquer um dos pares do *yanantin*.

Transformar o tempo mítico em tempo fantasioso foi uma atitude realizada pela evangelização colonial, o que, em última instância, funcionou como elemento justificador da ideia de inferioridade destes em relação aos castelhanos. Para os peninsulares, era imprescindível a garantia do sucesso da empresa colonial e este sucesso contou com a ajuda do estabelecimento de uma diferenciação cultural, baseada na inferiorização, na qual os mitos primordiais autóctones foram transformados em fábulas fantasiosas de povos selvagens, ágrafos e ordinários.

Os mitos enquanto categorias vivas, naturais nas sociedades nativas, foram rebaixados, pelos peninsulares, à condição de folclore, ratificando a superioridade da ideia de uma história linear, real e cristã. Todorov (1992) observou que a primeira reação espontânea dos ocidentais

ao lidar com o estrangeiro, foi a de imaginá-lo como inferior, pelo fato de serem diferentes de *nós* (europeu). Acreditaram que se este *outro* era reconhecido como homem, então era homem inferior e se não fala a mesma língua castelhana, era o mesmo que não falasse língua nenhuma (TODOROV, 1992, p. 106). A oposição entre *nós* superiores e nativos inferiores, foi tão fortemente reafirmada que, por muito tempo, foi naturalizada por aqueles que detinham os discursos hegemônicos. Para Todorov (1992):

(...) os espanhóis consideraram a facilidade da conquista como uma prova da superioridade da religião cristã (...), e, ao mesmo tempo, foi em nome dessa superioridade que fizeram a conquista: a qualidade de uma justifica a outra e vice-versa. E é também a conquista que justifica a concepção cristã do tempo, que não é um incessante retorno e sim uma progressão infinita em direção à vitória final do espírito cristão (...) (TODOROV, 1992, p. 122).

Pondero, dessa forma, que a chegada cristã no continente americano foi uma ameaça à cosmovisão andina, uma vez que os evangelizadores, carregados da doutrina católica com traços demonológicos, traduziram os ritos andinos em atividade demoníaca. O feminino nativo deve, portanto, ser percebido na vastidão de possibilidades que o mundo andino lhe ofereceu. Ele pode ter assumido o papel de elemento regulador das relações sociais, incorporado posição de liderança nas sociedades, funcionado enquanto regulador entre os mundos existentes (*kay pacha* e *uku pacha*), pode ser responsável por dar ânima aos rituais, através das oferendas, ser responsável por estabelecer a comunicação e o equilíbrio da cosmovisão, etc. As mulheres desempenhavam tais práticas por serem dotadas de uma profunda capacidade social e articuladora, incorporando elementos rituais e míticos em sua vivência e função social. A importância do feminino nas sociedades andinas parece evidente. Inferiorizá-lo e/ou encerrá-lo enquanto coadjuvantes da história de suas sociedades deve ser considerada uma empreitada que foi protagonizada, especificamente, pela cultura ocidental, durante o período colonial.

## **2 O FEMININO INCAICO A PARTIR DAS CRÔNICAS ANDINAS E O ESTABELECIMENTO DA NOVA ORDEM COLONIAL**

A fim de compreender a influência da moralidade cristã sobre a cultura autóctone e o corpo feminino, no tocante ao processo de evangelização do Vice-Reino do Peru, analisarei as fontes coloniais que possam desvelar a história das mulheres nativas em período anterior à colonização. Se no capítulo anterior me concentrei em compreender como os personagens femininos dos mitos fundadores podem ser percebidos à luz dos achados arqueológicos (objetos de cerâmicas, fardos funerários, iconografia, etc.), neste buscarei interpretar o gênero feminino durante o estabelecimento do governo inca, a partir dos relatos dos cronistas, elucidando a presença, ou não, de aproximações entre as representações do feminino ao longo do tempo.

### **2.1 O feminino nas crônicas incaicas**

Quando se faz uso dos escritos coloniais no objetivo de encontrar marcas que demonstrem o pensamento local, é importante atentar para o fato da mentalidade cristã ter feito parte do projeto social e político no Vice-Reino no Peru, desde 1532. Tendo sido os conquistadores sujeitos muito ligados à doutrina católica, tinham como princípio as premissas cristãs, integrantes da mentalidade castelhana de unificação da fé. Os nativos do Vice-Reino do Peru que, durante o período colonial, receberam educação formal por parte da Igreja, estiveram submetidos aos códigos religiosos castelhanos e se tornaram personagens dotados de uma concepção particular no tocante ao mundo. A fim de compreender o mundo nativo através de relatos produzidos, quando não pela elite, por sujeitos ligados à sociedade hegemônica, é necessário realizar um esforço historiográfico, tal como dito por Ginzburg (2009), de observar, ainda que por meio de filtros, indícios referentes às tradições culturais locais. As fontes coloniais, ainda que possam dispor de obstáculos na interpretação das particularidades locais, são capazes de revelar traços do mundo autóctone.

O modelo mais corrente de relato que versava sobre o mundo colonial foi o das crônicas. Elas se configuraram enquanto gênero narrativo produzido por indivíduos que buscavam discorrer a partir de inserções institucionais ou de seus interesses pessoais. Susane

Oliveira (2008), observa que de acordo com cada época, o ser humano foi capaz de expressar-se a partir de uma narrativa que desse sentido ao seu pensamento. Segundo a autora, a crônica deve ser compreendida enquanto um relato que privilegia a observação a partir da ordem do tempo. Do grego *chroniká*, elas teriam surgido na Espanha, no século XII, como modelo de escrita preponderante para se registrar e celebrar os “grandes feitos” históricos.

Mais do que um relato cronológico ou descrição, ela era uma lista cronologicamente organizada sobre os acontecimentos que se desejava conservar na memória social e ressaltar como exemplo a ser seguido. Oliveira (2008) afirmou ainda que, na América, ao produzirem suas obras com o objetivo de publicá-las (transformando-as em obras oficiais), os cronistas “não necessariamente [descreviam] (os relatos) tal como lhes foram transmitidos, pois além de percebê-los sob sua perspectiva, efetuavam uma seleção, discernindo o que lhes convinha relatar ou silenciar.” (OLIVEIRA, 2008, p. 118). Por este motivo, é indispensável, ao estudar as crônicas coloniais – fontes de alto valor etno-historiográfico, capazes de demonstrar a complexidade social, econômica, religiosa, política e cultural de seus tempos – amenizar o possível descuido gerado, no leitor, pela eloquência da narrativa. É necessário compreendê-las enquanto construções realizadas a partir das seleções que tangem os interesses pessoais de cada autor.

As crônicas coloniais podem ser documentos capazes de auxiliar na análise proposta na presente tese. Desta maneira, examinarei os mitos cosmogônicos da sociedade incaica, especialmente a partir dos relatos contidos na crônica *Nueva Cronica y Buen Gobierno* (2015) e nos *Comentarios Reales de los Incas* (2005).

O autor da *Nueva Cronica y Buen Gobierno* (publicada em 1615), Felipe Guamán Poma de Ayala, foi um indígena que teria pertencido à elite da linhagem dos *yarovilcas*. Era natural de *Huamanga* e, durante o período colonial (a partir da década de 1560), esteve em contato com o corpo religioso católico. Em sua trajetória cristã, Guamán Poma atuou junto a Juan Pérez de Gamboa – corregedor de Huancavelica e, posteriormente, visitador de Cusco, Huamanga, Huancavelica, Castrovirreyna e Jauja – e Cristóbal de Albornoz, chegando a ser seu “*teniente corregidor*”, na luta contra o movimento nativo do *Taki Onqoy* (ADORNO, 2001).

Sua crônica está dividida em duas partes. Na primeira, chamada *Nueva Crónica*, o autor trata desde a origem dos primeiros nativos da região andina até a chegada dos espanhóis no continente. Na segunda, chamada *Buen Gobierno*, Guamán Poma (2015) relata tanto a chegada dos espanhóis na América, quanto os sucessos e abusos da empresa colonial. Não é novidade que a crônica de Poma de Ayala continue sendo reivindicada pelos estudos



peruanistas, mesmo que mais de quatrocentos anos tenham se passado desde sua primeira publicação. Este manuscrito teria sido escrito com o objetivo de ser enviado ao rei espanhol (Felipe III), oferecendo a visão do nativo a respeito da conquista e do governo castelhano nos Andes. Em um entretecido de costumes, ritos e tradições autóctones, unidos a elementos da mentalidade católica hispânica - movimento típico da sociedade colonial – Guamán Poma (2015) assinala os abusos dos conquistadores e sugere o que seria o *Buen Gobierno* andino-castelhano. Sua crônica foi eleita por se compreender que os escritos de Guamán Poma (2015) possuem traços que podem demonstrar vestígios a respeito da dinâmica do feminino na sociedade nativa peruana, anteriormente à chegada hispânica.

Já Inca Garcilaso de la Vega, autor dos *Comentarios Reales de los Incas*, nasceu na cidade de Cusco, filho de Sebastián Garcilaso de la Vega e Vargas (1507-1559) – conquistador espanhol - e de Chimpu Ocllo (1520?-1571) – *ñustra* (“princesa”) inca e neta de um dos irmãos de Inca Huayna Capac.<sup>26</sup> Foi batizado como Gómez Suárez de Figueroa e ainda quando criança, seu pai deixou sua mãe para casar-se com uma espanhola, sendo toda infância e juventude de Garcilaso vivida entre seus familiares maternos. Entretanto, o pequeno contato que experimentou com seu pai, rendeu-lhe a amizade de alguns conquistadores e *encomenderos*<sup>27</sup> espanhóis, de onde pôde, timidamente, absorver resquícios da cultura hispânica. Gómez ainda não tinha vinte anos quando o capitão Sebastián Garcilaso de la Vega, faleceu na Espanha. Este fato fez com que Garcilaso tomasse a decisão de deslocar-se à Madrid em busca de sua herança e de sua mãe, filho e esposa de um conquistador, respectivamente. No entanto, o Real Conselho das Índias rejeitou suas pretensões. Rechaçado e desconhecido no mundo espanhol, Garcilaso se isolou. Posteriormente, mudou seu nome para Gómez Suárez de la Vega e, em menos de uma semana, para Garcilaso de la Vega. Dessa forma, ao chegar aos vinte e cinco anos, chamava-se como seu pai (HERNÁNDEZ, 1991, p. 16).

Sua obra está dividida em três partes. A Primeira Idade é considerado o período de disparidade e desconcerto, pois a multiplicidade de Deuses e a diversidade das línguas teriam feito com que os nativos não conseguissem abstrair seus pensamentos ao invisível e, por isso, adoravam apenas aquilo que conseguiam ver. Já na Segunda Idade, os Incas teriam sido os responsáveis por capacitar os autóctones na abstração e na crença no invisível. Foi o período

---

<sup>26</sup> Décimo-primeiro e penúltimo governante do domínio dos Incas.

<sup>27</sup> Os *encomenderos* eram aqueles que aplicavam o trabalho da *encomienda*, esta era originalmente aplicada na região das Antilhas em 1503, com posterior projeção em outras porções da América espanhola, constando nos registros legislativos coloniais até o século XVIII, foi uma instituição jurídica imposta pela coroa com vistas a regular o recolhimento de tributos e circunscrever a exploração do trabalho indígena.

marcado pela ordem, pelo culto ao deus Sol, e estabelecimento de uma única língua. Finalmente a terceira idade, considerada por Aurelio Miro Quesada y Sosa (1948) como uma consequência natural da Segunda, seria o período de consumação da evolução histórica e da evangelização. Nesta última Idade nota-se a espera da unidade da fé católica.

Ambos cronistas fazem parte de uma dinâmica colonial na qual a mestiçagem social se configurava como “un mecanismo de integración de modelos hispánicos y el producto de la inserción de un tejido de relaciones con características compuestas” (POLONI-SIMARD, 2006). Esta dinâmica foi capaz de gerar uma sociedade de extrema diversidade, composta por muito mais do que uma simples sobreposição de um grupo e de seus hábitos, por outro. Mesclando diversas leituras de mundo, em um período que marcou a história de ambas culturas.

A respeito de suas crônicas, inicialmente, destaco o mito do casal fundador do Tawantinsuyo existente no escrito de Guamán Poma de Ayala (2015), isto é, a narrativa referente ao primeiro inca Manco Cápac e sua mãe e esposa Mama Huaco. Durante a descrição desta história ancestral, no que diz respeito à Mama Huaco, o cronista a descreveu como uma *huaca* fingidora, idólatra e feiticeira, uma vez que falava com os demônios do inferno, realizava cerimônias de feitiçaria, falava com pedras, rochedos, morros, lagoas e paus, pois o diabo lhe respondia. O cronista também afirma que ela teria sido a inventora das *huacas*, da bruxaria e de toda sorte de encantamentos nos Andes. À Mama Huaco ele imprime imperativos morais naturais à cristandade, pois considera sua liberdade sexual luxuriosa, ao criticar o fato dela se deitar com os homens que queria. Em seguida, afirma que esta divindade:

(...) Supo por suerte del demonio que estaba preñada de un hijo y el demonio le enseñó que pariese el niño, que no lo mostrase a la gente (...). Mandó que lo llevasen al agujero llamado Tambotoco, que de allí lo sacasen en tiempo de dos años, que le diesen mantenimiento y publicasen que había de salir de Pacaritambo un *cápac apu* inca rey llamado Manco *Cápac* inca, hijo del sol y de su mujer la luna y hermano del lucero (...). Que así lo declaraban y mandaban los *huacahuilcas*, que son demonios, en el Cuzco.

(...) Dicen que la madre fue mundana y encantadora, la primera que comenzó a servir y tratar a los demonios. Así que ¿cómo pueden hacer hijo el sol y la luna de 13 grados de cielo, que está en lo más alto del cielo? Es mentira y no le venía por derecho de dios ni de la justicia el ser rey, el reino. Y dice que es *amaro* serpiente y demonio. No le viene el derecho de ser señor y rey, como lo escriben. Lo 1º, porque no tuvo tierra ni casa antiquísima para ser rey. Lo 2º, fue hijo del demonio enemigo de dios y de los hombres, mala serpiente *amaro*. Lo 3º, decir que es hijo del sol y de la luna es mentira. Lo 4º, nacer sin padre. Y la madre fue mundana, primera hechicera, la mayor y maestra criada de los demonios. (...) (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42-43).

Nas palavras de Guamán Poma (2015), Mama Huaco teria sido a responsável por enganar os nativos andinos, pois foi a primeira *huaca* a servir aos demônios, sendo, inclusive, Manco Cápac, fruto dessa relação. O cronista não chegou a anular o protagonismo desta mulher no Tawantinsuyo, já que a descreveu como primeira *Coya* e *Reyna* de Cusco, além de ter destacado sua capacidade de líder de governo. No entanto, ele não economizou adjetivos para aproximá-la da imagem de demoníaco, fato que pode ser considerado reflexo dos ensinamentos religiosos, por ele recebidos, durante o período colonial. Tais ensinamentos parecem ter sido aprendidos e praticados, com habilidade, por Guamán Poma uma vez que chegou a ocupar o cargo de fiscal nas visitas de Cristóbal de Albornóz durante o período de luta contra o *Taki Onqoy* (1560).

Enquanto um nativo cristão, é aceitável que a mentalidade de Poma de Ayala já tivesse sofrido modificações a partir do seu contato com o catolicismo no território do Vice-Reino do Peru. No entanto, em sua narrativa, nota-se a existência de um casal fundador primordial, isto é, uma dupla opostos que, unidos, se complementam e fundam toda a linhagem incaica. Mas ainda que destaque o papel fundamental de Mama Huaco, Poma de Ayala busca desmerecê-la, utilizando adjetivos muito caros ao catolicismo castelhano, já que vinculados à demonologia europeia. A respeito das narrativas que estavam sendo veiculadas na Europa a partir do século XIV e que tinham como temática o feminino, Delumeau (2009), citando o franciscano Thomas Murner, afirmou que o feminino“(…) Em primeiro lugar, [...] é um “diabo doméstico”: à esposa dominadora, é preciso, portanto, não hesitar em aplicar surras – não se diz que ela tem sete vidas? – Em seguida, é comumente infiel, vaidosa, viciosa e coquete. (...)” (DELUMEAU, 2009, p. 478). No trecho destacado, percebe-se a crença, comum no mundo europeu do século XIV, na qual o feminino aparece em íntima relação com o demônio. Também se nota a legitimação dos maus-tratos aplicados às mulheres, demonstrando os traços de misoginia presentes nesses relatos.

Além desta, outra fonte europeia, mencionada por Delumeau (2009), pode auxiliar na análise da destacada narrativa presente na crônica de Guamán Poma (2015). A obra do franciscano Alvarado Pelayo, denominada *De planctu ecclesiae*, datada de 1330, contém, dentre outras questões, a ideia do medo imemorial das mulheres, o autoritarismo das sociedades patriarcais e o orgulho do clérigo ao ser masculino (Apud. DELUMEAU, 2009, p. 482). Nessa fonte, as mulheres ainda aparecem como ministras da idolatria:

A acusação mais longamente desenvolvida – ela constitui o número 8 do artigo – é assim formulada: “A mulher é ministro de idolatria”. Pois “torna o homem iníquo e o faz cometer apostasia”; no que é comparável ao vinho que provoca o mesmo

resultado. Quando nos abandonamos à paixão da carne, erguemos um templo a um ídolo e abandonamos o verdadeiro Deus por divindades diabólicas. (...) (PELAYO, Apud. DELUMEAU, 2009, p. 483).

Não estaria, este discurso sobre o feminino, próximo à descrição de Guamán Poma (2015) a respeito de Mama Huaco? Este fato, provavelmente ocorreu por virtude dos temas relacionados ao medo das mulheres, ao autoritarismo paternalista e ao vínculo entre mulher e demônio -comuns na Europa desde o século XIV – terem sido trasladados ao Vice-Reino do Peru durante o período colonial, passando a compor a mentalidade nativa recém cristianizada.

Guamán Poma é um exemplo de indivíduo pertencente à elite de seu tempo. Ele era letrado e estava imerso nas oportunidades oferecidas pelo mundo colonial. Estas oportunidades, proporcionadas a partir do merecimento de cada sujeito, desencadeavam na necessidade de conquista de privilégios (mentalidade própria do Antigo Regime europeu). A sociedade colonial do Vice-Reino, enquanto um mundo complexo e em constante transformação, é perceptível na crônica do nativo, um manuscrito que imbricou o simbolismo nativo à recentemente conhecida doutrina cristã.

Em determinado momento da crônica de Guamán Poma (2015), ao descrever Mama Huaco, o nativo parece descolar sua narrativa da cosmovisão nativa e a aproximar da doutrina cristã. Segundo Poma de Ayala (2015), o primeiro inca havia iniciado seu governo a partir de uma mentira, organizada por sua mãe (Mama Huaco) com ajuda do próprio demônio. A denúncia de Guamán Poma é a de que Manco Cápac, enquanto filho de Satã e de uma mulher idólatra e feiticeira, jamais poderia ter sido considerado filho do Sol e da Lua, como o foi. Todo reinado inca era, desta maneira, uma fraude.

Guamán Poma (2015) ainda informa que Manco Cápac “es amaro serpiente y demonio. (...) fue hijo del demonio enemigo de dios y de los hombres, mala serpiente amaro” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 43), atribuindo ao inca características demoníacas, chegando, até mesmo, considerar o governante enquanto inimigo de Deus. Ao se considerar Manco Capac filho do demônio, deveria-se ponderar a existência da relação sexual entre a *Coya* e Satanás? Esta relação levaria à existência de um pacto explícito entre Mama Huaco e o Diabo. A este respeito, o cronista não oferece mais dados além dos aqui já indicados.

Com a chegada de Manco Capac ao poder, sua mãe teria se transformado em *Coya* e *primera reyna*. A este respeito, Poma de Ayala (2015) diz que ela “(...) fue llamada primero mama. Cuando entró a ser señora se llamó mama Huaco. Después que casó con su hijo y entró a ser señora y reina se llamó mama Huaco coya” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42). A importância alcançada por mãe e filho no governo de Tawantinsuyo, foi resultante de

uma mentira e de um engano (talvez de um pacto demoníaco), aproximando o relato mítico da teologia demonológica europeia.

A descrever o prólogo do quinto capítulo de seu manuscrito, Poma de Ayala (2015) informa:

(...) mujeres *coya*, *cápac huarmi*, *curaca huarmi*, *allicac huarmi*, *huaccha huarmi*. No os espantéis, mujeres, el primer pecado que cometió fue mujer, la Eva. Pecó con la manzana, quebró el mandamiento de dios y así la primera idolatría comenzasteis mujer y servisteis a los demonios. Todo ello es cosa de burla y mentira. Dejad todo y tened devoción a la santísima trinidad, dios padre, dios hijo, dios espíritu santo, un solo dios y a su madre de dios, santa María siempre virgen, que ella os favorecerá y rogará por vosotras del cielo, para que gocemos y nos juntemos en el cielo y en este mundo para que no nos tiente Satanás (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63).

Na passagem acima, Guamán Poma (2015) parece aconselhar sobre o melhor caminho a ser seguido pelas nativas no vice-reinado peruano. Embora o cronista indique que a primeira mulher que cometeu pecado no mundo foi Eva, e que a primeira idolatria se iniciou com ela, ele complementa, afirmando que “Todo ello es cosa de burla y mentira” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63), afastando as nativas do determinismo irremediável. Para o cronista, as mulheres autóctones não estavam fadadas ao castigo do inferno, ainda que a primeira *Coya* tenha sido esposa do demônio. Ele apela e adverte a respeito do comportamento individual delas e considera que, enquanto mulheres, possuíam relação prévia com Eva e com o pecado original, mas que eram capazes de mudar seus destinos. Para tal, deveriam tornar-se servas da doutrina cristã.

Esta passagem da crônica de Guamán Poma (2015) encontra-se em confluência com a linguagem utilizada nos sermões europeus, ao indicarem a relação existente entre a mulher e o pecado original. No entanto, os documentos sermonais são tenazes ao atribuírem ao feminino, a naturalidade do caráter maligno. Segundo Delumeau (2009), o franciscano Alvarado Pelayo teria afirmado que:

Eva foi o “começo” e a “mãe do pecado”. Ela significa para seus infelizes descendentes, “a expulsão do paraíso terrestre”. A mulher é então doravante “a arma do diabo”, “a corrupção de toda lei”, a fonte de toda perdição. Ela é “uma fossa profunda”, “um poço estreito”. “Ela mata aqueles a quem enganou”; “a flecha de seu olhar ultrapassa os mais valorosos”. Seu coração é “a rede do caçador”. É “uma morte amarga” e por ela fomos todos condenados ao trespassse (introdução e números 6, 7 e 16) (DELUMEAU, 2009, p. 482).

É perceptível, especialmente, dois pontos de convergência entre o discorrido por Guamán Poma (2015) e por Alvarado Pelayo, segundo Delumeau (2009). Primeiramente,

destaco o momento o qual o cronista relacionou Mama Huaco com o pecado bíblico original. Nota-se que, ao comentar sobre o primeiro Inca, Poma de Ayala (2015) considerou que Mama Huaco foi “(...) la primera inventora de los huacas ídolos, hechicerías y encantamientos y con ello les engañó a los indios” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42). A seguir considerou: “No os espantéis, mujeres, el primer pecado que cometió fue mujer, la Eva. Pecó con la manzana, quebró el mandamiento de dios y así la primera idolatría comenzasteis mujer y servisteis a los demonios” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 63). Essas passagens parecem indicar que Guamán Poma (2015) aproxima a divindade andina de Eva. Ambas são apresentadas enquanto instituidoras da idolatria e servas do diabo, cada qual em sua respectiva sociedade. Na ótica de Poma de Ayala, Mama Huaco ocupa o mesmo papel que Eva, com a diferença daquela ser natural dos Andes.

Considero que o mito que diz respeito ao casal fundador do Tawantinsuyo, em Guamán Poma (2015), se afasta, discursivamente, da maneira que as divindades femininas são narradas nos documentos mencionados anteriormente. Enquanto nas outras fontes (achados arqueológicos e relatos míticos do *Manuscrito quéchua de Huarochirí* [TAYLOR, 1987]) há a demonstração de toda tradição ancestral andina (a partir da ideia de cosmovisão, *yanantin*, dualidade-complementaridade, etc.), em Guamán Poma, a mulher-governante dos mitos incas (Mama Huaco) é percebida em estreita relação com o demônio, compondo um painel inteligível que só faz sentido na Europa dos escritos demonológicos.

No entanto, a ideia de que o casal fundador do Tawantinsuyo foi formado por Mama Huaco e Manco Cápac não é consenso entre os cronistas. No manuscrito de Inca Garcilaso de la Vega (2005), ainda que se possa encontrar três mitos correspondentes à criação do Tawantinsuyo, o casal fundador foi formado por Manco Capac e Mama Ocllo. Na crônica de Garcilaso, no que diz respeito à mitologia cosmogônica relatada pela gente comum dos Andes, o cronista afirma que a história mais conhecida e ouvida durante sua infância fazia referência a Manco Cápac e Mama Ocllo. Segundo o mestiço, eles teriam sido a primeira dupla de deuses, filhos do deus Sol, enviados à Terra a fim de eliminar a barbárie praticada por aqueles que viviam no mundo andino. Ao perguntar a seu tio materno, seu grande memorialista, a respeito da origem dos Incas, é informado de que, tendo percebido que os seres que habitavam aquelas terras eram seres selvagens e sem religião, por piedade, o Sol enviou um filho e uma filha seus. A divindade tinha o objetivo que eles ensinassem, aos humanos, a civilidade e a religião, adorando a ele enquanto único deus. Ao conduzir seus filhos desde o Titicaca, o deus Sol ter-lhes-ia advertido:

(...) que fuesen por donde quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro (...) que les dio para señal y muestra: que donde aquella barra se les hundiese con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el sol nuestro padre que parasen e hiciesen asiento y corte (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 41).

Garcilaso (2005) ainda esclarece que, cada um dos irmãos teria ido a uma parte diferente do território conquistado, ensinando os “selvagens” a fazerem casas, tecer, cozinhar, etc. “De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llaman Hana Cozco (que, como sabes, quiere decir ‘Cozco el alto’) y Hunin Cozco (que es ‘Cozco el bajo’)” (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 43), teria dito seu tio. Aqueles que seguiram o governante, povoaram o *Hanan Cozco*, enquanto e os que seguiram à governanta, povoaram o *Hurin Cozco* (GARCILASO DE LA VEGA, 2005). Seu tio ainda ressalta que esta separação dual não tinha como objetivo despertar inveja entre as metades, mas demonstrar que todos eram iguais, como irmãos e filhos de um pai e de uma mãe (GARCILASO DE LA VEGA, 2005). Nesse sentido, ainda que o mestiço indique uma dupla fundadora do Tawantinsuyo com poderes iguais, assim como a existência de uma cidade dividida entre ambos - possivelmente em alusão ao princípio da complementaridade e dualidade - sua mentalidade apresenta traços tanto de sua vivência hispânica, quanto de sua orientação ocidental. Tais traços ficam mais claros com os dados que se seguem.

A crônica de Garcilaso oferece ainda uma segunda versão do mito de origem dos Incas. Segundo o cronista, os nativos do *Collasuyo* e *Contisuyo* contam que, assim que as águas do dilúvio escoaram, teria aparecido uma divindade masculina em Tiahuanaco,<sup>28</sup> que de tão poderosa repartiu o mundo em quatro partes. Cada uma dessas partes teria sido entregue a um homem distinto, os quais chamou de reis. O primeiro, Manco Cápac, recebeu a parte setentrional; o segundo, Colla, recebeu a parte meridional; o terceiro, Tóçay, recebeu a parte Leste; e o quarto, Pinahua, recebeu a parte Oeste. Os reis supracitados deveriam ir, cada qual, a seu distrito e necessitavam, com um só golpe, fundir a barra de ouro no solo. Onde houvesse a fusão perfeita, era o território o qual deveriam conquistar (GARCILASO DE LA VEGA, 2005). Nessa ocasião, Manco Capac foi descrito enquanto aquele que conseguiu realizar tal façanha, durante o período que esteve no vale de Cusco. Sobre os demais reis, o cronista afirma não haver mais notícias (GARCILASO DE LA VEGA, 2005).

Nesta versão do mito cosmogônico, nem ao menos é mencionada a existência do elemento feminino. Este foi eclipsado em favor do protagonismo único e exclusivo dos

<sup>28</sup> O cronista aponta que não sabe em que época teria ocorrido esse dilúvio e que não tem muitas informações sobre tal. Ver GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 46.

indivíduos do sexo masculino. Talvez este relato nativo seja uma aproximação, da história autóctone, para a concepção de mundo pertencente à mentalidade castelhana.

Na terceira versão do mito cosmogônico, encontrada nos *Comentarios Reales* (2005), o cronista afirma que, em tempos antigos, teriam saído, por umas janelas que se abriram em uma rocha perto de *Paucartampu*, quatro homens e quatro mulheres, todos irmãos. Ao primeiro irmão, deram o nome de Manco Capac e à sua mulher e irmã, Mama Ocllo. Contam que este homem teria sido o responsável por fundar a cidade de Cusco, assim nomeada porque, na língua dos incas (*quéchuá*), quer dizer “o umbigo do mundo”. O mito ainda relata que Manco Cápac e Mama Ocllo sujeitaram toda esta nação, ensinando a bondade aos indivíduos. Manco Capac, e aqueles que o seguiram, teria se estabelecido no vale superior de Cusco, chamado *Hanan Cusco*, enquanto Mama Ocllo teria dominado a parte inferior do vale, chamado *Hurin Cusco*. No mito, Manco Capac foi o responsável por ensinar os homens a cultivar a terra, plantar milho, fazer canais de irrigação e construir suas casas. Enquanto Mama Ocllo instruiu as mulheres na prática de fiar e tecer lã e algodão, além de confeccionar vestidos. A narrativa ainda conta que, deste casal, descenderam todos os demais incas (GARCILASO DE LA VEGA, 2005).

Ainda que nesta história mítica encontre-se a existência de um casal fundador, o protagonismo do estabelecimento do Tawantinsuyo é conferido a Manco Cápac, considerado como responsável por fundar a cidade de Cusco. O feminino surge como apêndice do papel desempenhado pelo personagem masculino. Pode-se afirmar, inclusive, que nos mitos cosmogônicos encontrados na crônica de Garcilaso, não há demonstração da participação igualitária do homem e da mulher na fundação do Tawantinsuyo. Em todas as versões destacadas, Manco Cápac é o personagem principal e central da mitologia cusquenha. Não está desconsiderada a possibilidade de que, embebido pelos signos culturais europeus de naturalização do protagonismo masculino, Garcilaso (2009) tenha descrito sua versão da cosmogonia do Tawantinsuyo privilegiando e enfatizando as façanhas de um homem, de modo que a história incaica se tornasse inteligível e interessante aos olhos dos indivíduos da elite europeia.

Em contrapartida, se na crônica de Inca Garcilaso (2005) o princípio da oposição-complementaridade esteve ausente e o protagonismo mítico atribuído a uma divindade masculina – inclusive sendo escassos os relatos sobre Mama Ocllo –, na crônica de Poma de Ayala (2015) é abundante a descrição a respeito do feminino cosmogônico. Ainda que não tenha economizado na adjetivação negativa à Mama Huaco – atribuindo a ela particularidades que aludem à preocupação, sobre o feminino, no que concerne à demonologia católica –



também considerou que esta *huaca* foi uma mulher governante, guerreira e poderosa. A respeito de Mama Huaco, afirmou:

Gobernaba más que su marido Manco Cápac inca toda la ciudad del Cuzco. Le obedecieron y respetaron en toda su vida porque hacía milagros de los demonios, nunca vistos de hombres. Hablaba, como si fueran personas, con las peñas y piedras. Con ello acabó su vida esta señora mama Huaco. Pero fue muy hermosísima mujer, de mucho saber y hacía mucho bien a los pobres en la ciudad del Cuzco. [Adición] y de todo su reino y así creció más bien su gobierno de su marido de esta señora coya, porque reinaba el Cuzco y su jurisdicción (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 58).

Percebe-se que a descrição do personagem fundador feminino em Guamán Poma (2015), diverge do existente no manuscrito de Garcilaso de la Vega (2005), isto é, se na crônica deste mestiço Mama Ocllo possui uma personalidade ceifada de atributos de mando político, Mama Huaco, em Guamán Poma (2015), está repleta deles. Mama Huaco, “mulher varonil”, livre, guerreira, fálica, é oposta a Mama Ocllo, de mãe, esposa, etc. (Conf. SARMIENTO DE GAMBOA, 1572; ROSTWOROWSKI, 1988; OLIVEIRA, 2012). Em sua análise, Rostworowski (1988) propõem que a diferença de atributos pertencentes a estas *huacas*, é decorrente do fato delas serem a mesma personagem, mas narrada em diferentes mitos e de maneira distinta. Mama Huaco corresponderia ao lado guerreiro e “varonil”, enquanto Mama Ocllo, teria a carga materna da esposa, responsável pela confecção de tecidos, pelo cuidado da casa, dos filhos, etc.

Ainda sobre o mito fundador, é importante destacar que a característica tida como varonil de Mama Huaco também é encontrada na crônica de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572).<sup>29</sup> Em sua crônica, a personagem feminina do casal mítico cosmogônico, encontra-se descrita enquanto uma mulher forte e responsável pela fundação de Cusco, uma vez que teria sido a autora da fusão entre a vara de ouro e o solo, na região de Huaynapata. Em outra passagem da crônica de Gamboa (1572), esta divindade está descrita como guerreira e conquistadora, características próximas das encontradas na obra de Guamán Poma de Ayala (2015). Ainda segundo Gamboa (1572), *Mama Huaco* teria sido uma mulher muito violenta pois, em contato com certo grupo de nativos durante o período de estabelecimento e expansão dos primeiros incas, ela teria matado um natural, retirado seus bofes e os comido.

<sup>29</sup> Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1593) foi um espanhol ultramarino, cosmógrafo, escritor, historiador, filólogo, humanista, conquistador, etc. Nomeado pelo Rei Felipe II como governador e capitão geral das terras do Estreito de Magalhães em 1580.

Y cuentan que Mama Huaco era tan feroz, que matando um indio Hualla le hizo pedazos y le sacó la asadura y tomó el corazón y los bofes en la boca, y con *unayuinto* – que es una piedra atada en una sogá, con que ella peleaba – en las manos, se fue contra los Huallas con diabólica determinación. Y como los Huallas viesén aquel horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciesen los mismo, huyeron, simples y tímidos eran, y así desampararon su natural. (...) (SARMIENTO DE GAMBOA, 1572, p. 104).

Mas o que Sarmiento (1572) descreveu como uma ação violenta e diabólica de Mama Huaco poderia ser, na verdade, uma prática adivinhatória exercida por sacerdotes locais e conhecida como *calparicu*.<sup>30</sup> Neste ritual, o curandeiro, ou a curandeira, retirava as entranhas dos inimigos mortos e as soprava, de forma a adivinhar o futuro (ROSTWOROWSKI, 2015). Considerando que Mama Huaco estava executando dito ritual, pode-se inferir que ela possuía uma posição sacerdotal junto à sua comunidade. Poderia ter sido a responsável por prever e adivinhar o futuro dos nativos, funcionando como uma espécie de oráculo local. Esta descrição reforça os atributos mencionados por Poma de Ayala (2015), em cuja crônica Mama Huaco aparece na situação de sacerdotisa, que fala com os espíritos e faz previsões. Em ambas fontes, tal habilidade desta *huaca* aparece demonizada.

Ainda discorrendo a respeito do papel de liderança que alguns personagens míticos femininos receberam nos discursos dos cronistas, destaco a curaca Chañan Cori Coca, descrita na crônica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui (1995). Segundo o cronista, esta mulher teria travado uma luta contra os *chancas* (etnia que tentou invadir o território onde se localizou, posteriormente, o Tawantinsuyo), inimigos incaicos. Ela teria lutado e vencido, com ajuda de seu exército, doze mil homens *chancas*, durante o período de Pachacuti Inca. Este feito demonstra que, segundo a mitologia, não apenas Mama Huaco, mas Chañan Cori Coca também se destacou enquanto “mulher varonil”, liderando uma guerra e posicionando-se frente a um exército inimigo.

Ainda assim, é possível encontrar relatos sobre a curaca Chañan Cori Coca em outras fontes coloniais. Segundo Cobo (Apud. LEMLIJ e MILLONES, 2016), no momento da organização do exército contra os *chancas*, foi visto vinte esquadrões de pessoas antes inexistentes, tampouco estas pessoas eram conhecidas. Segundo o cronista, tratava-se, na verdade, não de pessoas, mas de *pururaucas* (do *quéchua*: inimigos com plumas). Na mitologia, os *pururaucas* eram definidos enquanto aqueles que escaparam do dilúvio, sendo respeitados, pelos nativos, como deuses. No momento da batalha contra os incas, os

<sup>30</sup> Segundo o dicionário xamânico online, Calparicu estaria relacionado, literalmente, aqueles que trazem sorte ou aquele que dá força. Termo utilizado por um feiticeiro ou curandeiro especializado em adivinhações. (Cf. <http://sagradofeminino.saberes.org.br/saberes-ancestrais-femininos-sabedoria-espiritualidade-psicologia-saude-danca-feminina/glossario-indigena-e-xamanico/>).

*pururaucas* teriam abandonado sua forma de pedra e retomado sua condição humana, compondo o misterioso exército de Chañan Curi Coca (LEMLIJ e MILLONES, 2016).

A este respeito, Urton (1989) informou que, na crônica de Cobo, pode-se vislumbrar uma lista de nomes de ceques<sup>31</sup> e, em alguns casos, ainda é possível observar uma breve descrição daqueles que existiam na cidade de Cusco. Os ceques localizados no Contisuyo teriam recebido nomes de pessoas, lugares ou acontecimentos relacionados ao mito de origem dos Incas. Urton (1989) chamou atenção para o fato de que a primeira *huaca* localizada no ceque que vai para sul de Cusco, é chamada, por Cobo, de “(...) Tanancuricota, era una piedra, en que decian que se hauia convertido una muger que vino con los Pururaucas” (COBO Apud. URTON, 1989, p. 152). Para o Urton (1989), Tanancuricota seria, na verdade, Chañan Curi Coca, isto é, a mesma curaca descrita no mito de Cobo apontado, anteriormente, por Lemlij e Millones (2016).

Ainda sobre o episódio da guerra contra os chancas, parafraseando Sarmiento de Gamboa, Urton (1989) aponta que:

Los chankas atacaron al Cusco desplegando su ejército en tres divisiones. Los inkas pasaron apuros al defenderse. Aquellos chankas que atacaron el Cusco desde el sur fueron firmemente rechazados por los habitantes de las aldeas de Choco y Cachona, dos pueblos al sur de la ciudad. Los dirigía una valiente y feroz mujer llamada Chañan Curycoca (Chañan Qori Kuka). El peso de la balanza comenzó a inclinarse en contra de los chankas, quienes se retiraron rápidamente. Volvieron a atacar por segunda vez, siendo nuevamente rechazados. Fueron derrotados por completo tras un tercer y decisivo ataque en el que las piedras, convertidas en guerreros (los *pururuna* o *purunrawka*), auxiliaron a los inkas. Luego de defender la ciudad, Pachakuti Inka tomó el trono de su padre; siguió entonces una reorganización y expansión del Estado inca bajo su mando (URTON, 1989, p. 151).

A este respeito, ao se levar em consideração os achados arqueológicos, é possível perceber que o poder de mando e liderança, experimentado pelas personagens femininas do Peru antigo, não anulavam sua relação com a terra, com o fornecimento de alimentos, tampouco invalidavam ou inferiorizavam sua importância enquanto mães e esposas, já que, também através do matrimônio, garantiam o estabelecimento da reciprocidade em suas sociedades.

No que diz respeito ao relato do feminino pré-colonial disponível nas crônicas coloniais, não os considero excludentes. As características mitológicas atribuídas a Mama

---

<sup>31</sup> Quarenta e uma linhas imaginárias que irradiavam desde o templo de Coricancha. Em cada linha do ceque haveria uma série de *huacas* (ou lugares sagrados) interligadas, desde o centro até o horizonte, organizadas a partir dos quatro quadrantes ou suyos existentes no Peru (Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo e Contisuyo). O quadrante sul dos ceques (correspondente a Contisuyo) estava composto por 14 linhas, dentre as quais estavam os pueblos de Choco e Cachona (ZUIDEMA, 2007).

Huaco, a Mama Ocllo ou a Chañan Curi Coca podem ser analisadas a partir da ideia de multivalência feminina e não da oposição excludente. As evidências demonstram que as faculdades de esposas, mulheres, mães, guerreiras e sacerdotisas eram naturais para o feminino andino. Tais faculdades só foram separadas e hierarquizadas quando interpretadas à luz da evangelização católica.

### 2.1.1 Duplicidade e quadruplicidade na alteridade andina

No que diz respeito ao feminino incaico nas fontes coloniais, chamo atenção para um assunto que, na atualidade, já dispõe de múltiplas análises, mas que ainda é discutido entre os estudiosos do tema, isto é, a temática da sucessão incaica pré-hispânica. A crônica do Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas* (1609), oferece-nos informações a este respeito. Por virtude de seu parentesco com a nobreza inca – pelo lado materno, pertencia à linhagem real de Topa Yupanqui –, o cronista é partidário de Huáscar, na luta de sucessão travada entre este e seu irmão, Atahualpa. Garcilaso, ao discorrer a respeito, elucidou algumas das causas pelas quais considerou ter provocado, em Atahualpa, atitude cruel contra Huáscar. Afirmou o cronista que:

(...) es de saber que por los estatutos y fueros de aquel reino, usados e inviolablemente guardados desde el primer Inca Manco Cápac hasta el gran Huaina Cápac, Atahualpa su hijo no solamente no podía heredar el reino de Quito – porque todo lo que se ganaba era de la corona imperial – mas antes era incapaz de poseer el reino del Cozco. Porque para heredarlo había de ser hijo de la legítima mujer (la cual, como se ha visto, había de ser hermana del rey) para que le perteneciese la herencia del reino tanto por la madre como por el padre. (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 635).

Segundo Garcilaso, apesar da aparente desvantagem de Atahualpa, ele tinha direito a disputar o poder, uma vez que também era filho do Inca defunto, ainda que com uma mulher ilegítima. No entanto, o cronista deixa claro que a transferência de poder “real” deveria ser baseada na linhagem matrilinear e no princípio endogâmico, isto é, o primeiro sucessor a ser cogitado na herança da *mascapaicha* deveria ser filho legítimo da mulher principal do Inca reinante (ROSTWOROWSKI, 2016), o qual, segundo Garcilaso, era Huáscar e não

Atahualpa.<sup>32</sup> Este fato demonstra a importância da linhagem materna na dinâmica da sucessão incaica, pouco tempo antes da chegada dos hispânicos no território.

Não apenas a passagem da *mascapaicha* se dava pela análise da linhagem matrilinear, como, para alguns autores e autoras, toda sociedade andina estava baseada no princípio da dualidade e complementaridade entre homem e mulher. Nesse sentido, a administração real era, na verdade, um governo duplo e bipartido, estando cada jurisdição sob comando de um dos sujeitos pertencentes ao casal dirigente. Foi nessa perspectiva que Gary Urton (1989) propôs que o sistema dual incaico havia sido inaugurado, em linhagem matrilinear e patrilinear, desde o mito dos irmãos *Ayar* (divididos sempre em pares de irmãos: *Mango Qhapaq/ Mama Oqllu, Ayar Awka/ Mama Waku, Ayar Kachi/ Mama Ipakura/Kura, Ayar Uchu/ Mama Rawa*) e servido como modelo a ser seguido pelos demais integrantes dos *ayllus* (URTON, 1989). Nas primeiras páginas da crônica de Inca Garcilaso de la Vega também podemos encontrar menção a esta dupla linhagem durante a fundação da cidade de Cusco. Segundo o cronista, essa cidade estava dividida em:

(...) *Hanan Cozco* (que, como sabes, quiere decir 'Cozco del alto') y *Hurin Cozco* (que es 'Cozco el bajo'). Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cozco – y por esto le llamaron 'el alto'. Y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco – y por eso le llaman 'el bajo'.

Esta división de ciudad no fue para que los de una mitad se aventajasen de la otra mitad en excelencias y preeminencias sino para que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. (...) unos habían convocado el rey y otros la reina. Y mandó [el Inca] que, entre ellos, hubiese solo una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores y los del bajo fuesen como hijos segundos (...). (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 43-44).

Homem e mulher, masculino e feminino, estariam lado a lado na administração real, refletindo a dupla herança (patrilinear e matrilinear) de todos os pertencentes à comunidade local. À *coya* recaía a responsabilidade por aqueles que a seguiram, enquanto o *inca* se encontrava responsável pela outra metade.

Logo a seguir, Garcilaso menciona que, não apenas a cidade de Cusco, mas todos os *ayllus* e *sunis* (distritos) também seguiram o mesmo modelo de repartição, ou seja, se organizaram a partir das divisões em *Hanan* e *Hurin*. Nesse modelo, encontra-se a essência da oposição e complementaridade, que compunha o *modus vivendi* andino, elucidando a maneira pela qual estes nativos se compreendiam no mundo, como observado no capítulo anterior.

<sup>32</sup> Se por um lado temos Inca Garcilaso de la Vega como partidário de Huáscar, por virtude de sua linhagem materna pertencer à *panaca* de Tupa Yupanqui; na crônica de Juan de Betanzos (2015) (espanhol casado com Doña Angelina – Añas Kollke –, irmã de Atahualpa) não há indícios de nenhuma disputa entre os irmãos em nome da *mascapaicha*. Nela, Atahualpa naturalmente sucede a Huayna Cápac, a partir da morte deste Inca.

A sucessão paralela no governo incaico, também foi assunto abordado por Silverblatt (1990), que observou que:

Al igual que otros pueblos andinos, los incas percibieron su universo social como se éste se hallara dividido en esferas vinculadas por el género; interpretaron el mundo que les rodeaba, y su experiencia del mismo, a través de los símbolos del género; y representaron las relaciones de parentesco como una sucesión paralela de hombres y mujeres (SILVERBLATT, 1990, p. 31).

Maria Rostworowski (2016), no entanto, acrescentará a esta temática o fato de que, em período pré-hispânico, a sequência governamental entre os curacas locais não ocorria, necessariamente, de pai pra filho (tal como se dava na sociedade hispânica), mas sim transmitida ao sucessor considerado mais hábil para o cargo. Diz a autora que “El criterio que prevalecía era escoger al ‘más hábil’ entre los posibles candidatos, ya fuesen ‘hermanos’ del difunto cacique, el hijo de la hermana o también un hijo” (ROSTWOROWSKI, 2016, localização 2249). Rostworowski (2016) ainda esclarece que era indispensável conhecer a forma pela qual a sucessão ocorria dentro dos *curacazgos* locais pois, durante anos, o incanato nada mais foi do que um, dentre os diversos *curacazgos* existentes nos Andes centrais. Por esta razão, aponta a autora, era muito improvável que o processo sucessório do governo inca se diferenciasse da dinâmica empregada, no mesmo período, pela maioria das demais organizações andinas (ROSTWOROWSKI, 2016).

Neste sentido, Rostworowski (2016) informa que, na disputa sucessória, além da habilidade do novo governante, era levada em consideração a ampliação da rede de parentesco que ele poderia somar ao poder real. Sendo assim, esta importante estratégia não se furtava de considerar todas as possibilidades existentes na escolha do novo Inca, tal como os possíveis herdeiros de linhagem materna real. Assim:

(...) al existir la doble descendencia, tanto masculina como femenina, esta costumbre aumentaba la importancia del origen y estatus de la madre de un futuro Inca, y pesaba enormemente en la elección de un candidato, no solo por el linaje más o menos ilustre o poderoso de la madre, sino por la reciprocidad que podía suscitar la parentela femenina de su soberano (ROSTWOROWSKI, 2016, localização 2331, versão Kindle).

Em uma sociedade que, como já visto, a reciprocidade e os laços de parentesco eram princípios norteadores, era essencial que a casa mais significativa dos Andes mantivesse a mesma simbologia cosmológica. Na cosmovisão andina, cada personagem (humano e não-humano) é percebido enquanto um ser dotado de capacidades e de responsabilidades. As

mulheres nobres, responsáveis pela reciprocidade e pela ampliação do parentesco – advinda dos laços parentais alcançados por meio do casamento e dos filhos–, foram personagens valorosos na escolha do novo governante incaico. Desta forma, o Inca não rompeu com a lógica nativa pré-incaica. Além disso, reconheceu a importância do feminino na dinâmica social, ratificando uma estrutura comum baseada na ideia de dualidade e complementaridade.

Por virtude das razões supracitadas, o processo sucessório era, naturalmente, um período de grande disputa entre os pretendentes ao comando incaico. O falecimento do Inca reinante, ou mesmo se uma incapacidade o retirava da administração, abria um leque de opções dentre aqueles que poderiam pleitear o cargo, gerando intensa disputa real. A *panaca* (ou *ayllu* real) materna gozava de grande influência neste momento e teria sido, justamente, a razão pela qual houve a grande disputa entre os irmãos Huáscar e Atahualpa para sucessão do trono de Huayna Cápac. Este conflito foi, sabiamente, utilizado pelos conquistadores para o estabelecimento do poderio hispânico no Vice-Reino pois os irmãos, ainda que filhos do Inca defunto Huayna Cápac, pertenciam a distintas *panacas* maternas. Filho de *Raura Ocllo*, Huáscar pertencia à linhagem de Tupa Yupanqui (*Capac Ayllu*), enquanto Atahualpa, filho de *Tocto Coca*, pertencia à linhagem de Pachacutec (*Hatun Ayllu*) (ROSTWOROWSKI, 2016). Tais posições foram reivindicadas, por cada um destes personagens, na luta pelo poder incaico.

As mulheres da nobreza incaica que gozaram de grande importância e prestígio social, ganharam destaque na crônica de Guamán Poma de Ayala (2015). A respeito das *coyas*<sup>33</sup> ou “*esposas de los reyes Yngas*”, o cronista informou terem sido elas tão importantes quanto os senhores, no mundo pré-colonial. Ainda assim, ele reporta-se a outras mulheres, as quais denomina “*señoras*”, como personagens que teriam governando as terras do Tawantinsuyo antes da chegada dos Incas. Nesse sentido, a cada uma destas *señoras* – *Capac Guarmi Poma Gaulca* (de *Chinchay Suyo*), *Capac Mallquima* (de *Ande Suyo*), *Capac Umi Tallama* (de *Colla Suyo*) e *Mallco Guarmi Timtama* (de *Conde Suyo*) – era atribuída uma região andina, evidenciando a organização quadripartite incaica e a presença de uma mentalidade organizada a partir da dualidade que, duplicada, alcançava sua potência máxima.

O mundo dividido em quatro partes, natural no pensamento incaico, é um assunto que vem ganhando espaço na historiografia sobre a cosmovisão dos povos andinos. Na verdade, sabe-se que a dualidade, representada em diversas histórias andinas – Manco Capac e Mama Ocllo/Mama Huaco; Sol e Lua; Hanan e Hurin; *kay pacha* e *uku pacha* –, faz parte da maneira

---

<sup>33</sup> Sobre a sacralidade, posses e riquezas das Coyas ver: BETANZOS, 2015; MURÚA, [1616] s/d; GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015.

binária, na qual a vida era orientada nos Andes. A esse respeito, foi Tristan Platt (2009) que nomeou, simbolicamente, a busca por um par complementar e ideal enquanto *yanantin*. Para exemplificar este conceito, recorreu à alusão do espelho, ou seja, afirmou que este objeto não apenas duplica a imagem que está à sua frente como também a inverte com precisão, da mesma maneira que os andinos percebiam seu par complementar.

Esta dualidade, responsável por reger a vida dos andinos, possuía no terceiro elemento - número três – seu centro animador (centro, do quéchuá *chawpi*). Para Platt (2009), a quadripartição, inaugurada a partir da fundação da cidade dos Incas,<sup>34</sup> por sua vez, também atingia seu ponto máximo com o quinto elemento central e de coesão a todas as demais partes. Em sua análise acerca do *Manuscrito quéchuá de Huarochirí*, Zenon Depaz (2015) observou:

Ahora bien, lo que corresponde notar aquí es que a su vez la unidad dual - y por tanto triádica -, en tanto unidad, proyecta y remite a un par complementario y opuesto, con lo cual la dualidad plena (la dualidad de lo dual) se presenta simbólicamente como cuatripartición y en ella el *chawpi* mediador y medial se manifiesta como un quinto elemento del que dimanar las mediaciones correspondientes a cada par vinculado. De allí la recurrencia del número cinco en el *manuscrito*, como símbolo de lo pleno (DEPAZ TOLEDO, 2015, p. 82).

Sendo assim, nos Andes, a dualidade se transborda em tríade, tal como a quadripartição se expande até o quinto elemento, conformando a totalidade máxima no universo simbólico.

Retomando a análise a respeito do feminino enquanto personagens de exemplar importância nesta sociedade, Catherine Julien (2000) esclarece que as *coyas* andinas, diferente das rainhas europeias, não necessariamente foram pessoas que se casaram com um governante Inca, tampouco era necessário terem sido governantes para que assim fossem denominadas. Segundo a autora, o título nobre de *coyas* era dado a mulheres de “bom nascimento”, potenciais esposas dos Incas, mas não necessariamente desposadas por tal autoridade.

Politicamente importantes no processo da passagem da *mascapaicha* ao próximo Inca reinante, as *coyas* também reservaram em si um poder ancestral e sacerdotal perante a comunidade local, traços que podem ser percebidos a partir dos relatos dos cronistas coloniais. Juan de Betanzos (2015) descreve que a mulher principal do Inca – a qual denomina *piuiguarmi* ou *mamanguarme* – deve ser alguém “de su deudo e linaje, hermana suya o prima hermana suya” (BETANZOS, 2015, p. 190). Além disso, a vincula à lua, filha do sol e rainha amigável dos pobres, demonstrando a possibilidade de se estar relacionando

<sup>34</sup> Tawantinsuyo (Tawa = quatro; ntin = partícula inclusiva por natureza, com implicação de totalidade, de agregação; suyo = lados).



esta senhora ao papel sacerdotal conferido às antigas personagens míticas andinas, tal como às antigas governantas da costa norte do Peru, como discorrido no capítulo anterior.

Ainda que se pense na importância do feminino dentro dos espaços simbólicos e de práticas religiosas, Rostworowski (2015) observou a existência de mulheres desempenhando funções de curacas e chefes de senhorios das terras andinas, especialmente na costa norte do Peru (como demonstrado através dos achados arqueológicos). Este tipo de poder político, compreendido enquanto de privilégio masculino na matriz de pensamento ocidental, na costa nortenha, encontra-se ampliado ao âmbito do feminino. Nos Andes, local de morada de uma perspectiva de mundo que privilegia os diversos personagens (humanos e não humanos) de igual maneira, os poderes devem ser observados de maneira holística, isto é, a partir de um todo simbólico cósmico. Considero o poder do feminino, não apenas enquanto uma instância, relacionado ao poder governamental e de mando. Nos jogos amorosos, existentes na mitologia andina, os personagens femininos (Chuquisuso, Cahuillaca, a irmã de Chawpiñamca, etc.) (TAYLOR, 1987), aparecem enquanto sujeitos ativos de suas histórias. Na reciprocidade com os seres da *uku pacha*, tal como representado na iconografia moche, são as mulheres as potências de energia, as quais, através dos ritos e de suas relações com os seres ancestrais, movem as energias dos *pachas* e se tornam essenciais para a manutenção da cosmovisão. Desta maneira, considero que o poder feminino não está reduzido ao poder bélico ou político (ainda que sejam atribuídos atributos fálicos a mulheres andinas), mas também diz respeito à importância do lugar, na dinâmica social, que as mulheres ocupavam dentro da cultura nativa.

Ao analisar os relatos coloniais e, especificamente, ao se ponderar o feminino, não há maneira de se descolar do conceito andino referente à complementaridade e à binaridade. Em seu estudo sobre a sociedade Macha do século XVI, Tristan Platt (2009), ao discorrer a respeito do *yanantin*, destacou que esta dualidade está presente em diversos esquemas que movem o mundo autóctone. Assinala a existência deste conceito ao se referir às *huacas*, à natureza – os espíritos que habitam o pico da montanha são masculinos, enquanto as fontes de água femininas –, à dupla Sol (Tata Inti) e Lua (Mama Quilla) e o pai terra (Pachatata) e a mãe terra (Pachamama). Dita análise se rebusca quando o autor menciona que, neste modelo de bipartição, um novo, de quadripartição, teria sido inaugurado com a chegada incaica. Sendo assim, ao se pensar no âmbito do mundo interior (*uku pacha*), tem-se o seguinte esquema: tanto o Sol (masculino) quanto a Lua (feminino) ocupam o *hanan pacha*, sendo *hanan* (cima e quente), sempre masculino e *uku* (baixo e úmido), sempre feminino. No *uku* habitam *Pachatata* (masculino) e *Pachamama* (feminino). Nesta equação, o Sol, por ser masculino e ocupar o *hanan*, é o ser puramente viril. Este, por sua vez, é o responsável por

fertilizar a Pachamama, elemento puramente feminino, pois ocupa o *uku pacha*. (PLATT, 2009). Posto isto, compreende-se o motivo pelo qual, na cosmovisão andina, *Inti* (Sol) é o arquétipo máximo do varão, enquanto *Pachamama* (terra), o é da mulher. Do Sol, depende a terra para gerar alimentos. Dela, depende *Inti*, pois se não fosse assim, sua existência não teria sentido. Da dinâmica alcançada pela união de ambos elementos, dependem todos os seres que habitam o *kay pacha* (traduzido como “este mundo”), num eterno ciclo de energia que se renova pelos rituais cerimoniais.

Ainda que consideramos a sociedade incaica enquanto uma organização social que inaugurou a adoração ao deus Sol nos Andes, é possível vislumbrar, em alguns estudos, a existência de uma organização cósmica anterior, onde o feminino recebeu grande ênfase. Platt (2001), em sua análise do parto na sociedade boliviana de Macha, informou:

(...) Según un mito ampliamente difundido, el tránsito desde la edad de los antepasados lunares o *Chullpa* a la edad del Sol inka y cristiano fue un acontecimiento traumático en cuanto que el Sol naciente disecó a los antepasados, convirtiéndoles en momias, y sus casas en las tumbas funerarias que aún se agrupan en diferentes partes del paisaje altoandino. (...) (PLATT, 2001, p. 636).

Temos notícia, assim, de uma sociedade lunar – dos *Chullpa* – anterior à sociedade solar inca-cristã, isto é, teria ocorrido uma transição entre uma sociedade que outrora estava organizacionalmente baseada nos princípios do *uku pacha* e que, a partir do governo incaico, transfere-se a uma sociedade regida pelo Sol, e de dinâmica do *kay pacha* (PLATT, 2001).

Na crônica de Sarmiento de Gamboa também se encontra uma interessante passagem a este respeito. Segundo este cronista, na antiguidade, Viracocha “crió a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dio con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedo oscurecida, del color que ahora parece” (SARMIENTO DE GAMBOA, 1572, p. 62). As palavras de Sarmiento não apenas ratificam as ideias presentes em Platt (2001) - sobre um mundo anterior ao dos incas organizado pela lua e, por conseguinte, de energia do *uku pacha* -, como também demonstra o princípio do *yanantin* enquanto matriz organizativa do convívio social das sociedades andinas.

Diante do já exposto, é possível perceber traços que informam que, no seio da dinâmica solar incaica, reconhecia-se as influências advindas dos personagens femininos, talvez por virtude da existência de um mundo lunar anterior. Inca Garcilaso de la Vega, por exemplo, ao relatar o período da sublevação dos Chachapoyas contra Huayna Cápac, afirma que teria sido uma mulher, concubina de Tupac Yupanqui, quem convenceu o Inca

governante a perdoar os rebeldes. Estes teriam fugido, em grande número, de seu *pueblo* ao saberem da vingança que o Inca tramava contra eles, deixando para trás suas casas, os anciãos e “*demás gente inútil*” (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 575).

No entanto:

Huaina Cápac – que no negaba petición que mujer alguna le hiciese – acudieron a una matrona Chachapuya natural de aquel pueblo Cajamarquilla, que había sido mujer del gran Tupac Yupanqui (...). Y con el encarecimiento y lágrimas que le peligro presente requería le dijeron que no hallaban otro remedio ni esperanza, para que ellos y sus mujeres e hijos y todos sus pueblos y provincia no fuesen asolados, sino que ella fuese a suplicar al Inca, su hijo, los perdonase (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 575).

A partir deste momento, esta matrona, unida a outras mulheres de seu *pueblo*, suplicou ao Inca pela vida dos nativos que ali se encontravam, obtendo o perdão do mesmo. Segundo Garcilaso (2005), toda a população restante de Chachapoyas jurou lealdade ao Inca governante e a ele foram fiéis até o fim da vida.

A respeito das mulheres nobres incas, Martín de Múrua, em seu extenso relato sobre os Incas e as *coyas*, destaca a *Coya Mama Ana Huarque*, também chamada de *Hipa Huaco*. Segundo o cronista, *Coya Mama Ana Huarque* era uma mulher de grande entendimento e sagacidade, que teria tomado as rédeas do governo de Cusco, quando seu marido Ynga Yupanqui se ausentou da cidade com objetivo de conquistar Quito.

(...) Así mostró su incomparable ánimo y ser en un terrible terremoto que hubo en su tiempo en la ciudad de Arequipa (...). Si no fuera por el ánimo desta Coya Mama Ana Huarque, se hubiera asolado la mayor parte de la gente de todas las provincias cercanas de Arequipa. La cual mandó lo primero hacer grandísimos sacrificios a sus ídolos en el templo que ellos llaman Tipci Huaci, que quiere decir casa del Universo, y en otros muchos que había en el Cuzco, hasta que sabido por Ynga Yupanqui, su marido, vino con suma prisa dentro de pocos días y se partió a Arequipa con muchos Pontífices, adivinos y hechiceros, y llegado cerca, hizo diversos sacrificios, como se dirá en el capítulo donde se tratare desta ciudad. Murió de allí a pocos días esta Coya, y dejó hijos y una hija, llamada Mama Ocllo, que fue mujer de Tupa Ynga Yupanqui, su hermano mayor (MÚRUA, [1616] s/d, p. 40).

Outra mulher, *Chympo Coya*, esposa do *Inca Sinchiroca*, também se destaca na crônica de Múrua (s/d). Diz o cronista que ela vivia em Cusco, com grande quantidade de *ñustas* e nativas a seu serviço.

(...) cuando algún Capitán o Gobernador orejón iba a ver esta Coya, le recibía en un buhío redondo, a manera de Capilla, mandábales asentar (...) y los Capitanes y orejones hacían desto grandísima estima, y se asentaban delante della con gran humildad, y a todos sus vasallos, de la misma manera, los honraba y acariciaba, por ser de noble y generoso corazón (MÚRUA, [1616] s/d, p. 26-27).

Ainda nesta mesma crônica, outra *coya* de grande poder político e prestígio social é *Mamacura* ou *Anachuarque*. Segundo Múrua, ela foi esposa e primeira irmã de Lloque Yupanqui Inca e andava nas ruas acompanhada de curacas, índios principais, *señores orejones* e gente comum:

(...) Traía de ordinario riquísimos vestidos y en todo procuró imitar a la coya Chimpo, madre de su Marido. Traía gran cantidad de chaquira puesta por los pechos con oro. Fué muy querida y amada de sus vasallos con ser tan grave que cuando algunas ñustas u otras indias le hablaban había de ser quedito, hincadas de rodillas y la cabeza baja, sin mirarla al rostro. Fué amiga de banquetes y fiestas y convidaba muchas veces a los señores principales del Cuzco con una magnificencia extraña, dándoles la comida espléndida y la bebida abundantísima y podían llevar a su casa todo lo que no comían. Tubo una cosa particular esta coya, que raras vezes tenía conversación con gente común ni indias ordinarias, y las indias principales, mujeres de los Gobernadores y orejones, que ella entendía eran honestas, las tenía en tanto, y las honrraba de manera, que algunas vezes las llamaba coyas, que quiere decir señora, pero guardando en todo la gravedad y respeto que arriba dije, y ellas le respondían apay coya, que quiere decir única señora (MURÚA, [1616] s/d, p. 27-28).

Parece evidente, a partir dos trechos destacados, a relação entre poder político e sacerdotal que compunham a personagem das *coyas* na sociedade andina. Elas eram mulheres respeitadas por seus súditos e, ainda que desempenhando papel administrativo, aparecem enquanto responsáveis pela ordem cósmica nos termos de uma economia de reciprocidade, da mesma maneira que as personagens femininas ancestrais são descritas. O mundo interior – feminino – é complementar ao tempo presente – masculino. Isto é, o Sol é o signo arquetípico do *kay pacha* (este mundo, o presente) enquanto a Lua se constitui enquanto signo arquetípico do *uku pacha* (o mundo de mais adentro, o mundo interior, o mundo de abaixo, *hurin*, dos antigos-ancestrais do *ñawpa pacha*). Mas dentro da lógica que concebe o mundo andino, ambos são complementares. Sem a existência de um e de outro, o cosmos é impensável, e a reprodução dos seres e das coisas – em um acordo permanentemente e reiterado, por meio da linguagem ritual, entre as potências do passado e do presente – é impossível. No universo andino, só é reproduzível aquilo que se reconhece enquanto complementar. Nesse sentido, o masculino (*qari*, em quéchua) e o feminino (*warmi*, em quéchua) fazem parte de um universo reprodutivo mais amplo. Nem as mulheres conformam uma essência, nem os homens conformam outra. Tudo é *yanantin*, ou seja, tudo é oposto e complementar.

A respeito desta complementaridade, Garcilaso de la Vega, ao descrever os aposentos existentes no Coricancha, relata a suntuosidade do reservado à Mama Quilla (deusa Lua), que se encontrava separado do aposento dos demais deuses e *huacas*. Informa o cronista que as paredes do santuário dedicado à Lua estavam forradas com folhas de prata e seu rosto talhado

em uma placa do mesmo metal. As pessoas entravam “en aquel aposento a visitar la luna y a encomendarse a ella, porque la tenía por hermana y mujer del sol y madre de los Incas y de toda su generación. Y así la llaman Mamaquilla, que es ‘madre luna’. No le ofrecían sacrificios como al sol” (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 191). Ainda que Garcilaso ressalte a superioridade do culto à divindade solar, ele oferece a descrição de uma relação hierárquica entre esta divindade e as mulheres, especialmente as de descendência nobre, como se todas fossem filhas da deusa Lua.<sup>35</sup>

A una mano y a otra de la figura de la luna estaban los cuerpos de las reinas difuntas, puestas por su orden y antigüedad. Mama Ocllo, madre de Huaina Cápac, estaba delante de la luna, rostro a rostro con ella y aventajada de las demás por haber sido madre de tal hijo (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 191).

Em ordem de antiguidade, as *coyas* se encontravam enterradas no santuário dedicado à Lua, assim como os soberanos Incas se encontravam enterrados no santuário dedicado ao Sol. Em termos de construção de sentido cosmológico, eles eram metades de um mesmo corpo orgânico, eram complementares, opostos e dispostos em contrapartes.

O calendário ritual andino também se configura em um elemento possível de se vislumbrar a existência da partícula binária organizativa da visão mundo nativa. Tomando a crônica de Molina (1989), na descrição do respeito do mês de abril,<sup>36</sup> ou *Ayriguay*, encontra-se a informação de que, durante a colheita do milho, os nativos diziam ter sido *Mama Huaco* a mulher que plantou o primeiro milho nos Andes e, por este motivo, veneravam seu “corpo” embalsamado. Molina ainda acrescenta que, do milho colhido, os naturais faziam a chicha,<sup>37</sup> bebida essencial nos rituais. Estava presente, nesta festividade, o milho vindo das chácaras “del Hacedor, Sol, Luna y Trueno, Guanacuri, y de todos los señores muertos” (MOLINA, 1989, p. 118),<sup>38</sup> o que demonstra a importância e a magnitude do ritual, necessário para a manutenção da reciprocidade e para a garantia de alimentos nos campos.

Destaco aqui a dita veneração do “corpo” embalsamado de *Mama Huaco* durante o ritual de reciprocidade realizado. Primeiramente, é necessário compreender que, os meses de

<sup>35</sup> De acordo com as análises produzidas no primeiro capítulo, podemos dizer, inclusive, que *Mama Quilla*, na verdade, esteve presente na cultura andina muito antes da chegada dos Incas ao poder em Cusco.

<sup>36</sup> Deve-se levar em consideração que, durante a produção da crônica de Molina (1989), as reformas no calendário inca ainda não haviam sido realizadas. Desta maneira, os meses pelo cusquenho mencionados podem, na realidade, fazerem referência ao mês seguinte.

<sup>37</sup> Bebida ritual, fermentada, produzida a partir do milho.

<sup>38</sup> A menção ao Criador, ao Sol, à Lua e ao Trovão enquanto elementos de igual importância para o panteão incaico também podem ser encontrados em outras passagens da crônica de Molina (1989). Ver. MOLINA, 1989, p. 52, 112 e 121.

abril e maio, nos Andes, encontram-se no âmbito do “tempo seco”, período em que o sentido do intercâmbio de esforços se dá entre os seres do *kay pacha*. O tempo seco é complementar ao tempo úmido (janeiro e fevereiro), período em que o sentido do intercâmbio de esforços ocorre entre a *Pachamama* – o mundo interior, profundo, que faz as plantas crescerem – e o mundo dos homens, isto é, é um período em que as energias circulam entre os *pacha*.

Segundo informa Peter Gose (2004), em sua análise a respeito da sociedade de Huarquirca (região de Apurímac – Peru), o calendário ritual andino é uma espécie de ciclo de reafirmação da complementaridade e da totalidade dos povos. Ao mencionar a festividade da *t'inka*, Gose (2004) esclarece que esta festividade ocorria duas vezes ao ano e era essencial na percepção da mencionada totalidade. Ressalva que, ainda que exista uma variação no que diz respeito aos meses de realização das cerimônias previstas no calendário de cada província, o mais comum era que a *t'inka* ocorresse no início da época seca – em um período marcado pela esfera do privado e da festividade do carnaval – no mês de fevereiro, e no período anterior à chegada das chuvas – época do âmbito do coletivo, durante o mês de agosto. Ainda segundo Gose (2004), a *t'inka* abarcava tanto um significado ritual, ao se direcionar na garantia do bem-estar e fertilidade dos animais das comunidades, como também um significado agrícola, por sua posição no ciclo anual e sua relação com a chuva. Afirma Gose que “(...) estos ritos son la expresión más desarrollada de la fase del consumo y la apropiación privada en el ciclo anual, pero también expresan la unidad entre esa fase y la producción colectiva de la temporada de crecimiento, formando una totalidad mayor.” (GOSE, 2004, p. 254). Sendo assim, percebe-se que a *t'inka* ocorre tanto em um período anterior à seca – à colheita do milho e às atividades de âmbito privado (restritas ao âmbito doméstico, tal como menciona Acosta [2008]) – quanto em período anterior às atividades coletivas – de chuva e de sementeira da *Pachamama*. Isto é, ela ocorre tanto um tempo onde as relações são dadas entre os seres que habitam este mundo, quanto em um período onde estes seres interagem com as potências do mundo interior. A libação à *Pachamama*, em uma possível alusão aos *pagos a la tierra*, também é um momento ritual presentes nas *t'inkas*.

Outra questão diz respeito à ideia da ritualidade ao “corpo” embalsamado de *Mama Huaco*, a qual considero ser a veneração à imagem deificada desta mulher ancestral. Outrora vivente, no *ñawpa pacha*, em forma humana, ao tornar-se defunta, *Mama Huaco* passou a pertencer energeticamente aos seres do *uku pacha*. No mundo andino, as pedras, os montes, as lagoas, as cavernas, etc. podem ser considerados expressões das potências do mundo interior, diferidas do *kay pacha*. Este assunto, inclusive, encontra-se presente na crônica de Bernabé Cobo. Na ocasião, o cronista discorre a respeito da divindade *Viracocha* (deus andrógino

andino) e da nação de barro que este personagem teria criado na cidade de *Tiauanaco*, após o dilúvio. Relata o cronista que:

(...) hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él mandase; y que unos salieron de suelos, otros de cerros, otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles, y otros de diferentes lugares. A los cuales comenzaron a venerar, cada provincia el suyo, como *Guacas* principales, por haber salido y empezado de allí su estirpe y linaje (...). Cuentan más, que aquellos mismos lugares, después de haber dejado sucesión se convirtieron, unos en piedras, otros en halcones, cóndores y otra aves y animales, y así son de diferentes figuras las *Guacas* e ídolos que adoraban (COBO, 1892, p. 311)

Feitos a partir do barro, tais seres são instruídos a sumirem por debaixo da terra e a emergirem onde lhes foi previamente indicado. Na passagem da crônica de Cobo (1892), *Pachamama*, literalmente, dá à luz a estes sujeitos que, findada sua missão na *kay pacha*, regressam ao mundo interior em forma de *huaca*, fazendo parte da energia da *uku pacha*. O cronista Juan de Betanzos (2015) também menciona uma sociedade toda criada de pedra pela divindade *Viracocha*, também a partir da cidade de Tiauanaco. Estas ideias demonstram as diversas formas que poderiam assumir as *huacas* na sociedade andina, em especial mediante o processo da litomorfose, isto é, de sua transformação em pedra. Esta temática foi observada por Duviols (2016) enquanto um recurso utilizado, por estes seres, ao compreenderem que dado território escolhido abarcava as características ideais para ali habitarem para o resto de suas vidas.<sup>39</sup>

É provável que os seres de pedras sejam potências ctônicas que, habitando o *uku pacha*, são reivindicados pelas forças do *kay pacha*. Na crônica de Sarmiento de Gamboa (1572), em sua descrição a respeito de *Chañan Cusi Coca* - mulher que, como já mencionado, teria chefiado o exército de seu povo na guerra contra os *chancas* e livrado os Incas da ameaça do exército conquistador - aponta que, entre o exército incaico e o dos *chancas*, iniciou-se uma sangrenta batalha:

(...) los unos por entrar la ciudad y los otros por defenderles la entrada. Y los que entraron por un barrio del Cuzco llamado Choco-chacona fueron valerosamente rebatidos por los de aquel barrio; adonde cuentan que una mujer llamada Chañan Cusi Coca peleó varonilmente y tanto hizo por las manos contra los Chancas que por allí habían acometido, que los hizo retirar (SARMIENTO DE GAMBOA, 1572, p. 127).

---

<sup>39</sup> Tal como ocorreu com Chawpiñamca, Chuquisuso, Cahuillaca, Capyama, etc. Ver: TAYLOR, 1987, capítulo 1.

A questão aqui é que o mencionado exército, chefiado por *Chañan Cusi Coca*, está descrito enquanto um exército de *pururaucas* (do quéchuá: inimigos com plumas). Como já visto, os *pururaucas* eram compreendidos enquanto personagens que haviam escapado do dilúvio, passando a ser considerados deuses pelas comunidades nativas. No momento da batalha contra os *chancas*, eles teriam abandonado sua forma de pedra e retomado à antiga condição humana, formando um exército de carne e osso, chefiado pela líder dos *pururaucas*, *Chañan Cusi Coca*, que, por esta razão, provavelmente era feita da mesma matéria.

Atemo-nos ao fato de que, o exército de *pururaucas* está descrito enquanto um grupo de pessoas que escaparam do dilúvio, e que viveram em uma época anterior a dos incas. Poderiam ser, estes seres, personagens pertencentes ao tempo cosmogônico da *Mama Quilla* que, trasladado o poder a *Tata Inti*, assumiram a forma de pedra, elemento que se relaciona ao mundo interior, ao profundo, ao *hurin* e ao *uku*. Nesse sentido, a ideia de divindade, na cosmovisão andina, relaciona-se à noção de alteridade, isto é, a existência dos seres vivos deste (*kay*) mundo, estaria dependente da potência fertilizadora dos seres dos tempos ancestrais (*ñawpa pacha*), que habitam o outro (*uku*) mundo.

Retomando a análise ao calendário ritual andino e à veneração à *huaca* de *Mama Huaco* na colheita do milho, é interessante ressaltar que este cereal era matéria-prima essencial na ritualidade andina. Além de utilizado na culinária, era destinado para a produção da chicha, bebida fundamental em todos os rituais. Na festividade *Inti Raymi*, dedicada ao culto do Sol, e considerada a mais importante no período incaico, a chicha era utilizada enquanto símbolo da reciprocidade e regozijo dos deuses. Por esta razão, dentro da dinâmica social-religiosa autóctone, o culto à *huaca* de *Mama Huaco* garantia a boa colheita deste cereal.

O culto ao milho também é elemento presente na obra de Acosta (2008). No momento em que o cronista menciona a festividade realizada no sexto mês do calendário incaico, mês que leva o nome de *Huatuncuzqui Aymoráy* (que, segundo o autor, corresponde ao mês de maio), informa que era na lua deste mês que os nativos realizavam uma cerimônia chamada *Aymoráy*, na qual levavam o milho desde a chácara até sua casa:

(...) diciendo ciertos cantares en que ruegan que dure mucho el maíz; [.Y hacen cada uno en su casa una guaca del maíz], la cual llaman mamazara, tomando de su chacra cierta parte de maíz más señalado en cantidad, y poniéndola en una troje pequeña —que llaman pírua— con ciertas ceremonias velando en tres noches (ACOSTA, 2008, p. 192).



Na sequência deste ritual, Acosta (2008) informa que os nativos colocavam o milho “en las mantas más ricas que tienen, y desde está tapado y aderezado adoran esta pírúa y la tienen en gran veneración; y dicen que es ‘madre del maíz’ de su chacra, y que con esto se da y se conserva el maíz.” (ACOSTA, 2008, 192).

Da mesma maneira que na festividade descrita por Molina (1989) referente ao mês de abril, em Acosta (2008) – a respeito do *Huatuncuzqui Aymoráy* – o “corpo” embalsamado de *Mama Huaco* é substituído pela *pírúa*, assim como esta personagem substituída por *Mama Sara* (a *madre maíz*). Em ambas as cerimônias, o que se faz presente é o ritual de reciprocidade, de agradecimento e de reforço dos laços que unem os seres que habitam os *pachas*. A substituição do nome dos personagens (*Mama Huaco* para *Mama Sara*) me parece menos importante do que a compreensão da relação lógico-relacional que eles ocupam nas agências andinas. Ainda que geograficamente distante do mundo das crônicas coloniais, Platt (2001), ao descrever e analisar a sociedade Macha, considera que o parto das crianças é um acontecimento envolto a um intenso simbolismo andino – desde a concepção do feto até a luz dada à criança. Na ocasião, o autor chega a ponderar que, durante o nascimento, os Macha chegam a reivindicar elementos exógenos a sua cultura, como a ajuda das virgens católicas para garantia de um ritual sem intercorrências. No entanto, estes elementos não ocultavam as tradições ancestrais, pois o entendimento que a população boliviana tinha sobre o parto, continuava ocorrendo a partir da percepção simbólica e ritual dos seres que figuravam na cosmovisão andina. Não importava a quem o culto era oferecido, se à Virgem ou à *Pachamama*, se à *Mama Huaco* ou à *Mama Sara* pois as divindades presentes nos relatos nativos, devem ser compreendidas segundo as relações que estabelecem com suas comunidades e não enquanto personagens coisificados, identitários e descolados da realidade local. Dentro de uma ordem que passou a interpor elementos da cosmovisão andina aos santos e santas católicos, estes passaram a ocupar os espaços já desempenhados pelas divindades ancestrais locais e estabeleceram um nexos relacional que fazia sentido à percepção andina de mundo.

Dando sequência à análise dos ritos agrários, destaco o mencionado, por Molina (1989), a respeito do mês *Hacicay Llusque* que, segundo o mesmo, fazia referência ao mês de maio. Segundo o cronista, este mês era regido pela festividade *Inti Raymi*, na qual os nativos realizavam grandes sacrifícios ao Sol, no templo do Coricancha. Molina (1989) ainda informa que esta festa era organizada apenas pelos Incas “y davan de beber a los que hacían las fiestas las mamaconas, mujeres del Sol (...)” (MOLINA, 1989, p. 69).

Nesta mesma crônica, estas *mamaconas* também se encontram presentes na festividade do *Coya Raymi*, realizada no mês de setembro, em homenagem à deusa Lua. A este respeito, o cronista informa que eram levadas a Cusco figuras de *huacas* de todas as regiões, de Quito ao Chile. Na ocasião, realizavam a *Citua* no mês de início das chuvas, já que, com elas, muitas doenças poderiam aplacar os *pueblos*.

A respeito da *Citua*, Acosta (2008) informa que:

El décimo mes se llama Coyaráymi, en el cual se quemaban otros cien carneros blancos [y] lanudos. En este mes, que responde a septiembre, se hacía la fiesta llamada Cítua en esta forma: que se juntaban todos antes que saliese la luna el primer día, y en viéndola daban grandes voces con hachos de fuego en las manos diciendo: “Vaya el mal fuera”, dándose unos a otros con ellos. Estos se llamaban pancóncos; y, a questo hecho, se hacía el lavatorio general en los arroyos y fuentes, cada uno en su zeque<sup>40</sup> —o pertenencia—, y bebían cuatro días arreo. (ACOSTA, 2008, p. 193)

O cronista ainda complementa esta descrição informando que durante a *Citua* as *mamaconas* do Sol alimentavam aos presentes com grande quantidade de bolos feitos de sangue de sacrifício e os davam aos forasteiros, às *huacas* forasteiras de todo reino e, também, a diversos curacas, em sinal de união entre o Sol e o Inca.

(...) a todos los que habían venido de fuera, enviaban también de los dichos bollos a todas las *guacas* o santuarios o ídolos forasteros de todo el reino. Y estaban al mismo tiempo personas de todas partes para recebillos, y les decían que el sol les enviaba aquello en señal que quería que todos lo venerasen y honrasen; y también se enviaba algo a los caciques por favor. (ACOSTA, 2008, p. 184)

A importância das senhoras *mamaconas* (ou *mamacunas*) nos Andes é inquestionável. Para abordar este tema, primeiramente esclareço a função dos *Acllawasi* nessa sociedade, traduzida por Garcilaso (2005) como a “*casa de las escojidas* ou das *vírgenes del Sol*” (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 205-208). Em seu manuscrito, o cronista descreve este local como verdadeiros mosteiros europeus, e as *acllas* como mulheres que deveriam manter o recato e a obediência, estando obrigadas a servirem ao desejo do Inca reinante. Considero que este discurso oculta a real função destas mulheres no mundo andino, pois não dialoga com a riqueza e importância social que desempenhavam para a manutenção da reciprocidade no Tawantinsuyo.

Sergio Lescano (2012) oferece um significado menos sacralizado, mais prático e mais cabível, para os *Acllawasi*, na dinâmica da sociedade andina. Segundo o autor, o *Acllawasi*:

---

<sup>40</sup> Acequia.

(...) es caracterizada como “un modo sui géneris de obtener y calificar fuerza de trabajo mediante la periódica selección de jóvenes”, es decir, un sistema de selección de la mano de obra, siendo sus residencias (acllahuasi) equiparadas a obrajes o talleres para la producción textil (...) (LESCANO, 2012, p. 96).

Dessa maneira, longe de serem os monastérios mencionados por Garcilaso, os *Acllawasi* seriam instituições de moradas das *acllas* que, por sua vez, eram especialistas, dentre outras coisas, na fabricação de tecidos. O tecido era um produto essencial nessa sociedade pois, através dele, os nativos podiam se distinguir em hierarquia, em gênero, em *pueblos*, etc. Além disso, sua iconografia descrevia a cosmovisão local, tal como a dinâmica social e religiosa de determinada sociedade. Eles também seguiam um padrão de especificidade, visto que cada festividade requeria uma indumentária apropriada. Desta forma, cerimônias religiosas, enterros, cerimônias de sacrifício, etc., demandavam cores e padrões específicos (CAVALCANTI-SCHIEL, 2020).

Segundo Lescano (2012), os *Acllawasi* eram instituições muito complexas, existindo, inclusive, uma rebuscada divisão entre as *acllas*, que variava de acordo com sua idade e função dentro dos *Acllawasi*. É também na crônica de Guamán Poma de Ayala (2015) que se encontra evidência desta classificação entre as *acllas*. Segundo o cronista, existiam seis categorizações envolvendo tanto as virgens dedicadas ao culto dos ídolos, quanto as que se dedicavam às tarefas comuns. Sobre as virgens sagradas, Poma de Ayala (2015) discorre:

Virgenes de 20 años, la primera *huairur aclla*, vírgenes que servían al sol y a la luna, estrellas (...). Estas vírgenes en su vida no hablaban con los hombres hasta morir. Y han de entrar de 20 años. Virgenes del ídolo huaca de Huanacauri (...) llaman estas vírgenes *sumac aclla*, que no pecaban ni trataban con los hombres. Estas eran de edad de 30 años y morían en ello. (...) (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 111).

Segundo Moisés Lemlij e Luis Millones (2016), as *acllas* também aparecem nos relatos de Polo de Ondegardo, quando este cronista informa que, no período dos incas, todas as províncias possuíam seu respectivo *Acllawasi*. E o governador desta instituição tinha a licença de escolher as mulheres *acllas* que quisesse:

(...) no había límite ni número, sino que a él le parecía. Las cuales ponía en esta casa en compañía de ciertas *mamacunas* (*mamacuna* = matronas o señoras de sangre noble) y mujeres viejas que allí residían de ordinario, que así mismo eran doncellas, que se quedaban allí criadas desde niñas para efecto de enseñar a estas muchachas y de doctrinarlas en todo lo necesario, como hilar y tejer, y hacer chicha y vinos de que ellos usaban” (Polo Ondegardo, 2012, p. 256. In. LEMLIJ e MILLONES, 2016, posição 2095).

Segundo os autores, Ondegardo ainda menciona a importância dos tecidos para a sociedade incaica e discorre sobre a existência de roupas específicas para cada atividade social, pois algumas eram produzidas com matérias-primas de maior qualidade, outras com de menor qualidade, outras ainda eram queimadas em sacrifícios que o Inca realizava anualmente, etc. Lemlij e Millones (2016) ainda revelam que em situação de falecimento, doença de um Inca ou em momento de crise (*pachacuti*), as *acllas* poderiam ser utilizadas nos rituais de sacrifício, de modo que servissem como guia do defunto ao *uku pacha*. Dentro do *Acllawasi*:

Las dos tareas habituales: tejer y preparar chicha, fueron de vital importancia para los incas, dado que los vestidos finos eran parte del regalo como acto de amistad que ofrecían en un primer acercamiento a los pueblos por conquistar, así como la chicha de maíz o azua era indispensable en las ceremonias que podían ofrecerse a los jefes comunales o curacas, si la sumisión o alianza se celebraba sin enfrentamientos bélicos, o luego de ellos para restablecer la confianza. La bebida implica un cuidadoso ceremonial de ofrecimiento en la gestualidad, vasija y calidad del líquido, que se sirve y recibe, que aún se puede observar en algunas comunidades (LEMLIJ e MILLONES, 2016, posição 2134).

Para além das *acllas*, as *mamaconas*, como já visto nas crônicas de Molina (1989) e Acosta (2008), eram personagens de suma importância na dinâmica da reciprocidade andina. A respeito destas mulheres, Guamán Poma (2015) informa que: “Otra casa que llamaban mamacuna, era casa común de indias. También eran vírgenes las escogidas, tejedoras para ropa y para las chacras y sementeras. Eran mucha gente, de edad de 50 años. Hasta 100 años trabajaban estas doncellas” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 112). Estas senhoras estão vinculadas a atribuições essenciais na dinâmica ritual andina e, frequentemente, estão associadas ao *Acllawasi*. Em Múrua ([1616]s/d), as *mamaconas* aparecem enquanto pertencentes à segunda ordem de mulheres escolhidas desta instituição – a primeira estava ocupada pelas mais perfeitas mulheres, em suas palavras, em beleza, riqueza, honra e castidade – e eram nativas principais e de sangue real. A detalhada descrição com o que o cronista descreve suas roupas e atividades ratifica, ainda mais, a relevância que gozavam no mundo incaico (MÚRUA, [1616] s/d).

No índice analítico e glossário da edição dos *Comentarios Reales de los Incas* (2005), organizado por Carlos Aranibar, a palavra *mamacuna* é mencionada enquanto uma expressão utilizada, em Garcilaso, sempre vinculada às *acllas*. Seriam mulheres com o ofício de mãe (*madre*) “para enseñanza de las demás” donzelas que habitavam o *acllawasi*. (ACOSTA, 2008, p. 170). Dessa maneira, as *mamaconas*, senhoras escolhidas, eram personagens femininos de grande importância ritual, responsáveis por “hazer y adereçar comida y ‘chicha’

para los señores de Cuzco que allí pasasen, ansí con gente de guerra como yendo por mandado del 'Ynga' a alguna parte (...)” (BETANZOS, 2015, p. 229-230). Como visto, estavam também presentes na realização da *Citua*, durante a festividade do *Coya Raimi*, com responsabilidade de dar de beber (chicha) e de comer (pão ritual) a todos os convidados presentes. Eram consideradas, por Acosta (2008), enquanto aquelas que deveriam instruir às demais *acllas*, presentes no *Acllawasi*, ocupando a função de guia destas jovens mulheres essenciais para a manutenção da reciprocidade andina.

Não obstante, ainda que o calendário agrícola andino esteja descrito nas crônicas aqui trabalhadas, ainda que, a partir dele, se possa conferir o papel das mulheres no tocante à reciprocidade ancestral, a mentalidade moralizante católica encontra espaço dentro da descrição cerimonial autóctone. A partir de uma referência menos sacralizada e mais demonizada, Acosta (2008) completa sua descrição do ritual da *Citua*, destacando que “Esta manera de comunión diabólica se daba también en el décimo mes - llamado *coyaráime*, que era septiembre - en la fiesta solemne que llaman *Cítua*, haciendo la misma ceremonia; y demás de comulgar (si se sufre usar deste vocablo en cosa tan diabólica) a todos los que habían venido de fuera” (ACOSTA, 2008, p. 183). Para Susane Rodrigues de Oliveira (2012), o que para Acosta (2008) eram os “rituais diabólicos”, na verdade, diz respeito às cerimônias de reciprocidade, de renovação de alianças, de manutenção das tradições e de indissociabilidade entre o sacerdócio e o governo incaico. Amparado na demonologia europeia, o cronista traduz os símbolos religiosos andinos de acordo com a sua capacidade de entendê-los, criando uma compreensão inteligível e de significado paralelo à realidade cosmológica autóctone.

Outra questão a ser levantada a partir da exposição da festividade do *Coya Raimi*, diz respeito ao fato de que, através dela é possível se repensar a importância, ou tutela, especificamente feminina que, em muitos relatos, aparece enquanto de exclusividade da Mama Quilla. No entanto, deve-se ponderar a hierarquia de gênero nos Andes, pois as crônicas demonstram a existência de uma grande variedade de participantes no *Coya Raimi*, estando homens e mulheres representados dentre os envolvidos no ritual. Segundo os relatos, estavam presentes *huacas* e curacas de todas as regiões, além de uma população de forasteiros. Nesse sentido, a ideia de que as divindades femininas estavam responsáveis, exclusivamente, pela tutela de sujeitos do mesmo gênero, não parece ser uma realidade nos Andes.

Ao repensar-se o binarismo (homem e mulher) incaico, considera-se, inclusive, que a fluidez de gênero era uma característica que permeava as divindades andinas. Laura

Laurencich Minelli (2003), ao discorrer a respeito dos *quipus*, aponta a existência deste fluxo no tocante aos personagens sagrados. A autora nos informa que:

(...) Valera (...), a través de la numerología y de los cantos que transcribe mediante el capacquipu, nos presenta fuerzas sagradas divinas que son como diosas y dioses que viven su “misterio masculino y femenino”, es decir son dioses animados por las fuerzas sagradas y que al mismo tiempo las animan y las proyectan en el territorio del Tahuantinsuyu que a su vez era una fuerza sagrada: dioses que no son seres bien definidos e incapaces de salir de su personalidad, como los dioses de el Olimpo griego y romano, pero dioses proteiformes, capaces de interactuar y asumir a otros dioses y a otras fuerzas sagradas : lo que puede haber favorecido los Incas en asumir sin dificultad a otros dioses como Viracocha y Pachacamac en su Olimpo y luego al Dios cristiano (LAURENCICH MINELLI, 2003, versão web).

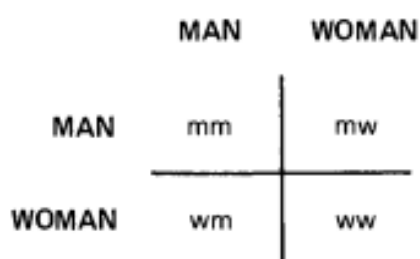
Dessa maneira, as divindades andinas que, em outros tempos (*ñawpa pacha*), habitaram a terra em forma humana, passam a ser compreendidos enquanto sujeitos dotados de energias potencialmente “híbridas” e não enquadradas em gêneros específicos. Por isso, eram capazes de migrar de identidade quando lhes fosse conveniente, porque são múltiplos e não únicos. A este respeito, Oliveira (2016) sugere que a pergunta que se deveria fazer para o binarismo que se imagina fazer parte do universo andino é “(...) que sentidos estão presentes no feminino e no masculino neste tempo e lugar?” (OLIVEIRA, 2012, p. 182). É pouco cabível, nesta perspectiva, afirmar que determinado grupo de *huacas* era responsável pela vida de seres femininos, enquanto outras estariam a cargo dos sujeitos masculinos, pois compreende-se que ainda que o binarismo faça parte de uma lógica relacional real nos Andes, passa-se também a assumir a capacidade andrógina das divindades ancestrais.

Chama atenção, nesta dinâmica da hibridez ou fluidez de gênero, as personagens de *Mama Huaco* e *Chañan Cusi Coca*. A primeira, é descrita enquanto dotada de atitude guerreira, essencial na conquista de terras, de povos e na fundação do Tawantinsuyo. A segunda, se destaca por sua valentia e poder de mando frente aos *chancas*, grupo étnico que desferiu violento ataque contra a cidade inca. Elas são mulheres que, no senso comum, reúnem qualidades próximas às comumente atribuídas aos grandes senhores governantes, pois são varonis, lideram exércitos e são destemidas. Entretanto, percebe-se que estes traços não são exclusividade dos personagens masculinos. Seria um erro, inclusive, afirmar que mulheres que lideram exércitos, por exemplo, fazem parte de um arquétipo exclusivamente masculino. Se o mundo ocidental hierarquizou e sectarizou determinadas atividades enquanto pertencentes ou ao feminino, ou ao masculino, não se pode incorrer no mesmo erro ao se analisar a sociedade andina. Por exemplo, no capítulo anterior, menciono a surpresa da equipe de arqueólogos durante a escavação do fardo funerário encontrado na Huaca Cao Viejo, em

Trujillo. O contexto funerário, ao trazer elementos considerados, pelos ocidentais, enquanto incomuns ao feminino foi, *a priori*, classificado pela equipe de escavadores enquanto pertencente a um grande senhor Moche. Apenas posteriormente verificou-se a presença de uma mulher naquele achado, isto é, da Senhora de Cao, o que provocou um giro ontológico na arqueologia. Estas evidências devem, pelo menos, atentar para a possibilidade da lógica andina ser bastante divergente da ocidental, observável não apenas nos contextos funerários arqueológicos, como também nas senhoras míticas ancestrais.

Saliento o estudo realizado por Rostworowski (1988), acerca do papel fálico que algumas personagens femininas desempenharam na mitologia andina, especialmente ao tratar de *Mama Huaco* e *Chañan Cusi Coca*. É Platt (2009), no entanto, quem oferece um panorama mais amplo acerca da relação de gênero fluida que existe nos personagens andinos. Como já mencionado, o autor considera que o *yanantin* possui, como representação ideal de sua potência, o espelho, objeto capaz de refletir o seu oposto perfeito. Assim, Platt (2009) discorre que a imagem espelhada por um corpo masculino é outro corpo do mesmo sexo e não do sexo oposto. O problema, desta forma, passa a ser o de entender como seria possível a união entre homem e mulher a partir do conceito do *yanantin*. No entanto, Platt (2009) elucida que o número de pares gerados pela combinação dos dois elementos (masculino e feminino) é, na verdade quatro, pois precisam ser compreendidos a partir da lógica estrutural quadripartida, dos Andes. Tem-se, dessa maneira, as possibilidades homens/homens, mulheres/homens, homens/mulheres e mulheres/mulheres, sendo, os dois elementos intermediários (mulheres/homens e homens/mulheres) capazes de representar-se por homens e mulheres, respectivamente.

Dupla designação de gênero. PLATT, 2009, p. 247



Esta explicação de Platt fomenta a ideia dos Andes enquanto localidade onde a identidade dos personagens divinos deve ser pensada enquanto híbrida e fluida. A quadripartição, proposta pelo autor, revela a possibilidade da existência de seres

mulheres/mulheres e mulheres/homens, concepção que pode encontrar consonância nas mulheres fálicas (mulheres/homens) da mitologia, estudadas por Rostworowski (1988). Segundo a autora, os arquétipos femininos de tempos pré-hispânico, no que diz respeito às mulheres que desempenhavam poder político, podem ser percebidos através de duas imagens distintas, isto é, de *Mama Ocllo* e de *Mama Huaco*. Para a autora, a primeira é uma personagem de características subordinadas, enquanto a segunda é livre, carrega a ideia de independência e a capacidade de guerrear. *Mama Ocllo* ocuparia o lugar da mulher/mulher, enquanto *Mama Huaco* o da mulher/homem, dotada de atributos fálicos. Rostworowski ainda nos informa que:

Es significativo que estos arquetipos femeninos estuviesen presentes en el mito de origen de los Incas, es decir, en el relato de los hermanos Ayar. Creemos que ésa era una forma de representarse a ellos mismos y de explicar la relación entre ellos, sus héroes y dioses, con el objeto de mantener sus patrones normativos (ROSTWOROWSKI, 1988, p. 5).

Talvez essa seja a maneira na qual os andinos compreendem a si mesmos, isto é, como reflexo das agências forjadas nos relatos míticos. Desta forma, a percepção sobre si e sobre o cosmos não condiz, absolutamente, com a maneira ocidental, de matriz judaico-cristã, de observar o mundo. Baseada em outras tendências interpretativas, torna-se inegável a necessidade de mudanças nos paradigmas historiográficos ao se analisar as populações nativas, isto é, ao abordar temáticas relacionadas à dinâmica sociocultural andina.

Finalizo este tópico reivindicando uma reflexão a respeito da análise bélica sobre o feminino no mundo incaico, ainda que as informações sobre esta questão sejam escassas. Seguindo a lógica das mulheres enquanto personagens que se somaram e/ou lideraram exércitos em período pré-colonial, destaco uma breve passagem, existente na crônica de Guamán Poma (20015). No capítulo em que o cronista vai tratar acerca das festas realizadas nas sociedades incaicas, informa que a festividade organizada pelos naturais de Andesuyos conta com a presença de mulheres guerreiras da serra que cantavam e dançavam ao som de muita música. Diz o cronista:

Así se huelgan y disfrutan de su fiesta y de su baile de la *uarmi auca* (sic) “mujer guerrera”, en el que participan todos los hombres vestidos como mujer, con sus flechas en la mano. Dice así que el que tañe el tambor (...): “Brava mujer guerrera, avecilla cantora, te robaré como la araña, mi *anti* guerrera, mi avecilla cantora” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 121).



Nesta passagem, temos a coexistência de homens e mulheres que realizam, juntos, a festividade dedicada às guerreiras. Esta descrição oferece, não uma certeza, mas vestígios da existência de personagens femininos que, possivelmente, gozaram de importância e significação cultural e social nos Andes, onde a hierarquia ocidental a respeito dos gêneros, era inexistente. Guamán Poma não oferece mais detalhes sobre esta festividade, tampouco informa o mês em que ocorria, contudo o fato leva a refletir a possibilidade dos conceitos e padrões ocidentais, frequentemente utilizados na análise a sociedade andina, não serem suficientes para compreendê-la. É neste sentido que Depaz Toledo (2015) esclarece que a cosmovisão andina se faz a partir do sentimento de pleno pertencimento ao mundo circundante, no qual todos os componentes se encontram vinculados entre si e o mundo exterior, pois “(...) remite al cosmos entero como ámbito de crianza mutua de todos los seres, los cuales hacen parte de diversas comunidades de vida interrelacionadas entre si” (DEPAZ TOLEDO, 2015, p. 32). Como tal, esta percepção de mundo contrasta com a matriz simbólica de pensamento proveniente do monoteísmo judaico-cristão, que tende a outorgar ao ser humano um lugar de superioridade ontológica sobre todos os seres e coisas que habitam o mundo.

## **2.2 Mentalidade transladada: O estabelecimento da nova ordem colonial**

Desde a chegada dos peninsulares, no século XVI, a população local enfrentou as mais variadas transformações (política, econômica, cultural, social, etc.), uma vez que os agentes participantes desse projeto, reorganizaram os nativos e os orientaram, enquanto súditos da Coroa hispânica, a um novo projeto de sociedade. Tal reorganização tinha como uma das principais premissas converter os autóctones à doutrina cristã, única fé verdadeira que deveria ser seguida pelos locais.

Mas é provável que a apresentação de uma nova religião não tenha causado estranheza à população andina. Antes mesmo da chegada castelhana, quando se encontravam diante da queda de um governo, era comum que adotassem a estrutura social dos vencedores, ressignificando, quando necessário, os antigos mitos, ritos e, até mesmo, as divindades. Contudo, diferente desta situação, com a chegada católica também teve início uma inflexibilidade na incorporação de elementos forâneos aos dogmas, o que desorientou os preceitos ancestrais que guiavam os autóctones do Vice-Reino. Se em um primeiro momento

os andinos chegaram a ter suas práticas religiosas adaptadas à teologia católica, posteriormente, esta mescla foi considerada idolatria pelos próprios evangelizadores que a formularam, passando a ser proibida e perseguida (ESTENSSORO FUCHS, 2003).

Assim como já mencionado, para os andinos, no espaço em que vivem e na natureza que observam, o mundo ancestral estava plasmado. Através da reciprocidade e dos rituais religiosos eles mantêm as energias circulantes entre os *pacha*. Essa maneira holística de observar o mundo não foi compreendida pela mentalidade hispânica dos séculos XVI e XVII. A crença de haver chegado a um mundo paradisíaco foi substituída, rapidamente, pela da América enquanto terreno fértil para o estabelecimento e enraizamento do demônio e de suas forças. Especialmente quando esse espaço geográfico passou a ser percebido, pelos conquistadores, enquanto local nunca antes amparado pelas leis de Cristo (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008).

A mentalidade europeia que desembarcou na América tinha raízes no universo religioso europeu do século XV e XVI. A este respeito, Laura de Mello e Souza (1987) informa que desde a crise econômica do final da Idade Média (século XIV), um sentimento progressivo de incerteza e medo tomou conta da população da Europa, o que gerou uma exacerbação da religiosidade popular, de característica mágica. A partir de então, deu-se início a uma progressiva associação entre feminino, magia pagã e heresia, ou seja, as antigas personagens femininas da antiguidade (Diana, Medeia, etc.) foram transformadas em feiticeiras e bruxas, diante da lógica que regia a evangelização e doutrina hegemônica do cristianismo europeu.

Também foi neste período que se passou a diferenciar bruxas e feiticeiras. Estas foram consideradas personagens que não possuíam pacto com o diabo, uma vez que eram responsáveis, sozinhas, pela realização de suas poções mágicas, sem que houvesse intervenção demoníaca. Suas ações, provenientes do universo maligno, foram consideradas abomináveis, mas não sua pessoa. Por outro lado, as bruxas teriam sido as mulheres que firmaram pacto com o demônio. Através desta união carnal, ele doava seus poderes maléficos à bruxa, sua serva. Segundo Mello e Souza (1987), na mentalidade europeia, as práticas realizadas por estas mulheres eram coletivas, praticadas no meio da floresta em uma espécie de assembleia noturna ou sabá.<sup>41</sup> Ao contrário da feiticeira, a bruxa era – ela mesma – a fonte do mal, porque, através do pacto que realizou com o Diabo, transformava-se em sua sacerdotisa. Michelet (2004), ao discorrer sobre estas mulheres, observou que *a velha* era seu

---

<sup>41</sup> A bruxaria europeia foi notadamente analisada por Ginzburg (2007). Destacarei sua abordagem, sobre esta temática, no próximo capítulo.

título honorífico, ainda que fosse bem jovem, o que reafirma a associação histórica da prática da bruxaria enquanto protagonizada por mulheres anciãs.

Mas a culpa que passou a recair sobre o feminino da Baixa Idade Média – período de profundas crises políticas e sociais – encontrava bases ainda mais antigas, ou seja, em leituras que atribuía a este gênero uma imagem naturalmente frágil, débil e predisposta às tentações demoníacas. Jean Delumeau (2009) observou que desde o século XIII, na Europa, com a entrada das ordens mendicantes na cena do mundo religioso cristão, a evangelização foi desenvolvida ancorada nos sermões, os quais se encontram impregnados de elementos misóginos e que descreviam o feminino enquanto um ser predestinado ao mal. São Bernardino de Siena (século XV) e Alvarado Pelayo (século XIV) foram alguns dos nomes destacados por Delumeau (2009), que vão difundir uma ideia negativa da mulher antes mesmo da caça às bruxas europeia. Ambos religiosos teriam apontado como ato legítimo o homem bater em sua esposa e/ou garantir que ela se mantivesse ocupada em casa realizando trabalhos domésticos, para que não pensasse em coisas ruins. Além disso, consideravam-na testemunho menos crível diante do testemunho de um homem, assim como afirmaram que a mulher era ministra da idolatria e responsável pelo homem cometer apostasia<sup>42</sup> e distanciar-se de Deus.

Lana Lage G. Lima (2011) observou que era ainda mais distante a misoginia feminina dentro dos escritos teológicos. Segundo a autora, foi nos séculos IV e V que Santo Agostinho associou o pecado original à mulher, justificando o subjugo que deveria o homem impor à sua mulher. Sobre esta mesma questão, Delumeau (2009) afirmou que, para Santo Agostinho:

Todo ser humano (...) tem uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No indivíduo masculino, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. O homem é, portanto, plenamente a imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa (DELUMEAU, 2009, p. 472).

Também a este respeito, Delumeau (2009) observou que Santo Tomás de Aquino, no século XIII, em sua obra *Summa theologica*, teria atribuído apenas ao homem o papel ativo e positivo da relação sexual, cabendo à mulher a função de receptáculo de seus dejetos. O teólogo ainda teria afirmado que “(...) não há verdadeiramente senão um único sexo, o

<sup>42</sup> Afirma Macarena Cordero Fernández (2012) que, José de Acosta, na obra *Procuranda Indorum Salute*, distinguirá entre duas classes de nativos: a primeiro diz respeito aos não convertidos, aos quais os clérigos deveriam cristianizar mediante a persuasão e a compreensão; a segundo tipo diz respeito aos apóstatas, isto é, aqueles que já conheciam a palavra de Deus mas se distanciaram da fé em Cristo. A respeito desses últimos, ainda segundo Acosta, deveria haver maior rigor em sua repressão e castigo. Entretanto, admite que os costumes e práticas andinas que não fossem nocivas à moral e à doutrina cristãs, poderiam ser mantidas.

masculino. A mulher é um macho deficiente. Portanto, não é espantoso que, ser débil, marcado pela *imbeciliitas* de sua natureza (...) a mulher tenha cedido às seduções do tentador. Assim, ela deve permanecer sob tutela” (DELUMEAU, 2009, p. 473). Em *Contra Gentiles*, mantendo seu pensamento misógino, Santo Tomás afirmaria que “(...) A mulher tem necessidade do macho não só para gerar, como entre outros animais, mas até mesmo para governar-se, pois o macho é mais perfeito por sua razão e mais forte em virtude” (DELUMEAU, 2009, p. 473). Este raciocínio foi reivindicado pela teologia cristã em variados momentos históricos, fazendo parte da equação que terminou atribuindo à sexualidade feminina o estigma do pecado, ferramenta fundamental na mentalidade cristã europeia dos séculos XV e XVI.

A partir da publicação, em 1484, da bula de Inocêncio VIII, *Summis desiderantes affectibus*, a relação das mulheres com o mundo demoníaco passou a ser intensificada e legitimada. As palavras de Inocêncio foram ainda reforçadas com a publicação, em 1487, da obra *Malleus Maleficarum*, escrita pelos dominicanos alemães Sprenger e Kramer. Neste manual demonológico, os autores franciscanos apoiaram a existência do *incubus* e do *sucubus* no pacto demoníaco, além de dizer que uma simples acusação, ou queixa sem provas, era suficiente para a abertura de um processo de bruxaria. Além disso, sistematizaram a caça às bruxas, ajudando aos evangelizadores cristãos a reconhecerem as marcas, advindas do pacto, no corpo destas mulheres (KRAMER e SPRENGER, 1997). Legitimados pelo anseio popular, os códigos demonológicos personificaram o herege enquanto sujeitos que haviam cometido pecado contra Deus com a ajuda do Diabo. Tal ajuda, alcançada através da aliança (implícita ou explícita) com o demônio, fez dos antigos perfumistas, fabricantes de filtros do amor, conhecedores dos poderes curativos das ervas e raízes, serem considerados bruxos ou bruxas (MELLO E SOUZA, 1987).

Foi baseado nesta mentalidade que os conquistadores europeus se trasladaram para a América no durante o século XVI. Ao chegarem neste continente, não tardou para que as autoridades evangelizadoras acreditassem que tinham, aqui, a tarefa de lutar contra Satã. No Peru, a luta iniciou-se já a partir de 1532, sendo intensificada com a perseguição sistemática da religião andina, a partir de 1610, com a chamada Campanha de Extirpação da Idolatria. No entanto, neste momento, me aterei ao primeiro momento colonial, assim como com a relação com que os nativos travaram diante dos evangelizadores do Vice-Reino.

### 2.2.1 Reestruturação da sociedade andina

Como ponto de partida, adotei o ano de 1532, momento em que se instaura o processo de conquista pelas mãos de Pizarro e de seu séquito conquistador. Com a morte de Atahualpa (1533), os ibéricos se debruçaram em um sistemático controle político e religioso da região andina. Ainda que a Espanha não tenha mantido suas forças militares nas colônias, a conquista dos Andes reestruturou os padrões e as relações sociais nativas, as quais passaram a ter sua mão-de-obra explorada em benefício da metrópole (SPALDING, 1974).

O processo de dominação sobre estes povos perpassou por uma modificação sutil dos paradigmas pertencentes à sociedade conquistada, já que os espanhóis necessitaram do auxílio dos próprios nativos para o processo de ocupação territorial andino. A este respeito, Karen Spalding (1974) afirmou que:

O controle colonial dependia muito da cooperação dos conquistados. Não me refiro aqui às pessoas que estão sempre dispostas a se aliar aos seus conquistadores na esperança de sobrevivência pessoal ou mesmo de avanço. Há um outro tipo de consentimento, menos censurável, mas igualmente real, que consiste na submissão, de um povo aos seus conquistadores, no poder de influenciar a visão que esse povo tem de si mesmo e de sua sociedade (tradução minha) (SPALDING, 1974, p. 239).<sup>43</sup>

Para os conquistadores, era necessária uma transformação na maneira a qual os andinos se percebiam dentro de seu mundo sem, no entanto, que essa mutação fosse perceptível. Para tal, a empresa colonial forjou um outro (e novo) sistema o qual, através da aparente continuidade com as antigas instituições locais, conduziu a população autóctone a readaptações e transformações, as quais, em última instância, tornaram-os cúmplices da colonialidade (SPALDING, 1974).

Spalding (1974) observou, por exemplo, que a *mita*, antiga forma de trabalho andina, foi readaptada às necessidades exploratórias coloniais. Em período pré-hispânico, a sociedade andina agrícola, com seus terrenos organizados em relação à altitude, gozava de uma grande variedade de microclimas em seus variados pisos ecológicos. Esta população se encontrava organizada a partir de grandes redes de parentesco (*ayllu*) que, por sua vez, possuíam relações sociais com outros *ayllus*, baseadas no princípio da reciprocidade (*ayni*) e no trabalho

---

<sup>43</sup> [No original] Colonial control depended heavily upon the cooperation of the conquered. I do not refer here to the people who are always willing to ally with their conquerors in the hope of personal survival or even advancement. There is another kind of acquiescence, less censurable but just as real, that consists of a people's surrender to their conquerors of the power to influence their vision of themselves and their society.

obrigatório (*mita*). Sobre o trabalho da *mita*, Marzal (1983) esclareceu que era o momento no qual os trabalhadores agrícolas deveriam cuidar da terra e dos animais pertencentes ao curaca local e aos incas cusquenhos “(...) a cambio del cual los kurakas e inkas redistribuían una parte al menos de los frutos. Este era el modelo de funcionamiento ideal de la sociedad andina (...)” (MARZAL, 1983, p. 78).

A partir de Toledo, houve uma reestruturação do trabalho da *mita* pois, a fim de aproveitarem a mão-de-obra dos naturais, as autoridades conquistadoras readequaram seu trabalho obrigatório, convertendo a *mita* em uma atividade a qual os nativos deveriam oferecer em benefício da Coroa espanhola e não mais aos curacas locais (MARZAL, 1983). Citando Solórzano, Manuel Marzal (1983) descreve as razões pelas quais o jurista se referiu a esta atividade, enquanto indispensável para o sistema colonial. Solórzano teria destacado que, por seu estado e natureza, os nativos eram mais aptos do que os espanhóis para a realização da *mita* e que, por isso, deveriam ser obrigados a ele. Também afirmou que “la experiencia ha demostrado que sin los servicios personales no podría conservarse o sería muy difícil el gobierno de las Indias y así son ‘un mal necesario’” (MARZAL, 1983, p. 84). Ainda teria informado que os serviços pessoais (ou *mita*) promoviam o bem-estar dos nativos, pois assim, “aprenden muchos oficios, reciben la enseñanza cristiana y se libran de la borrachera, idolatrías y otros vicios” (MARZAL, 1983, p. 84).

Os conquistadores presentes no Vice-Reino do Peru foram dependentes desta forma de exploração. A sociedade autóctone deveria pagar tributos e realizar serviços, em reconhecimento da situação que se encontravam, enquanto súditos da Coroa espanhola. Como afirma Karen Spalding (1974) “(...) los indios lo debían a sus conquistadores como reconocimiento a los supuestos beneficios obtenidos por la presencia de los españoles. (...)” (SPALDING, 1974, p. 159). Estes benefícios diziam respeito à suposta superioridade da civilização europeia e da religião católica, trazidas para a América no século XVI. Nesse sentido, os nativos se viram obrigados a auxiliar, no que fosse necessário, na manutenção dos conquistadores na colônia, sendo aconselhável que contribuíssem tanto com suas forças de trabalho, quanto com parte do excedente do que produziam. Não se estabelecia, desta maneira, uma justificativa de inferioridade indígena frente aos espanhóis, mais bem se expunha a exploração como uma troca justa, na qual os andinos ofereciam mão-de-obra a fim de receberem evangelização e civilidade (SPALDING, 1974).

Por outro lado, no âmbito da administração metropolitana, pairou a necessidade legal de proteção à população andina, que esteve sob a tutela da Coroa espanhola durante toda época colonial, sendo esta a responsável por distinguir a população de nativos (*República de*

*Índios*) e a dos conquistadores espanhóis (*República de Españóis*). Tal distinção remete ao primeiro século de dominação hispânica, quando os autóctones foram agrupados em reduções, durante o vice-reinado de Francisco de Toledo (1569-1581). Com a justificativa de reunirem os nativos em assentamentos, a fim de facilitar-lhes a cristianização e a educação de seus hábitos, as reduções funcionaram como núcleos de oferta de mão-de-obra nativa para o trabalho árduo, além de facilitarem o controle, por parte das autoridades hispânicas, da população local (GAREIS, 1993).

Ainda que Francisco de Toledo tenha tentado, sem sucesso, desestruturar a legislação de proteção ao nativo, esta seguiu avançando durante os anos subsequentes.<sup>44</sup> Diversos foram os documentos que buscaram assegurar o bem-estar dos nativos na colônia. Por exemplo, as ordens expressas nas *Leyes de Índias*, atentaram para a miserabilidade e debilidade natural que acometiam os autóctones. Era compreendido que, de tão débeis, os nativos facilmente se encontravam chateados e oprimidos. O documento ressalta ainda que fossem despachadas muitas Cédulas, de modo que garantisse que os naturais fossem bem tratados, amparados e favorecidos na colônia (LEYES DE INDIAS, 1889).

Outro documento no qual pode-se perceber a preocupação metropolitana com o bem-estar dos seus súditos, é as *Siete Partidas*. Nela está considerado que o monarca, enquanto cabeça natural de seu reino, devia ser o mantenedor (ou protetor) dos menores (SIETE PARTIDAS, 1807). Ainda assim, ratifica o discurso de Toledo quando este vice-rei afirmou que antes de aprenderem a ser cristãos, os nativos precisavam aprender a ser homens “y que se les introduzca el gobierno y modo de vivir político y razonable” (TOLEDO, 1867, p. 6). No Estudo Preliminar do clássico *História de Indias* de Frei Bartolomé de las Casas, encontra-se a informação de que, este clérigo havia submetido à Audiência de 1545 um requerimento por virtude de sua preocupação em remediar a tirania contra os autóctones. A orientação era que fosse declarado, por parte das autoridades, o reconhecimento da responsabilidade que tinham a respeito da “(...) protección de las causas de las miserables personas, como son estas gentes indianas, al juicio eclesiástico” (LAS CASAS, 1957, p. CLX).

---

<sup>44</sup> O vice-rei Francisco de Toledo investiu na transformação da legalidade protetora dos nativos. Primeiramente, sem sucesso, empenhou-se para que os processos considerados atos de feitiçaria, ocorridos entre a população nativa, estivessem a cargo da jurisdição do Santo Ofício e não dos eclesiásticos locais – responsáveis pela proteção e catequização dos neófitos – o que tornaria indistinto o foro europeu do autóctone. Posteriormente, outra vez sem êxito, dedicou-se para que o delito da idolatria fosse julgado, pelo menos, em foro misto, isto é, tanto pelo tribunal civil quanto pelo eclesiástico. A partir da Cédula de 1575, ficou especificado que os casos de feitiçaria e de idolatria, que não atentassem contra a vida das pessoas (atos criminais), competiriam à jurisdição eclesiástica e não à civil. A este respeito ver: GAREIS, 1989, p. 57-58; DUVIOLS, 2003, p. 28-30.

Ainda sobre as fontes que versaram sobre a proteção nativa, no item que trata sobre os naturais, na *Recopilación*, encontra-se: “Es nuestra voluntad encargar á los vireyes, presidentes y audiencias el cuidado de mirar por ellos y dar las órdenes convenientes para que sean amparados favorecidos y sobrellevados (...)” (RECOPIACIÓN, 1841, p. 217). O rei, enquanto responsável pela vida de seus súditos, devia ser o principal responsável em zelar pelo bem-estar destes. Considero, no entanto, que estas concepções significam menos uma preocupação régia acerca da situação do nativo na colônia, do que uma forma de controle político e social sobre eles. Foi baseado nesses pontos de vista que os conquistadores impuseram uma relação verticalizada sobre os súditos autóctones e lhes negaram, por virtude de sua justificada incapacidade política, uma participação efetiva no Estado (o qual os próprios nativos mantinham com seus trabalhos). Esta miserabilidade nativa gerou proteção aos autóctones semelhante à proteção desfrutada pelos menores de idade na legislação espanhola. Se na Espanha o estatuto jurídico da menoridade foi aplicado fundamentalmente em função das condições econômicas do menor (carência dos meios de vida), nas Índias, esse estatuto ganhou um caráter mais social e étnico, pois os nativos não foram vistos enquanto categoria econômica, e sim enquanto raça, povo e comunidade. (SARAVIA SALAZAR, 2012).

Possivelmente por virtude destes despachos de proteção aos autóctones, Diana Ceballos (1994) chegou à conclusão, a partir de sua investigação nos expedientes do Tribunal de Cartagena que, durante a colônia, os nativos poderiam ser enquadrados no crime de heresia, mas nunca no de bruxaria. A eles não cabiam penas sanguinárias como as aplicadas pelo Tribunal do Santo Ofício, pois eram considerados neófitos (novos) na fé e, por mais que houvesse questionamento a respeito da proteção ao nativo, a população autóctone permaneceu isenta da jurisdição inquisitorial. Ainda que anos de evangelização já tivessem passado, eles continuaram não sendo julgados como os cristãos velhos ou novos e foram amparados pela legislação hispânica.

Mas apesar do amparo oferecido pela legislação de proteção ao nativo, era consenso entre conquistadores e evangelizadores que a população que habitava a América estava acometida pelos enganos do demônio. São várias as passagens nas quais Acosta (2008), por exemplo, afirma que o demônio havia enganado, de muitas maneiras, aos miseráveis nativos. Sendo assim, legalmente miseráveis, a população autóctone era considerada incapaz de discernir o engodo promovido por Satã, gerando uma profunda preocupação por parte do séquito evangelizador.



Dentro deste contexto religioso, como já mencionado, na Europa a temática do feminino era antiga e ganhou considerável espaço a partir do pensamento organizado de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, os quais se consolidaram enquanto mestres de uma progressiva imagem degradante do feminino. Graças à genialidade de suas palavras, transformaram Eva em pecadora, Maria em sagrada e apontaram estes como os dois únicos arquétipos a serem seguidos pelas mulheres. A castidade era o termômetro dessa sacralidade. Quem a quebrasse estava, imediatamente, do outro lado da equação. Organizados e difundidos, seus pensamentos ganharam o mundo europeu (LIMA, 2014).

Foi bebendo destas fontes que a sexualidade feminina compôs o imaginário da bruxaria europeia no século XIV. As mulheres se tornaram o gênero responsabilizado pela fome e miséria que assolou a Europa pré-industrial, traduzindo-se em ameaça global, o que delineou uma sólida aproximação entre este gênero e Satã (LIMA, 2014). Através da reivindicação de antigas inquietações relacionadas à maternidade, menstruação e sexualidade feminina, e da imagem dicotômica da mulher – que oscilava entre Eva, marcada pela lascívia, despudor e vício, e Maria, casta, santa, virtuosa e honrada – a demonização do feminino ganhou espaço.

Este pensamento moralizante avança até a América, durante o advento da conquista, servindo de base para a evangelização dos nativos no Vice-Reino do Peru. Demonstrar os traços de demonologia existentes nas práticas religiosas autóctones, aproximá-las aos modelos de religiosidade pagã europeia, tal como evidenciar a incapacidade dos andinos a uma conversão total ao catolicismo, garantiu aos evangelizadores que o processo de cristianização sempre estivesse inacabado, sendo necessária a manutenção da Igreja Católica na colônia.

As nativas, em especial, foram consideradas seres imperfeitos, enganadores, inimigos dos homens e que deveriam ser tratados baixo o domínio do sexo masculino. Assim como abordado por Delumeau (2009), por virtude do medo do feminino e da conseqüente demonização deste gênero na primeira modernidade europeia, as mulheres estavam observadas através do paradigma da virgindade e da caridade, premissas católicas básicas para que alcançassem o paraíso. Presentes na América, estes paradigmas reestruturaram a sociedade nativa, as quais tiveram seu sexo biológico associado à sexualidade de seus corpos. Consideradas como seres inferiores e submissas na Europa, elas foram duplamente colonizadas no mundo nativo, pois, além de não terem sido consideradas civilizadas (tal como os homens), eram fêmeas, isto é, seres compreendidos enquanto torpes e submissos, para a mentalidade patriarcal do mundo europeu (BUTLER, 2016).

A existência de um tomo dedicado à sociedade colonial, faz da crônica de Guamán Poma (2015) uma interessante fonte para a análise da maneira a qual a religiosidade cristã se entranhou no mundo social e religioso andino durante a colônia. No tomo mencionado destaque, primeiramente, a preocupação de Guamán Poma no que diz respeito à implementação de uma educação nativa aos moldes ocidentais. O cronista salienta a importância do ensino da leitura e da escrita alfabética na vida dos naturais.

Que los caciques principales e indios, indias, niños y niñas todos sepan la lengua de Castilla, leer y escribir como españoles y españolas. A quien no la supiere lo tengan por bárbaro animal caballo, no pueda ser cristiano ni cristiana y para que en la tierra aumente el servicio de dios, sabiendo las letras pueden ser y aumentar y haber santos indios, indias, según quieren y aman mucho la pobreza, humildad, paciencia, temerosos de dios y de su justicia y del papa, de la santa madre iglesia y del rey (...)  
(GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 347).

Nota-se que, desde o início do processo de evangelização no Vice-Reino do Peru, a língua se configurou em um problema que precisava ser superado. Poucos eram os evangelizadores capazes de comunicar-se com a população local em sua língua materna e, quando isto ocorria, tal conhecimento restringia sua comunicação a um pequeno grupo de pessoas, visto que a diversidade idiomática dificultava o estabelecimento de uma ampla cristianização. É também por esta razão que, em muitas ocasiões, foram as crianças andinas convertidas, as responsáveis por substituir os doutrinadores em seu grupo local, dado que esta atitude garantia que a prédica cristã alcançasse uma maior diversidade de *pueblos*. O quíchua, língua amplamente difundida pelos incas nos Andes, não era falado nem compreendido pela maioria dos autóctones. Em virtude da complexidade do tema, em 1533, por ordem real, Francisco Pizarro indicou um intérprete nativo a Tomás de Berlanga, bispo do Panamá, para que pudesse predicar durante sua visita. Deste momento em diante, os intermediários indígenas se tornaram peças indispensáveis para que a palavra do Evangelho pudesse chegar, mais amplamente, à toda população andina (ESTENSSORO FUCHS, 2003).

O próprio Guamán Poma parece ter sido o resultado de um exitoso projeto de evangelização a partir do ensino do espanhol. Seu relato, ainda que trate da tradição andina, mescla à tradição ancestral os códigos religiosos do cristianismo, corroborando o já indicado pelas autoridades metropolitanas, isto é, que o conhecimento do castelhano garantia que os sacramentos, os códigos e toda liturgia católica fosse mais facilmente transmitida, e assimilada, pelos naturais. Por exemplo, ele considera o conhecimento do espanhol como elemento norteador entre a barbaridade e a civilidade andina. Em sua crônica, Guamán Poma (2015) informa que, quem não soubesse a língua espanhola deveria ser considerado como um

animal bárbaro, evidenciando a tríade relacional entre o idioma castelhano, a civilização e o cristianismo, ou seja, o conhecimento desta língua, retiraria o indivíduo do estado de barbárie, uma vez que proporciona a compreensão da palavra de Deus e da unidade da fé cristã.

Da mesma maneira que na crônica de Guamán Poma (2015), na introdução do *Manuscrito quéchua de Huarochirí* (TAYLOR, 1987), escrita por pelo cura Francisco de Ávila, encontra-se uma ressalva à necessidade e importância da escrita ocidental na colônia. O cura informa que “Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora” (TAYLOR, 1987, p. 41). Ou seja, a ordem, estabelecida pela lógica colonial, parece vir acompanhada da importância da compreensão do castelhano enquanto veículo facilitador das particularidades da doutrina cristã, no seio do mundo andino.

Ainda a respeito da educação letrada que deveria ser experimentada pelos habitantes da colônia, a crônica de Poma de Ayala (2015) informa que os mestres deveriam ser os responsáveis pelo ensino dos rapazes, meninos e meninas, moços e donzelas. Mas ele faz uma pequena diferenciação entre os gêneros dentro desta aprendizagem, pois os rapazes precisavam ser instruídos nas escolas, quanto as meninas e donzelas em suas casas “como españoles de Castilla, pues que la ley de cristiano es una en el mundo. En este reino sea ejecutado y sentenciado esto” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 395). Posteriormente, o cronista alerta que “En los pueblos, chicos o grandes, haya escuela, sepan leer, escribir, cantar canto de órgano los niños y niñas todos, porque así conviene para el servicio de dios y de su majestad y buena policía y cristiandad” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 283).

Para Poma de Ayala, se a mentalidade cristã moralizante orientava que, na Península, as mulheres fossem ensinadas em seus lares, mantendo pouco contato com a sociedade, na América colonial esta máxima também deveria ser cumprida. Aos homens lhes era permitido o ensino da língua e doutrina hispânicas nas escolas. Contudo, as mulheres deveriam ser ensinadas em ambiente doméstico e controlado, possivelmente sob a vigília de algum tutor que, na ausência da prática dos ensinamentos cristãos, poderiam castigá-las. A passagem a seguir nos sugere essa percepção:

“Que las niñas mujeres en adelante se crien con mucho cuidado. Castigándolas y doctrinándolas con limpieza les enseñen a leer, escribir y curiosidad, cristiandad y humildad y que no se fien del padre doctrinante para que [no] las eche a perder. Tengan caridad, obediencia y servicio, virginidad, honra y casadas honradas y se den dote como lo mandan dios y la ley de cristianos y de los primeros indios *huari*

*huiracocharuna, huariruna, purunruna, aucaruna*” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 342).

Os códigos de conduta que regiam o nativo feminino na sociedade colonial, em Guamán Poma, estavam amparados nos mesmos códigos de conduta presentes no imaginário europeu cristão do século XVI. Da mesma maneira que nos manuais teológicos, nas palavras do cronista a mulher recebe especial atenção e desperta preocupação, sendo sugerido o controle, tanto do local onde fossem administrados seus ensinamentos, quanto de seus corpos, mediante aplicação de castigo caso o objetivo final, ou seja, o ensinamento da palavra de Deus, não fosse alcançado. Pondero ainda que, assim como já mencionado, para Poma de Ayala (2015), foram os incas os responsáveis pelo estabelecimento da idolatria nos Andes. Mais especificamente, a primeira idólatra teria sido *Mama Huaco*, feiticeira que falava com o demônio e que arruinou os bons hábitos da população andina pré-incaica. Como quem tentasse valorizar os costumes de outrora, o cronista solicita que as mulheres da sociedade colonial tenham caridade, obediência e honra, assim como as nativas da primeira idade. Além disso, indicava que fossem serviçais e virgens:

(...) para cuando de casadas puedan ser honradas y se les de dote como lo manda Dios, la ley del cristiano y de los primeros indios *Uari Uira Cocha Runa, Uari Runa, Purun Runa, Auca Runa*. También había gran sentido de honra y respeto a la virginidad en el tiempo de los *Yngas* idólatras. Ahora los Padres, Sacerdotes de las doctrinas, han echado a perder esto en el reino (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 342).

A partir desta passagem, nota-se que, em Poma de Ayala (2015) o período anterior à chegada incaica nos Andes foi o período de propagação das leis cristãs, sendo descritos enquanto épocas de valores morais assemelhantes.

Em um mundo colonial conflitante, permeado por autoridades religiosas que, ao mesmo tempo em que orientavam os autóctones para o conhecimento do Deus cristão, também promoviam a corrupção dos costumes católicos e andinos, Guamán Poma de Ayala (2015) divulgou um sinal de alerta ao comportamento autóctone, especialmente no tocante às mulheres nativas. A partir de sua educação carregada de elementos europeus, o cronista atribuiu ao feminino o dever de serem mulheres de honra, castas, de desejos sexuais controlados, distantes de uma vida de libertinagem e de lascívia, a qual ele julgava ser a vida ordinária do feminino nos *pueblos* locais.

Poma de Ayala (2015) também faz alusão ao descontrole sexual das mulheres quando não tuteladas pelo sexo oposto, único gênero considerado capaz de guiá-las em direção à salvação. Ao discorrer a respeito do período no qual os homens nativos se ausentavam de seus

lares, em busca de algum tributo ou para que pudessem trabalhar nas minas, Guamán Poma (2015) informou que:

(...) sus mujeres se hacen bellacas, putas, cuando las ronda el Teniente del Corregidor, o el mismo Corregidor, o el Padre, o los Fiscales, Sacristanes, Cantores, Alcaldes, Alguaciles, Cófrades, quienes las fuerzan en ausencia de sus maridos. Las solteras y las viudas, cuando están borrachas, van a buscar ellas en los *tambos* reales a los españoles, mestizos, mulatos, negros, *yanaconas* y a los mismos Corregidores, Padres, Encomenderos, y a sus hermanos (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 390).

Aqui não apenas enfrenta-se a fragilidade e leviandade do feminino (ideias naturais do mundo misógino cristão europeu do século XVI), como também a concepção do mundo colonial enquanto local permissivo e violador dos costumes, hábitos e padrões cristãos. A presença dos conquistadores deveria assegurar os bons costumes católicos dentro dos *pueblos* nativos, especialmente no que diz respeito às mulheres. Contudo, Guamán Poma (2015) denuncia que os próprios sujeitos que deveriam levar a palavra de Deus único aos autóctones, eram os mesmos responsáveis pelo mau exemplo e pela corrupção moral de nativos e nativas. Mas mulheres coloniais, ao que tudo indica, foram cada vez menos vistas enquanto representantes das antigas senhoras da costa norte do Peru, das mulheres protagonistas dos mitos fundadores ancestrais ou, até mesmo das *acllas* incaicas. Elas estiveram, mais e mais, associadas ao conceito de feminino presente na sociedade religiosa hegemônica europeia da primeira modernidade, sendo representadas nas crônicas, ao longo do tempo, enquanto personagens que deveriam se orientar da mesma maneira que as mulheres hispânicas, baseando-se nos preceitos da unidade da fé católica.

Com a nova ordem colonial, a compreensão de mundo, advinda do universo nativo, teve sua estrutura fragmentada pela sociedade hegemônica. No tocante ao feminino, Silverblatt (1990), a partir dos estudos realizados por Rostworowski, observou as transformações coloniais nos padrões das relações interpessoais. Referindo-se às *capullanas* do norte, de 1625, a autora discorreu que:

(...) Doña Francisca ya no era llamada de *curaca* de Nariguala. Más bien su esposo, Don Juan Temoche, fue inscrito como 'cacique y gobernador' de este *ayllu* (Rostworowski 1961: 34). En otras palabras, Temoche había comenzado a ejercer el control del *curacazgo* que originalmente había pertenecido a su esposa; como mujer casada, Doña Francisca no podía seguir gobernando su *ayllu* en forma autónoma. Las tradiciones indígenas estaban derrumbándose en formas que perjudicaban las viejas prerrogativas de la mujer para asumir cargos con una autoridad autónoma (SILVERBLATT, 1990, p. 113).

Percebe-se que, no mundo colonial, as elites da conquista privilegiaram as negociações com os chefes locais de gênero masculino, ainda que eles não fossem, originalmente, as autoridades dentro do grupo social em questão. Embora os locais reconhecessem a liderança feminina em suas sociedades, a nova ordem colonial esmagou, pouco a pouco, os elementos locais que não se assemelhassem aos existentes na sociedade hegemônica europeia. O estabelecimento dos laços de amizade deveria dar-se, especialmente, com acordos firmados entre ibéricos e sujeitos locais masculinos, possivelmente em uma tentativa de eclipsar a importância e supremacia do feminino nestas localidades.

Ainda que a legislação colonial orientasse os nativos a viverem segregados dos castelhanos dentro da República de índios, na prática, esta dinâmica foi muito mais fluida. As elites passaram a compartilhar valores culturais, religiosos, políticos e sociais, com o estabelecimento dos matrimônios entre as casas nobres, facilitando a interação entre ambos mundos. Especialmente nos primeiros anos da conquista, diversas foram as uniões matrimoniais entre conquistadores e mulheres das elites locais, gerando um nexo relacional que se estabeleceu através dos laços de parentesco. (SPALDING, 1974). De outro modo, à parcela andina que ocupava as classes sociais mais baixas, como a população serrana, couberam funções de menor importância dentro do sistema colonial, assim como o trabalho forçado, como já mencionado. Ao discorrer a respeito do alto valor monetário que um escravo representava para um proprietário rural nos Andes, Spalding (1974) informou que este fato acabou por gerar uma maior exploração da mão de obra local, que passou a ser designada aos trabalhos considerados mais perigosos. “Eran los trabajadores serviles de la colonia, los peones de la hacienda, los trabajadores no calificados en las minas y el sirviente o ‘pongo’ de español.” (SPALDING, 1974, p. 168). Claramente, não foram os nobres senhores e senhoras de sangue real inca que fizeram parte da rede de nativos explorada dentro da dinâmica colonial, mas nativos e nativas pertencentes aos *pueblos* mais afastados do núcleo administrativo. Desta maneira, ainda que a legislação hispânica tenha considerado os naturais enquanto uma população não servil, os quais, baseados no estatuto da pureza de sangue deveriam estar amparados e protegidos dos excessos, na prática, eles foram forçados a desempenhar funções escravas, por serem considerados mais aptos do que os demais habitantes, para tais funções.

Retomando a temática da política de alianças firmadas entre conquistadores e elites locais, Mörner (1969) destaca a importância das mulheres da nobreza nativa, as quais eram frequentemente oferecidas aos espanhóis como símbolo de acordo e amizade. Garcilaso de la Vega (1618) a este respeito, mencionou que “en aquellos principios viendo los indios con

alguna india parida de español, toda la parentela se juntaba a respetar y servir al español como a su ídolo, porque había emparentado con ellos” (GARCILASO DE LA VEGA, 1618, p. 33). Desta maneira, o estabelecimento dos laços de parentesco e amizade, manejados entre elites nativa e espanhola, foram utilizados em ambas sociedades enquanto estratégia de sobrevivência durante a dinâmica colonial.

Utilizadas enquanto garantidoras do elo entre as elites colonias, as mulheres nativas passaram a ser pensadas, pela sociedade hegemônica, a partir de ideias exógenas à cosmovisão ancestral. Discorri neste mesmo capítulo, a respeito da percepção feminina e masculina no tocante à ontologia andina, gêneros os quais ocupavam o espaço a partir de premissas que versavam sobre a ideia da reciprocidade e do *yanantin*. Também apontei para o fato de que, se uma sutil hierarquização entre homens e mulheres passou a ser uma realidade nos Andes a partir da organização incaica, neste governo as nativas da elite continuaram gozando de prestígio social e de importância nos rituais de reciprocidade, como ocorrido com as *acllas* e com as *mamaconas*. Por esta razão percebe-se que a lógica autóctone estava pautada em uma outra maneira (que não a europeia cristã moderna) de se pensar homens e mulheres. Nem sempre a hierarquia de gêneros, tal como a inaugurada pela sociedade colonial, pautou a relação entre estes seres. A moralidade cristã que desembarcou no Vice-Reino do Peru cobrou seu espaço na sociedade andina e imputou um cruel sectarismo sobre os personagens femininos e masculinos, estando as nativas observadas a partir das lentes da misoginia de São Tomás de Aquino e de Santo Agostinho.

É certo que, dentro da lógica evangelizadora, todos os sujeitos que transcendessem às prerrogativas católicas deveriam sofrer as consequências de seus atos idólatras. No entanto, o projeto disciplinador incidia sobre os corpos femininos de maneira mais incisiva. Por exemplo, na crônica de Guamán Poma (2015) encontra-se a indicação (ou sugestão) da aplicação da repressão corporal às mulheres que transgredissem as ordens clericais. Entretanto, ao referir-se sobre os excessos cometidos pelo sexo masculino, o cronista não vincula a eles os mesmos elementos demonológicos que associa às nativas que caíssem em tais erros. Por exemplo, ao tratar dos andinos que descumprissem os horários impostos pela ordem social, aponta que:

(...) dichos indios criollos yanacunas, muchachos y chinacunas se recojan en sus casas en las 6 horas del nochecer y los indios [hatu]nlunas y caciques prencipales se recojan en sus casas en la... del anochecer de las 7 horas, después sean castigados por las [justi]cias porque son mala gente y ladrón los yanacunas y bellacos [y jugadores y borrachos, sea castigado por todas las justicias en estos reinos” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 382).

Porém, na sequência, ao discorrer sobre o feminino, o cronista maneja adjetivos próprios da moralidade cristã, indicando que:

“Cómo las mujeres andan en público pecado y adúlteras, putas. Por más bellacas y malas, sin honra, andan con negros y mulatos. En esta vida ya no hay vírgenes como en tiempo de los incas. Como las justicias mayores, padre de confesiones y de la doctrina, encomenderos y todos sus hijos y hermanos, españoles y sus negros están amancebados con las indias, salen muchos mesticillos, mesticillas, cholos y cholas, mala casta” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 385).

Todo arsenal discursivo do cronista leva à reflexão de que seu manuscrito esteve em estreita relação com a mentalidade moral cristã do século XVI, cujas práticas, consideradas pagãs, eram condenadas pela justiça eclesiástica. Poma de Ayala (2015) chegou a mencionar que as mulheres deveriam receber castigo maior do que os homens, pois como seres menos racionais, deveriam estar em constante vigilância por parte de seus tutores. Com um passado mítico que garantia liberdade e protagonismo ao feminino, a sociedade da conquista subjugou as nativas, descolando-as das tradições ancestrais pertencentes à sociedade pré-colonial, aproximando-as da moralidade advinda do mundo cristão.

Ao tentar explicar o motivo pelo qual as nativas estavam vinculadas a tantos pecados públicos, Guamán Poma (2015) informou que o motivo estava no fato de serem mais luxuriosas do que seus pares masculinos. Enquanto personagens que levavam uma vida de lascívia, ele as destacou dentro de uma série de argumentos que corroboram sua perspectiva moral. Em primeiro lugar afirmou que:

(...) los sacerdotes, padres y curas con color de la doctrina juntan por fuerza a las muchachas, solteras y niñas, habiendo mandado el Concilio y Ordenanzas junten muchachos de edad de seis años, que no muchachas. Con color de fornicar y hacerlas trabajar las juntan y desvirgan y les aconsejan que no se casen. Así se hacen grandes putas todas las que fornican los padres y españoles. Y ya no quieren casarse ellas —y ellos, por causa de que son comunes putas. Y después de casadas son putas adúlteras y bellacas, estas se apartan y alcahuetean a otras. 2o, estas putas son causa y dan ocasión a que se maten unos a otros por ellas (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 395).

Ainda sobre as razões pelas quais Guamán Poma (2015) assume serem as mulheres mais luxuriosas do que os homens, ele observa que:

(...) consienten el padre y la madre con los sacerdotes de las doctrinas y españoles, que ellas se hacen putas y como les apremian a la doctrina allí las desvirga el padre, luego sus muchachos dan en ellas, luego sus fiscales y sacristanes, cantores. Con esta enseñanza entran a los tambos a buscar españoles y pecan con ellos. Como ven esto, todos los mozos dan en ellas y no hay casarse en el pueblo y se hace comunidad de ellas. No las castigan los alcaldes ni caciques principales por el miedo



al padre y lo defienden y se huelgan de ello (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 395).

Mais uma vez, está presente o ideal de castidade e de honra que deveria obedecer ao gênero feminino nos Andes, ainda que nenhum indício aponte para uma lógica andina que valorizasse tais elementos.

Poma de Ayala (2015) também atribuiu à bebida a razão pela qual as mulheres aparecem mais vinculadas à lascívia. Informou o cronista que, mais bêbadas do que os homens, elas não se satisfazem com apenas um parceiro e “cuantos borrachos hay, les fornican y se huelgan de ello. Y así el Ynga les había prohibido a las indias que bebiesen y fuesen borrachas, pero ellas buscan y pecan” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 529). A bebida alcoólica aparece enquanto catalisadora de um excesso de liberdade, agregado a uma posterior ausência de controle, que desencadeia, finalmente, na libertinagem e na lascívia femininas. Embriagadas, elas se tornavam mais vulneráveis ao pecado da carne, justificando, na lógica da doutrina, uma maior repressão de seus corpos.

Tal posicionamento de Poma de Ayala (2015) encontra consonância nas teologias disseminadas, na Europa da Baixa Idade Média. Em Delumeau (2009), é possível apreciar o pensamento misógino disseminado pelo franciscano Alvarado de Pelayo, através de sua obra *De planctu ecclesiae* de 1330. Na ocasião Pelayo afirma que:

(...) a mulher é “insensata”, “lamurienta”, “inconstante”, “tagarela”, “ignorante”, “quer tudo ao mesmo tempo”. É “briguenta” e “colérica”. Não existe “cólera mais forte que a sua”. É “invejosa”. É por isso que o Eclesiástico (XXVI) diz: “É mágoa e dor que uma mulher inveja de outra. E tudo isso é o flagelo da língua”. É levada para o vinho (*ebriosa*), que suporta mal. Ora, é um espetáculo vergonhoso o de uma mulher embriagada, e que não se pode dissimular (números 5, 8, 13, 14, 17, 18) (DELUMEAU, 2009, p. 483).

E outra:

“A acusação mais longamente desenvolvida – ela constitui o número 8 do artigo – é assim formulada: “A mulher é ministro de idolatria”. Pois “torna o homem iníquo e o faz cometer apostasia”; no que é comparável ao vinho que provoca o mesmo resultado. Quando nos abandonamos à paixão da carne, erguemos um templo a um ídolo e abandonamos o verdadeiro Deus por divindades diabólicas. (...)” (DELUMEAU, 2009, p. 483).

Comparável ao vinho, a mulher é a que leva o homem a cometer pecado e a abandonar a fé verdadeira, mesmo sentido o qual Guamán Poma (2015) avança em sua descrição a respeito da luxúria feminina. O cronista observa que “(...) las solteras y viudas cuando están borrachas ellas van a buscar en los tambos reales a los españoles, mestizos, mulatos, negros,

yanacunas y a los mismos corregidor, padre, encomendero y a sus hermanos” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 390).

Preocupação que permeia o pensamento cristão ainda na Baixa Idade Média, a embriaguez foi considerada um empecilho na conversão de doutrina, funcionando como entrave na ponte que deveria levar o ser humano a um lugar mais próximo a Deus. Dessa maneira, compreendeu-se a bebida enquanto potencializadora do poder de Satã, pois garantia que os não convertidos se aproximassem da falsa religiosidade. Dentre as preocupações sinodais de Avranches (1660), encontra-se a seguinte descrição: “ (...) Proibimos os banquetes e bebedeiras que ali se fizeram no passado e, em suma, tudo o que ali se faz que não convém em nada à caridade de Deus e do próximo, e excomungando todos aqueles que por uma obstinação pretendam continuar em tais abusos. (...)” (DELUMEAU, 2009, p. 612). Alertada pelo estatuto sinodal enquanto uma situação que poderia suscitar o não cumprimento dos dogmas cristãos pelos próprios evangelizadores e clérigos, é evidente que a embriaguez também foi uma preocupação dentro da sociedade autóctone na colônia, pois acreditava-se que bebida alcoólica distanciava os neófitos da fé católica, aproximando-os da feitiçaria e da idolatria.

O jesuíta Pablo José de Arriaga (1615), importante evangelizador do Vice-Reino do Peru, também compartilhou da preocupação da bebedeira enquanto condutora e facilitadora da idolatria. No capítulo X de sua obra, ele informa:

(...) Que en suma es que los Curacas y Caciques, que dentro de dos días que se leyere el edito, no descubrieren y manifestaren las Idolatrías de su pueblo, que si ellos son los maestros de ellas, sean privados de sus oficios, y azotados, y trasquilados, y traídos a la casa de Santa Cruz; y si fueran cómplices en ellas, sean privados del Cacicazgo y reducidos a mita, azotados, trasquilados; y si hubiere en sus pueblo, idolatrías, fiestas supersticiosas, *taquies*<sup>45</sup> y borracheras comunes, y dijeren que ellos no saben que las haya que sean privados de sus oficios, y reducidos a mita. (...)

Para desterrar y quitar las borracheras, raíz muy antigua de la Idolatría, tiene su Excelencia y su Señoría Ilustrísima, cada uno por la parte que le toca, puesto bastantes remedios (...) <sup>46</sup> (ARRIAGA, 1621, p. 115).

Para Arriaga (1621) a embriaguez está associada à raiz da idolatria, sendo função das autoridades locais (caciques e curacas) eliminá-la, facilitando o estabelecimento da fé cristã nas doutrinas. Mesma concepção defendida por Guamán Poma (2015) em sua crônica. Ao mencionar os nativos da quarta idade, chamados *aucaruna pucara aucapacharuna*, o cronista preocupa-se em esclarecer que, embora fosse uma festividade pagã, não havia traços de

<sup>45</sup> Palavra em quéchua, que significa “canto”.

<sup>46</sup> O texto foi modernizado a fim de facilitar a leitura, retirando ou acrescentando pontuação necessária. No entanto, as palavras originais foram mantidas.

embriaguez nela e, por isso, era inexistente a idolatria. Indicando, mais uma vez em seu discurso, terem sido os Incas a origem de todo mal nos Andes.

Cómo usaba cada parcialidad y *aillu* sus danzas y *taquies*, *haillis* y canciones, *harahuis* y regocijos, *cachihua*, sin idolatrar, sin hacer *mocha* a los *huacas* ni ceremonias. Comían y bebían y se holgaban sin tentación de los demonios, ni se mataban ni se emborrachaban. Cómo en este tiempo de español cristiano son todos borrachos y matadores, cambalacheros. Y no hay justicia. (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 34)

Apesar de ser descrita uma festividade, com música, dança e bebida, não há menção à tentação do demônio, visto que os nativos, anteriormente à chegada incaica, não se embriagavam nas cerimônias rituais. Em outra ocasião, ao mencionar as festividades dos Incas, Poma de Ayala informou que “Si no hubiese borrachera sería cosa linda” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 118).

No capítulo dedicado à catequese, às orações em quéchua e aos ofícios e deveres do nativo cristão, Guamán Poma (2015) se refere à bebida enquanto fio delimitador entre o bem e o mal. Afirma que, quando presente, a embriaguez adiciona características pagãs e idólatras à festividade, mas, quando ausente, a cerimônia ganha ares de festividade cristã:

Los indios, estando borracho el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rosario y vestido como español parece santo. En la borrachera habla con los demonios, *mocha* a los *huacas* ídolos y al sol, *pacaricos*, *oncoycunamanta uanocmantapas pacaricoc*, *uarachi coc*, *cusmallicoc*, *uacachicoc* y otras hechicerías. Hablando de sus antepasados algunos hacen sus ceremonias. Si los indios hiciesen sin borrachera las fiestas, ni comer coca e idolatrar, fuera fiesta de cristiano, danzas, *taquies*, *hailles* y *cachihuas*, *harahuis*, como cristianos fuera bien. Pero a ojos y a vista, confieso cómo lo he visto, estando borrachos idolatran y fornican a sus hermanas y a sus madres, las mujeres casadas estando borrachas andan salidas, ellas propias buscan a los hombres, no miran si es su padre o hermano (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 386).

A embriaguez se mostra não apenas como um elemento que conduzirá os nativos a idolatrar os deuses pagãos, mas que os guiará à mais ampla rede de práticas pecaminosas, como a fornicação incestuosa, a luxúria, etc. Por esta razão, para a evangelizadora cristã, era situação de urgência máxima a eliminação da embriaguez nas sociedades indígenas, que deveria ocorrer por meio da doutrina. As mulheres, que nos manuais europeus aparecem como naturalmente mais frágeis, fracas e incapazes do que os homens, deveriam ser mais controladas neste sentido.

Ainda que não tenham sido submetidos às penas do Santo Ofício, a mentalidade dos clérigos, responsáveis pelas visitas de Extirpação de Idolatria, não se diferiu da mentalidade

do séquito responsável pelo Tribunal da Inquisição no Vice-Reino do Peru. Ambos os grupos possuíam uma concepção, a respeito do demoníaco, que encontrava bases tanto no contexto religioso europeu, quanto no processo histórico que abarcou a prática do cristianismo na Europa. Da mesma maneira que serviu como instrumento de evangelização europeia, a mentalidade misógina dos manuais demonológicos, e também dos sermões, foi transladada para e utilizada como doutrina de conversão religiosa dos nativos. Os sermões se fizeram bastante presentes na vida religiosa colonial, tanto é que, Francisco de Ávila, primeiro juiz visitador das Campanhas de Extirpação da Idolatria,<sup>47</sup> foi autor de um importante sermão. Tal obra resumiu o processo de evangelização desenvolvido, por ele, na província de Huarochirí no século XVII. Seus escritos foram utilizados, ao longo das Campanhas de Idolatria, como modelo de evangelização a ser seguido (DUVIOLS, 2003). A respeito da idolatria que assolava os andinos, Ávila mencionou que:

(...) y mediante esto, y lo principal la ayuda de Dios, desde entonces fé dio à la predicación, y confesión, con cuidado y zelo, y de aquí resulto que el año 1608 descubriese en su beneficio, que se dize San Damian, doze leguas desta ciudad en la Provincia de Huarochiri, como aquellos indio no obstante, que parecían Christianos, no lo eran, antes Apostatas de la fé, é Idólatras todos chicos y grandes, y ellos mismos lo confessaron, manifestaron sus ídolos y errores con grandes muestras de arrepentimiento (AVILA, 1648, f1).

Traduzindo, aproximando, relendo e, posteriormente, perseguindo, a evangelização católica na América utilizou os ritos e mitos andinos e os entrelaçou à doutrina cristã. Acredito que tal atitude só foi possível por virtude do caráter inclusivo, natural do simbolismo andino, para as novas culturas que se apresentavam. No que diz respeito à crônica de Guamán Poma (2015), embora contenha traços do pensamento demonológico europeu, ela continua sendo uma importante e rica fonte sobre o mundo indígena, uma vez que deixa evidenciar muito da cultura e simbologia autóctone, presente na sociedade colonial.

---

<sup>47</sup> Francisco de Ávila, cura da doutrina de San Damián do Huarochirí, foi crucial na compreensão do estabelecimento das Campanhas de Extirpação de Idolatrias de 1610. Ele será analisado nos próximos capítulos, quando tratarei dos processos da justiça eclesiástica.

### 3 CRISTIANISMO HISPÂNICO NO PROJETO EVANGELIZADOR DO VICE-REINO DO PERU (SÉCULOS XVI/XVII)

O desembarque em terras americanas, do navegador genovês Cristóvão Colombo, em 1492, foi um dos eventos mais importantes que marcou o início da Idade Moderna. Em uma Europa de monarquias compósitas (ou compostas), a “descoberta” de terras no ultramar alavancou o poderio do reino de Castela sobre os demais reinos europeus (ELLIOTT, 2017, p. 41-42). Além disso, ao ser assinada pelo papa Alexandre VI, a Bula de 1493 “elevou a empresa das Índias ao nível de um empreendimento sagrado e vinculou os direitos exclusivos de Castela a uma obrigação igualmente exclusiva de converter os pagãos à Fé” (ELLIOTT, 2018, p. 147). Tal Bula fundamentou a justificativa moral tanto da conquista, quanto da colonização no desconhecido continente e marcou o início de um período progressivo na busca da unidade religiosa católica fomentada pelos reis Fernando e Isabel.

A chegada dos súditos de Castela ao continente americano trouxe um conjunto de concepções filosóficas de uma monarquia baseada em um agressivo nacionalismo religioso que, respaldado nas ideias de Justo Lipsio, considerava a unidade religiosa indispensável para a manutenção da coesão política e social (ELLIOTT, 2017, p. 45). Através das observações de Elliott (2017), se nos primeiros anos do período moderno as formas de união, entre um novo território adquirido e as terras de um rei, ocorriam tanto pela união acessória<sup>48</sup> quanto pela *aeque principaliter*,<sup>49</sup> até 1620 os novos governantes se apresentaram cada vez menos tolerantes a respeito da diversidade, considerada, a essa altura, um obstáculo na obtenção de um governo eficaz. Progressivamente, a unidade religiosa foi compreendida como premissa da sobrevivência dos estados compósitos e, junto à Monarquia de Castela, a influência da Igreja conduziu os súditos da coroa a um crescente sentimento protonacional encabeçado por essa unicidade da Fé.

Outro ponto a ser levantado é que o encontro entre as ontologias ocidental e nativa, longe de significar o contato entre duas sociedades monolíticas, envolveu um duplo movimento de transformações internas. Como definiu Cristina Pompa (2001, p. 2), foi uma “dialética do encontro”, na qual se pôde vislumbrar um constante trabalho de modificações

<sup>48</sup> “(...) por la cual un reino o provincia al juntarse con otro pasaba a considerarse jurídicamente como parte integral suya, de modo que sus habitantes disfrutaban de los mismos derechos y quedaban sujetos a las mismas leyes (...)” ELLIOTT, 2017, p. 33.

<sup>49</sup> - “(...) bajo la cual los reinos constituyentes continuaban después de su unión siendo tratados como entidades distintas, de modo que conservaban sus propias leyes, fueros y privilegios (...)” ELLIOTT, 2017, p. 33.

nas práticas e símbolos em ambas as sociedades, sendo elas agentes e pacientes da transformação do “outro”.

Nesse sentido, é um erro pensar em esquemas culturais transcendentais, tanto no que diz respeito aos nativos do Vice-Reino do Peru, quanto aos conquistadores castelhanos. Por muito tempo, a historiografia julgou ser possível a construção de uma história exclusivamente indígena dentro da realidade colonial exógena e efêmera. Acreditava-se que poderia ser realizada uma leitura pré-hispânica das fontes coloniais - ainda que, mesmo nos raros documentos escritos pela população nativa, seus autores reclamassem a religião católica como sua religião (ESTENSSORO FUCHS, 2003). Equivocadamente, acreditou-se que pensar nos nativos do Vice-Reino do Peru, era pensar no “profundo, estable, eterno [...]” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 21), a passo que o colonial era “tan superficial que, con un leve soplo sobre las fuentes (que era negar lo que ellas eran), podía emerger devolviéndonos una reconfortante certidumbre de una historia sin cambios, una historia sin historia, invicta, de la que había que sentirse orgulloso” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 21). Dessa maneira, a historiografia ocidental não somente tendia a congelar os nativos e a retirá-los da história, como considerava a religião ocidental sob o domínio da história de longa duração, sendo o catolicismo um sistema fixo e imutável.<sup>50</sup>

É claro que, como ressalta Estenssoro (2003), existe uma dificuldade incontestável ao se tentar compreender o mundo nativo a partir das fontes coloniais. Contudo, os estudos etnohistóricos já demonstram que se analisadas com cautela, tais fontes podem contribuir para a compreensão da dinâmica das culturas nativas, ou seja, podem revelar “a dinâmica interna dos sistemas culturais indígenas”, os quais, por diversas vezes, “tomaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como ‘o outro’”(POMPA, 2001, p. 7). É nessa transformação do “outro” e de si mesmo, a partir do contato, que a riqueza da sociedade colonial se dá. Para Cristina Pompa:

As convergências de horizontes simbólicos, que as fontes mostram repetidas vezes, não são dados preexistentes ao impacto colonial, mas construções nascidas no interior das realizações históricas deste último; devemos pensar, portanto, que os elementos “alheios” foram absorvidos pela cultura indígena porque inseriam-se num preciso contexto significativo, isto é, faziam sentido. (POMPA, 2011, p. 7)

A dinâmica colonial pode ser reconhecida como um universo simbólico, no qual símbolos e signos católicos foram apropriados e ressignificados pelos nativos de acordo com a capacidade que possuíam em dar sentido a estes elementos, até então, exógenos a sua

---

<sup>50</sup> Ver também: POMPA, 2001, Capítulos 1 e 2.

cultura. Da mesma maneira, os elementos nativos foram ressignificados e apropriados pelos conquistadores de Castela. Dentro deste processo de traduções e ressignificações, que visa a compreensão do universo cultural e social acerca da religiosidade nativa, buscarei compreender as mediações do contato, isto é, a contextualização e a historização do trabalho evangelizador no Vice-Reino. Estamos, portanto, em um ambiente de continuidades e rupturas, no qual o, como observou Pompa, “universo simbólico longe de se retrair, ele se abriu à absorção do outro e à sua própria transformação” (POMPA, 2001, p. 10).

### 3.1 Primeiros passos da evangelização no Vice-Reino do Peru

No século XVI, o catolicismo na Europa era questão de Estado e de fé. Os conquistadores que desembarcaram no que ficou conhecido como Vice-Reino do Peru, devem ser compreendidos enquanto sujeitos provenientes deste ambiente europeu, onde a religiosidade se confundia com a máquina administrativa e ancorava o *ethos* ibérico, herdeiro da Reconquista Cristã. Lutavam por si mesmos, pelo rei e por Cristo. Essa identidade religiosa, sob o comando de Fernando de Aragão e de Isabel de Castela, foi um elo que uniu todo o corpo social. O catolicismo não apenas ofereceu a justificativa como significou o próprio estímulo da expansão política no século XVI. Por sua vez, a Inquisição, intensamente procurada pelos monarcas, foi a justificativa nas lutas pelo poder político e religioso. É nesse contexto da doutrina religiosa enquanto um protótipo de estado nacional que Karen Spalding observou:

Em meados do século XVI, a incapacidade dos exércitos espanhóis de esmagar as seitas protestantes estava clara, e o padrão da luta entre os estados europeus nos dois séculos seguintes adquiriu seus contornos básicos. A adesão a uma seita particular - católica, luterana ou calvinista - tornou-se uma questão de identificação social em que as crenças e práticas reais eram muito menos importantes do que a lealdade política para a qual a doutrina religiosa era apenas uma abreviatura. A doutrina se tornou uma questão de geografia e nascimento, uma forma incipiente de identidade nacional. E para os estados em conflito uns com os outros nos séculos dezesseis e dezessete, a religião tornou-se uma justificativa para a política - em particular o dogma mercantilista de que a função e o objetivo da política estatal eram o engrandecimento territorial. Internamente, a identificação religiosa tornou-se a base da comunidade, fornecendo uma explicação conveniente e pronta para os atos de outras pessoas. (SPALDING, 1984, p. 243).<sup>51</sup>

<sup>51</sup>[No original] By the middle of the sixteenth century, the inability of the Spanish armies to crush the protestant sects was clear, and the pattern of the struggle between the European states over the next two centuries acquired its basic outlines. Adherence to a particular sect - Catholic, Lutheran, or Calvinist - became a matter of social

A conquista hispânica da América, fundamentada nas premissas da cruz e da espada, reconhecida na conversão dos nativos ao cristianismo uma das metas da Coroa católica. No entanto, o contato entre autóctones e o evangelho cristão era um assunto controverso e baseado em premissas que antecedem o século XVI. Segundo alguns ibéricos, dentre eles os religiosos da ordem de Santo Agostinho, Ramos Gavilán e Antonio de la Calancha, as histórias relatadas pelos nativos americanos aos primeiros conquistadores - de um homem branco que havia estado nas terras que hoje é o território do Peru -, deixavam claro o contato prévio entre estes e os ocidentais. Essa situação teria ocorrido, aproximadamente, 1500 anos antes dos agostinianos escreverem seus textos. A evidência a respeito dessa situação está, segundo Calancha, nas inumeráveis cruces que encontraram desde o México até o Brasil. Além disso, as populações nativas teriam conhecimento de um Deus invisível, infinito e poderoso (SALLES-REESE, 2008, p. 99), o que, para este teólogo, os alocava na categoria de apóstatas e não na de neófitos.<sup>52</sup> Segundo Salles-Reese (2008, p. 100), Calancha acreditava que quando Jesus distribuiu apóstolos para que predicassem em seu nome, os enviou a todos os lugares da Terra, inclusive para a América, ainda que essa não fosse de conhecimento europeu. Se os nativos sabiam da existência de Cristo, anteriormente à chegada hispânica, e se, na conquista, não viviam convertidos, era sinal de que negaram a Deus e aos ensinamentos do Evangelho durante o primeiro contato, estando em pecado com a Igreja.

Outros religiosos, como Acosta, Arriaga, Sahagún e Albornoz acreditavam que as terras americanas nunca tiveram conhecimento das palavras de Jesus antes do século XVI e que, desde sempre, havia sido morada do demônio, expulso da Europa desde a Guerra de Reconquista, em 1492. Nesse caso, a redenção só seria possível mediante a chegada dos espanhóis e da pregação do Evangelho. Estes teólogos chegaram a admitir que os autóctones, aparentemente, já possuíam conhecimento de elementos pertencentes ao cristianismo, mas atribuíram este saber à existência de algum contato, anterior ao século XVI, entre eles e algum predicador, que não Jesus ou seus apóstolos. Criou-se, dessa forma, a ideia de que havia sido o demônio, o símio de Deus que, habitando as terras americanas antes da chegada cristã,

---

identification in which actual beliefs and practices were far less important than the political allegiance for which religious doctrine was only a shorthand. Doctrine became a matter of geography and birth, an incipient form of national identity. And for the states in conflict with one another in the sixteenth and seventeenth centuries, religion became a justification for policy-in particular the mercantilist dogma that the function and objective of state policy were territorial aggrandizement. Internally, religious identification became a basis of community, providing a convenient and ready explanation for the acts of other people.

<sup>52</sup> Segundo Macarena Cordero Fernández (2010), a apostasia dizia respeito aos nativos que não apenas estavam em pecado, mas que haviam negado a fé católica e colocado em cheque o valor do cristianismo. Já a idolatria abarcava o comportamento do nativo que exercia práticas heterodoxas à fé católica (se encontram em pecado), mas sem conhecimento do catolicismo. (CORDERO FERNÁNDEZ, 2010, p. 353).



parodiou a figura do Criador, imitou a Igreja europeia e inverteu os sacramentos cristãos (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008, 143), desencadeando na vida de idolatria protagonizada pelos habitantes do Vice-Reino. De uma maneira ou de outra, era condição *sine qua non* a evangelização e a catequese na colônia, de modo que sua população passasse a viver sob as leis de Cristo.

### 3.1.1 Primeira evangelização (1532-1583)

A primeira evangelização do Vice-Reino do Peru – compreendendo-se desde a chegada hispânica (1532) até o III Concílio Limense (1583) – encontrou, sob o reinado de Felipe II (1554-1598) e do vice-rei Francisco de Toledo (1569-1581), seu período mais significativo, no qual a religião nativa foi considerada idolátrica e os naturais incapazes de alcançar a salvação. (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 27). Ainda que se trate de uma época anterior aos processos de idolatria analisados nesta tese, ponderar sobre este aspecto é essencial para que se possa compreender as transformações sofridas pela religiosidade andina durante a etapa colonial.

A necessidade de conversão dos nativos ao cristianismo foi a justificativa utilizada pelos castelhanos, a fim de alcançar o domínio político, cultural e social da população andina.<sup>53</sup> A Igreja europeia, desde as primeiras incursões em território americano, se pautou na concepção de que a prática idolátrica significava o afastamento do conhecimento do verdadeiro Deus, considerando a religiosidade nativa pecado contra a fé, o que justificou a perda de qualquer direito de soberania por parte dos naturais, assim como a possibilidade de escravização daqueles que a praticassem (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 35). Dessa maneira, se o cristianismo se converteu na base política, social e cultural do período colonial, ao tornar-se cristão o sujeito se transformava em personagem ativo e incorporado à esta estrutura. Estenssoro (2003), ao tratar a respeito das mudanças ocorridas durante a colônia, da apropriação nativa sobre a religiosidade ocidental e das novas sedimentações organizacionais que surgiram nesse período, descreve que “la cristianización (...) va borrando las jerarquías y los roles en el paso a la nueva religión que es lo mismo que incorporarse a la sociedad señorial” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 39). Entende-se a íntima relação entre os

---

<sup>53</sup> É certo que não se pode subestimar o valor do sucesso militar nesta diligência, o qual, assim como a conversão religiosa, garantiu o triunfo dos vínculos políticos firmados entre conquistadores e habitantes nativos.

privilégios oferecidos pela sociedade colonial, a aceitação, a incorporação e a participação na dinâmica católica operada pelos nativos.

Justificada a necessidade de levar o Evangelho aos autóctones, era necessário, na prática, a conversão de suas almas. As diversas ordens religiosas que desembarcaram no Vice-Reino do Peru (franciscanos, dominicanos e mercedários) observaram a eficácia potencial da catequese infantil, a qual poderia se tornar uma porta de entrada da liturgia nos *pueblos* e nos grupos familiares. E não era só isso, uma vez convertidas, as crianças também poderiam cumprir a função de mantenedoras do Evangelho dentre os locais, evitando que os mesmos caíssem na tentação de idolatrar os ídolos nativos. A fim de obter êxito nesta evangelização, acreditaram ser necessário uma ruptura momentânea e forçada entre a criança e sua comunidade, fazendo destes meninos e meninas pessoas mais facilmente moldáveis ao cristianismo. Os clérigos pressupunham que, ao deslocar a criança nativa de seu convívio familiar e comunitário, rompiam nelas a reprodução de seus antigos hábitos, situação impossível de ser alcançada quando mantidas junto aos seus parentes. Com esta forma de catequese, as cerimônias ancestrais passariam a ficar restritas aos grupos de idade mais avançada, os quais a evangelização ainda não havia alcançado. Ainda assim, “Una de las formas de catequesis más difundidas entre franciscanos, dominicos y mercedarios, consistía en que estos niños enseñasen a otros” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 42), já que ensinar a um terceiro era um processo de interiorização das lições tomadas.

Também nesse período, destacou-se o aprendizado por meio do canto - método já utilizado em Castela para os camponeses adultos e as crianças -, uma técnica que garantia tanto a função mnemotécnica (na qual o sujeito memorizava a doutrina pela música) quanto a função de devoção (uma vez que a música entoava o ser divino sobre o qual se estava referindo). Este modelo de conversão foi muito praticado, especialmente em Lima. Em 1551, por exemplo, acreditava-se que praticamente todas as crianças, até dez anos de idade, já estavam cristianizadas (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 42-43).

Durante este processo de catequização, foi concluído pelas autoridades eclesiásticas que a tradução da doutrina cristã para a língua nativa resultaria em graves erros. Assim, foi indicado que apenas as palavras que tivessem um correspondente exato no quéchua deveriam ser traduzidas. As demais, seriam mantidas na língua original, a fim de evitar confusão. No entanto, como observou Cristina Pompa (2001), na prática, a doutrina ganhou outra dinâmica pois:

(...) os missionários “de campo” pensavam de outra forma: eles sabiam que a evangelização não passaria a não ser pelo veículo da língua nativa. No máximo, foram aceitas soluções intermediárias, como aquela de deixar algumas palavras do catecismo em castelhano (ou português), ou latim. O esforço missionário, porém, concentrou-se exatamente nesta “tradução” para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles próprios (...) traduziram a si próprios nos mesmos códigos (...). Por outro lado, esta “tradução” foi re-traduzida, ou seja, de-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã: o resultado foi a produção de uma religião “híbrida”, no interior de uma cultura de contato. (POMPA, 2001, p. 80)

Pode-se dizer que a obsessão pela tradução fez com que as gramáticas em língua nativa antecedessem aos catecismos. A *Instrucción* (1545) foi o primeiro texto legislativo da Igreja católica no Vice-Reino do Peru. Ele foi redigido por Gerónimo de Loayza, então arcebispo de Lima, e dotado de um discurso, ainda embrionário, a respeito do que deveria ser a doutrina nos séculos subsequentes. Dentre as características de seu catecismo, destaca-se a brecha que criou para a interpretação da existência de duas humanidades criadas por Deus. A respeito deste evento, Estenssoro (2003) observou que a partir de 1560, e durante todo século XVII, uma infinidade de documentos passaram a discorrer a respeito de nativos que pretendiam pertencer a uma humanidade à parte, que não a pregada pelos evangelizadores. Nesse caso, se sentiam legitimados ao render culto a seus próprios criadores e não às divindades hispânicas (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 56 [nota 72]).

Na *Instrucción* não existe menção à Santíssima Trindade, a Cristo, a Jesus ou à Maria, tampouco à Igreja. Deus foi descrito como aquele que decidiu, por si próprio, vir ao mundo, após ter se inserido, através de uma relação não carnal, no ventre de Maria (ESTENSSORO FUCHS, 2003).<sup>54</sup> Além disso, o dogma foi explicado por analogias e narrações, utilizando exemplos de relatos vividos pelos nativos, de maneira que eles percebessem que os elementos cristãos estavam mais próximos de sua cultura religiosa do que poderiam acreditar e/ou perceber.

Presente desde a chegada hispânica em 1532, a evangelização no Vice-Reino do Peru passou a experimentar um sistema de catecismo mais coercitivo a partir de 1551, no I Concílio Limense. Segundo Duviols (1977), este Concílio teria modificado o da *Instrucción*, já que acreditava que a manutenção da ritualidade nativa não se dava por virtude da ignorância dos autóctones frente à religião cristã, mais bem, pela resistência que possuíam à evangelização. As *huacas* e ancestrais andinos foram condenados ao inferno, em uma clara alusão ao destino de todos os que continuassem a render culto aos ancestrais.

---

<sup>54</sup> Não é de se espantar que a parábola cristã do nascimento do messias tenha encontrado eco no mito de *Cahuillaca e Cuniraya*, pertencente às histórias míticas do Huarochirí e já trabalhado nesta tese.

É nesse período de maior pressão dos evangelizadores na busca da conversão andina, que se percebe um complexo sistema de ressignificação e tradução de conceitos nativos em face ao cristianismo. Apropriados pela própria Igreja, no afã de modificar o referencial autóctone e facilitar a prática catequética, as bases da doutrina cristã nos Andes, pelo menos em um primeiro momento, aparentou estar mesclada com os mesmos paradigmas que já faziam parte das tradições ancestrais, revelando uma corajosa e arriscada empreitada clerical que visava a conversão em massa dos naturais do Vice-Reino.<sup>55</sup>

Nesta etapa evangelizadora, através dos textos da *Instrucción* (1545) e da *Plática* (1560),<sup>56</sup> os autóctones tomaram conhecimento que para que fossem admitidos no reino dos céus, deveriam ser bons cristãos, situação que supunha o culto à Deus.<sup>57</sup> O desafio clerical estava, no entanto, em garantir que os andinos adorassem ao Deus católico, pois esta religião, composta por tradições desconhecidas pelos naturais, precisava criar ou encontrar similitudes que aproximasse o Criador das divindades andinas. A perspicácia evangelizadora ocorreu quando os clérigos compreenderam que os andinos, ancorados na responsabilidade da reciprocidade comunal, prestavam reverências sazonais a seus deuses ancestrais (situação que reserva suas diferenças em relação ao ocorrido nas missões jesuíticas em território português).<sup>58</sup> Entenderam que não era alheia à cultura religiosa nativa a realização de cerimônias às divindades, portanto, precisavam “apenas” deslocar o foco do rito cerimonial. Se antes ele estava dedicado às *huacas*, a partir da catequese deveria se voltar para a adoração ao Deus cristão, que ganhou o mesmo princípio de reciprocidade da cosmovisão local. Para exemplificar este movimento, saliento a expressão castelhana *su señor*, que foi traduzida para *apoymi* (ESTENSSORO FUCHS, 2003) – do quéchua *apu* (divindade que habita as montanhas) + *y* (partícula de posse) + *mi* (partícula ratificadora). Desta forma, “Senhor” se tornava análogo a *apu*, ganhando, na compreensão nativa, as mesmas características da *huaca*, ou seja, na tradução evangelizadora, o Deus cristão passou a reunir a mesma carga simbólica

---

<sup>55</sup> A prática de tradução e recodificação, das bases catequéticas em simbologia nativa, não foi exclusivamente realizada no Peru colonial, mas experimentada e consolidada na conversão cristã em todo ultramar, como pode ser apreciado através dos trabalhos de John Thornton (2004), para o caso congolês, e Ronaldo Vainfas (2005), para o caso tupinambá.

<sup>56</sup> A *Plática para todos los Indios* é um dos poucos testemunhos que se referem à prédica pré tridentina em quéchua. Sua sobrevivência, até a atualidade, mostra sua importância como gramática em língua *general*. Foi escrita por Domingo de Santo Tomás e publicada em Valladolid em 1560.

<sup>57</sup> Neste momento, os catecismos ainda não manifestam a existência da Trindade, nem de Jesus, Cristo ou Maria, tampouco da Igreja.

<sup>58</sup> Segundo Cristina Pompa, uma das preocupações de muitos dos missionários em terras portuguesas era a de que os nativos não tinham palavras para indicar “Deus”, “religião” e “fé”, chegando ao ponto de não reconhecerem, nos Tupinambá, nenhum modelo de alteridade religiosa pagã. (Ver. POMPA, 2001, Capítulo 1)

desempenhada pelos seres ancestrais da *ñawpa pacha*, os quais eram considerados protetores de um *pueblo*, uma província ou uma região mais ampla.

A colonização de palavras andinas, os novos significados a elas atribuídos, assim como a imbricação de símbolos cristãos com os ancestrais não foi um movimento de mão única, mas de protagonismo tanto nativo, quanto hispânico. Se por um lado, os conquistadores utilizaram palavras autóctones, transformaram seus sentidos e as alocaram dentro da catequese, também é verdade que os andinos interpretaram os conceitos a eles ensinados, de acordo com as concepções mentais pertencentes à sua cosmovisão. Vejamos o exemplo da palavra Deus e a apropriação que ela recebeu pela cultura local. De acordo com Alex Quiroga (1985) - especialmente nas atuais zonas mineiras de Potosí - é comum os nativos utilizarem a palavra *tius* ao se referir a um personagem mítico que habita as minas locais. Este termo, no entanto, teria raízes mais profundas e provavelmente foi forjado durante o período colonial. Ele chegou a ser sinalizado por Inca Garcilaso de la Vega na segunda parte dos *Comentarios Reales de los Incas*, chamada *Historia general del Perú*. No capítulo XL do primeiro livro, ao tratar das nomenclaturas atribuídas pelos nativos aos espanhóis – de acordo com a conduta destes em relação à população autóctone – encontra-se a seguinte citação:

para engrandecer (...) más la bondad y virtud de los españoles, que les trataban bien, les llamaban hijos de Dios, tomando de los españoles el nombre Dios, viendo la estima en que le tenían. Aunque por no tener en su lenguaje letra d decían entonces tius, por decir Dios. Y así les llamaban Tiuspachurin, que es hijo de Dios. (GARCILASO DE LA VEGA, 1616, p. 32v.)

Em consonância à abordagem supracitada de Estenssoro (2003), na qual observa a relação entre *apu* e *su señor*, Quiroga aponta que a agência que envolvia a palavra Deus para os nativos, pelo menos inicialmente, não deve ter sido diferente do sentido intrínseco às demais divindades do panteão andino. Assim, “no debió de tener, por lo menos para muchos de ellos, un valor muy diferente al de huaca o supay.” (QUIROGA, 1985, p. 52). Esta assertiva pode ser comprovada na própria fonte. Um pouco antes da passagem ressaltada por Quiroga, destaco um fragmento no qual Inca Garcilaso informa que os nativos, ao mencionar a amabilidade e piedade castelhana, agregavam aos nomes destes o mesmo adjetivo que ofereciam a seus “reis” incas, ou seja, *Intipchurin, hijo del sol* (GARCILASO DE LA VEGA, 1616, p. 32v.). Desta maneira, percebe-se que, tanto Deus, quanto o Sol (ambas divindades) ocupavam o mesmo sentido na mentalidade andina. As duas nomenclaturas (*Tiuspachurin* e *Intipchurin*) foram utilizadas como adjetivos classificadores da bondade, virtude e amabilidade aos hispânicos. Na ocasião, ser filho de Deus ocupava uma posição ligeiramente

mais refinada e de maior prestígio do que ser filho do Sol. No entanto, o que importa aqui é perceber que ambos nomes de divindades (Deus e Sol) estavam sustentados em categorias mentais que abrangiam a compreensão de mundo andina e não a ocidental. Se a estratégia de conversão hispânica, como visto a partir do observado por Estenssoro (2003), metamorfoseou o Deus cristão (*su señor*) em divindade local (*apu*) a fim de alcançar mais facilmente os autóctones, os andinos se apropriaram de *tius* (ou *Dius*) e o inseriram dentro da cosmovisão ancestral, realizando um movimento duplo de ressignificação simbólica.

Se na atualidade *tius* é um personagem meio demoníaco, que habita as minas de Potosí - sabendo que *supay* (que também tem a potência de uma *huaca*, como mencionado por Quiroga [1985] ou de *apu*, como observado por Estenssoro [2003]) foi traduzido pelos castelhanos como demônio (a ser visto na sequência) - provavelmente se está diante de um resquício do equívoco controlado da tradução da palavra *Dios*. Na luta pelas almas andinas, em um primeiro momento, os evangelizadores não se furtaram em agregar atributos locais à divindade cristã, tampouco de permitir que os nativos recodificassem o nome do Deus católico. Tudo parecia valer em nome da conversão.

De forma análoga, baseados na Bula Papal de 1537 – a qual havia reconhecido que os nativos eram seres humanos dotados de alma – e na máxima de Cícero (além da filosofia de Aristóteles, de Tomás de Aquino e da Escolástica) - que recomendava identificar na humanidade um mínimo sinal da presença de Deus e de seu intelecto - , na América portuguesa os missionários jesuítas, ainda que tenham considerado os naturais destas terras enquanto seres sem “religião”, “fé” e “Deus”, acabaram por institucionalizar Tupã enquanto divindade análoga ao Deus cristão. Como observou Cristina Pompa:

Não se trata, portanto, de iniciativas autônomas, mas da pedagogia jesuítica clássica: a utilização de elementos da cultura nativa como “linguagem” para veicular conteúdos da fé católica, na mesma linha da utilização do nome de Tupã para indicar Deus, Jeropari ou Anhã para o Demônio e assim por diante. (POMPA, 2001, p. 40)

Percebe-se que, nesse período, seja no Vice-Reino do Peru ou na colônia portuguesa, a ordem era cristianizar traduzindo e ressignificando as práticas ancestrais autóctones. Como poderá ser visto nas páginas que seguem, este caminho foi sinuoso e envolveu grandes desafios para os religiosos católicos nas terras peruanas.

Neste processo de tradução, ênfase a palavra *supay*, que se tornou chave na dinâmica da evangelização andina. Este termo (que será mais uma vez chamado à luz no capítulo 4), presente e originário da cosmovisão andina, foi amplamente utilizado pela doutrina,

ganhando, com Toledo, significado de demônio pelos evangelizadores. Mas os primeiros dicionários e textos do período colonial descreveram *supay* como trasgo, duende, espantalho, fantasma e sombra da pessoa. Sobre esta questão, Estenssoro discorre que:

(...) Como deja entender esta última definición, se trata de apariciones pero no de seres sobrenaturales, sino sólo de “los muertos que están en las sepulturas”<sup>59</sup> que se manifiestan, de manera visible, a sus deudos para informales del buen cumplimiento (o no) de los rituales y otras actividades de las que deben ocuparse para su descanso en la otra vida.(...) (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 104).

Os dicionários, mesmo que carregados dos reflexos da evangelização nos Andes, oferecem indícios sobre as possíveis concepções dos andinos a respeito do termo mencionado. Sendo fantasma, sombra de uma pessoa ou duende, na cosmovisão ancestral nem todos os mortos poderiam transformar-se em *supay*, ou seja, apenas aqueles que os nativos pudessem prestar reverência e, em seu nome, realizar cerimônias de reciprocidade por intermédio de sacerdotes. Normalmente, poderiam transformar-se em *supay* os chefes políticos, os personagens importantes, as pessoas que possuíam status social em vida, etc. Eles eram personagens respeitados em sua comunidade, exercendo poder sobre a vida dos vivos e, por esta razão, costumavam exigir o que quisessem (normalmente se tratava de comida ritual) de seus representantes religiosos. No caso de não serem atendidos, poderiam usar de violência contra o ministro espiritual que o negligenciou. Toda esta rede de significados divergia, e muito, da ideia pregada pela catequese cristã, na qual *supay* era, necessariamente, negativo e demoníaco (Ver. QUISPE-AGNOLI, 2014; ESTENSSORO FUCHS, 2003).

Não se sabe, em período pré-hispânico, da existência de uma dicotomia entre *supay* bom ou *supay* mau. Na interpretação ancestral, o comportamento desta divindade dependia, muito mais, da postura que os vivos tomavam diante do ritual de reciprocidade (obrigação de seu sacerdote) do que de uma postura intrínseca a este personagem. Ainda que a definição de *supay* seja uma temática a qual retornarei no próximo capítulo, esclareço que, dentro da cosmovisão andina, quando os líderes religiosos não ofereciam alimentos rituais a estas *huacas*, elas se zangavam e poderiam apresentar, até mesmo, comportamento violento. No entanto, quando alimentadas regularmente se transformavam em força vital de sua comunidade (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 104). Não existia, assim, bondade ou maldade no *supay*, mas a presença tanto de uma força difícil de controlar e fluida, quanto de uma força controlada, dócil e doadora de *camac*. Foi apenas durante o período colonial e com a

<sup>59</sup> A respeito dessa questão, na nota 258 Álvarez diz que *supay* foi uma pessoa que viveu neste mundo no passado, que nasceu de uma mulher, que morreu como todos morrem e que atualmente a sociedade o tem sepultado em alguma parte. Ver. ESTENSSORO FUCHS, 2003. 104.

catequese cristã, que os *supay* se viram separados entre bons (*allisupay*) e maus (*mana alli supay*).

A respeito desta mesma divindade, na crônica de Juan de Santa Cruz Pachacuti (1613), por exemplo, não é *supay* quem detém a definição do demônio cristão – ser maligno e enganador – e sim *hapiñuño*, espécie de “*cuco*” andino, o qual possuía seios terminados em formato de garfo (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 108). Na descrição da crônica de Guamán Poma encontramos a ideia de duende vinculada ao nome *hapiñuño*. O cronista conta que:

En esta tierra primero vivían serpientes *amaro*, salvajes *sacharuna*, *uchuc ullcu*, tigres *otorongo*, duendes *hapiñuño*, *poma león*, *atoc zorra*, osos *ucumari*, *luicho* y venados. Estos primeros indios *huari huiracocha* los mataron, conquistaron la tierra y señorearon y entraron en este reino de las Indias por mandado de dios. (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 27).

No entanto, ao expressar-se através de seus desenhos, o mesmo *hapiñuño*, que nas letras de Guamán Poma ganha sentido mitológico de duende, revela características vinculadas a imagens demoníacas. O cronista o desenhou dotado de chifres, cauda, asas, espinhas nas costas e grandes seios caídos, uma imagem muito mais próxima à apresentada no texto da crônica de Pachacuti do que a exposta pelo próprio Guamán Poma (2015) em seu relato (Figura 20). Tais evidências informam que ditas obras foram escritas antes do Terceiro Concílio Limense (1583), visto que a partir dessa data institucionalizou-se, definitivamente, o significado de *supay* enquanto diabo andino.

Outro termo andino em debate nesse período foi o de *kay pacha*. Segundo Estenssoro (2003), esta palavra era inexistente na linguagem pré-hispânica. O autor informa que mesmo na época da conquista ela foi usada com muito cuidado, uma vez que a tradução de *kay pacha* como “este mundo” dependia do lugar de fala do narrador (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 112). Já os termos *hanan pacha* e *uku pacha*, teriam mais facilmente se inserido na catequese, por se tratarem de conceitos já existentes na língua nativa, ainda que apresentando modificações. O sentido pré-hispânico de *hanan pacha*, por exemplo, dizia respeito a “todo lo que se encontraba sobre la superficie de la tierra y era visible (es decir también este mundo), incluso el cielo. Su significación restrictiva de ‘mundo celestial’ es consecuencia del contacto con el castellano y la prédica de los evangelizadores” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 113).

Já no que diz respeito à *uku pacha*, no período colonial esta palavra deixou de significar mundo interior (seu significado na cosmovisão) e passou a ser compreendida como



inferno. Estenssoro (2003), em seu vasto trabalho sobre a temática, destacou que uma definição mais próxima, sobre este termo, da existente em tempos pré-hispânicos, pode ser encontrada no dicionário de González Holguín, chamado *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. De acordo com Estenssoro, neste dicionário *uku pacha* tem a ideia de lugares profundos em relação à superfície da terra, como grutas, cavernas, etc., e não especificamente à ideia de inferno (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 113-114). No entanto, analisando o mesmo dicionário em questão, averigüei que a palavra *uku pacha* (*vcupacha*) se encontra traduzida como *El infierno, el lugar hondo* (HOLGUÍN, 2007 [1608], 228). Ainda assim, a palavra *infierno* encontra-se, por sua vez, descrita como *vcupacha çupaypahuacin* (HOLGUÍN, 2007 [1608], 344), que pode ser traduzida como o lugar fundo (ou do interior) onde mora o demônio<sup>60</sup>, ou seja, em ambas as traduções – do quéchua para o castelhano ou do castelhano para o quéchua – as palavras *uku pacha* e inferno parecem, em Holguín, relacionar-se.

A estruturação de uma mentalidade colonial, que agrupasse ambas as sociedades e que encontrasse pontos em comum entre elas, também abrangeu o conceito de imortalidade da alma. Estenssoro (2003) aponta que Cieza León (1555), em sua obra, inferiu que os nativos tinham conhecimento da imortalidade da alma por virtude dos ritos funerários que prestavam aos personagens divinos, das sepulturas e dos cultos realizados para os mortos. No entanto, a ideia de alma imortal andina não estava ancorada nas mesmas concepções da imortalidade da alma cristã. Os nativos - ao fazer a solicitação para que os sacerdotes espanhóis não destruíssem ou tampouco espalhassem os ossos de seus defuntos durante o saqueio de suas tumbas - buscavam garantir mais rapidamente – e com menos dificuldades – que seus ancestrais ressuscitassem.

Esta ressurreição não pode ser compreendida a partir do mesmo sentido cristão (ESTENSSORO FUCHS, 2003). Cieza de León atribuiu a *supay* o poder de ressurreição dos mortos andinos já que, para o cronista, era este personagem quem fazia aparecer, para os nativos, seus antepassados de maneira visível (ESTENSSORO FUCHS, 2003).

---

<sup>60</sup> *Vcupacha* = lugar fundo + *çupay* (*supay*) = demônio + *pa* = que pertence à + *huacin* = casa.

Figura 20 - LA BORACHERA, MACHASCA [emborrachado] El borracho, es sólo un borracho, el bebedor sólo un bebedor, quien vomita, sólo vomita. Lo que le toca es servirte, diablo. Las minas son lo que le toca.] / borrachera /



Mas a aparição dos espíritos, compreendida pela liturgia cristã enquanto aparição dos demônios (*supays*), deve ser, na verdade, concebida na cosmovisão andina sob a crença no retorno dos mortos, como descrito no capítulo 28 do *Manuscrito de Huarochirí*. Esta temática foi abordada por Moisés Lemlij e Luis Millones ao analisarem o referido capítulo, intitulado “Cómo daban de comer a las ánimas en la fiesta de Pariacaca y cómo interpretaban [la fiesta de] Todos [los] Santos en los tiempos antiguos” (TAYLOR, 1987, p. 417). Esta fonte relata que quando um homem morria, fazia parte do universo simbólico andino acreditar que a referida pessoa retornaria em cinco dias ao mundo visível: “Al quinto día, una mujer poniéndose ropa muy fina iba a Yaritime<sup>61</sup> con la intención de conducir [al muerto] desde allí o de volver después de haberlo esperado allí” (TAYLOR, 1987, p. 419). Esta mulher levava

<sup>61</sup> Provavelmente era a pacarina dos colli. Segundo Millones, os estudos arqueológicos indicam que este local era onde, atualmente, se localiza o Pueblo Viejo, onde se asentó el Colli Capac, ou chefe comunal, na data de 1608 aproximadamente, na parte média do rio Chillón, no departamento de Lima. (Ver. LEMLIJ e MILLONES, 2016)

comida e *chicha* e, depois de um longo tempo de espera, sentada na pedra e chorando, era chegada a hora. Neste momento, duas ou três moscas<sup>62</sup> pousavam em cima da roupa (provavelmente do morto) que a mulher havia levado. Assim, entendia que este era o momento de levar esse morto – que agora estava representado por uma pedra pequena que tal mulher, eventualmente, havia pegado no chão - ao *pueblo*. Chegando à casa do defunto, que estava devidamente limpa, todos sentavam à mesa e davam de comer e de beber ao morto (na realidade, davam de comer e beber à alma do defunto). Posteriormente, todos os parentes do defunto também deveriam alimentar-se. Durante a noite, os *ayllus* dançavam e cantavam por cinco vezes, chorando. Finalizado este ritual, pegavam a mesma pedra que a mulher havia recolhido como representação do morto e a jogavam na rua, dizendo “*Ahora vuelve, nosotros todavía no vamos a morir.*” (TAYLOR, 1987, p. 421).

Esta é a maneira como o *Manuscrito* representa a festa aos mortos em tempos pré-hispânicos. A este respeito, Lemlij e Millones informam que:

En realidad, dado que hasta hoy se supone que las personas tienen dos o tres almas, una de ellas, la que reside en el cerebro, muere al mismo tiempo que su cuerpo. Lo que queda es explicar al alma del corazón (o a la que se ubica en el hígado o a las dos), que su cuerpo ya es difunto y que le toca emprender al regreso al apu o cerro patrono de su pueblo, guiado por su perro que lo acompañará en esta última travesía. (LEMLIJ e MILLONES, 2016, Kindle - posição 1406)

Enfatizo que a pedra, simbolizando o corpo do morto, era uma representação comum de defuntos tanto no Huarochirí como em outras sociedades andinas.<sup>63</sup> Ao analisar, por exemplo, a sociedade inca, percebe-se a utilização dos *bultos* (comumente feitos com unhas, cabelos e pertences dos defuntos) como representação dos ancestrais um *ayllu* fundador, comumente chamado de *panaca* (de origem quéchua, dizia respeito à família consanguínea de *ayllus* que possuía hierarquia de incas cusquenhos, ou seja, de “sangue real”).

A respeito da dinâmica funerária andina, Alejandro Herrera Villagra (2016) observou que em alguns *ayllus*, o corpo dos mortos eram conservados nas casas dos parentes, “Parece que la creencia funeraria indicaba que mientras el cuerpo se mantuviese en buen estado el individuo y su memoria no moría” (VILLAGRA, 2016, p. 299). Estes corpos, conhecidos pelos autóctones como *mallquis*, eram uma representação simbólica de poder que possuía qualidades oraculares. O próprio Guamán Poma de Ayala discorreu a seu respeito,

<sup>62</sup> Que na região de Chachapoyas se chama *anana* e representa a alma dos mortos.

<sup>63</sup> A temática da litomorfose pode ser encontrada no capítulo 2 desta tese. No capítulo 4 tratarei sobre a representação de seres defuntos a partir de pedras.

mencionando a festividade de *Aya marçay quilla*, ocorrida no mês de novembro. Segundo o cronista

Es la fiesta de los difuntos. En este mes sacan los difuntos de sus bóvedas (que llaman *pucullo*), les dan de comer y beber, los visten de sus vestidos ricos, les ponen plumas en la cabeza, cantan y danzan con ellos. Los ponen en unas andas y andan con ellos de casa en casa y por las calles y por la plaza y después tornan a meterlos en sus *pucullos* dándoles sus comidas y vajilla, el principal de plata y de oro y el pobre de barro. Y les dan sus carneros y ropa y los entierran con ellos y gastan en esta fiesta mucho. (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 93)

Esse evento ritual, que poderia ser realizado dentro de uma família ou publicamente, contava com a presença de um personagem (*mallqui* ou, como chamaram os evangelizadores, *bultos*) que permitia o vínculo essencial entre vivos e mortos, tal como sua relação com a natureza e a função de oráculo (OSSIO, 2008). A este respeito, Villagra (2016) ainda mencionou que a preservação do *mallqui* possuía um duplo caráter ontológico dentro da simbologia funerária inca. De um lado, o corpo mumificado se mantinha presente no mundo dos vivos, através de sua representação em *bulto*. Por outro lado, o *camac* (energia que pertencia a todos os seres existentes na cosmovisão andina, humano ou não-humano) passava a pertencer ao mundo interior, o mundo dos mortos, dos ancestrais míticos.

Tais *mallquis* ou *bultos* passaram a ser perseguidos pelos espanhóis quando descobriram sua função e importância para as *panacas* reais. Na ausência destes objetos, o defunto também poderia ser representado por uma pedra, da mesma maneira que se encontra relatado no capítulo 28 do *Manuscrito*. Tanto o *bulto* quanto qualquer representação do morto, recebia o mesmo tratamento oferecido ao personagem original.

Assim sendo, a ressurreição de um indivíduo, na sociedade andina, encerra outras agendas que não as existentes na sociedade hispânica. Estenssoro (2003) chama atenção para o fato de que, diante do exposto no *Manuscrito quéchua*, no mundo nativo:

(...) cuando se menciona al muerto, incluso en el mito legendario, lo que vuelve, lo que se aparece a los hombres no es designado *supay* sino *ánima* como, desde entonces y hasta hoy, sigue ocurriendo en todos los cuentos de penas, aparecidos y condenados en el Perú que suelen manifestarse bajo formas sensibles a los vivientes. (...) (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 135).

Desse modo, como mencionado anteriormente, no universo simbólico nativo, *supay* não deve ser traduzido como demônio, diabo ou qualquer outra ideia diabólica. Tampouco, o retorno de um morto andino, ao quinto dia, significava a materialização de uma energia advinda de um personagem do inferno (para a liturgia católica, uma energia de *supay*). Na

realidade, era a ânima do morto que se fazia presente, o qual, já pertencente à *uku pacha*, era recebido entre os mortais com ritos de reciprocidade.

Estenssoro (2003) considera que o cronista Guamán Poma, ao inserir a religiosidade andina no contexto cristão, deslocou os antepassados andinos ao inferno, da mesma maneira que realizavam os catecismos contemporâneos. A respeito dos nativos *Auca pacha runa*, Guamán Poma de Ayala afirmou que estes sabiam da existência do inferno (*ucu pacha supaypa uacin*, isto é, mesma definição encontrada em Holguín) e, por isso, choravam aos mortos (da mesma maneira que disposto no *Manuscrito quéchua*). Os vivos alimentavam e ofereciam bens materiais aos defuntos, não para garantir uma vida de facilidades no outro plano, mas para compensar seu sofrimento (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 135).

Em seu estudo, Rocío Quispe-Agnoli (2014, p. 53) percebeu a existência de um silêncio no que tange a palavra *supay* na *Nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma. A autora informa que *camac*, *huaca*, *samay* e *supay* foram palavras andinas colonizadas pelo discurso eclesiástico e que acabaram se traduzindo em alguma espécie de manifestação demoníaca. Especificamente a respeito da palavra *supay*, a autora aponta que ela está ausente do texto de de Guamán Poma, encontrando-se presente apenas no desenho de número 281 do manuscrito. Na ocasião, *supay* aparece escrito em uma frase, localizada no corpo da raposa, traduzida como “a raposa leva um mau presságio (*supay*) no focinho”. Neste sentido, *supay* pode ser entendido enquanto algo sobrenatural, um fantasma ou uma sombra, pertencente ao mundo subterrâneo (*uku pacha*) que anuncia a morte a um feiticeiro.

Quando o indivíduo morria no mundo andino, isto é, quando perdia sua vida terrena, transformava-se em sombra ou fantasma. Os rituais que se preparavam logo após sua morte, ocorriam no intuito de que sua alma realizasse a viagem ao *uku pacha* de maneira que não se convertesse em espírito maligno. Este era o sentido que os nativos compreendiam *supay*, quer dizer, enquanto sombra, fantasma ou espectro que poderia reunir elementos bons ou não bons.

A chegada incaica, para Guamán Poma, foi também a chegada da idolatria. Ao relatar a história sobre o primeiro Inca, o cronista menciona *Manco Capac* enquanto usurpador do governo andino, pois não era filho do Sol e da Lua como se imaginava, e sim filho de *Mama Huaco* e do Diabo. Esta mulher, segundo Guamán Poma, foi a primeira feiticeira dos Andes e aquela que havia levado a idolatria a este povo. A partir daí toda a descendência incaica era ilegítima e deveria ser combatida. Se Toledo buscou, como será visto a seguir, associar os Incas à ideia de tirania, nas *Ordenanzas* (1569-1582) eles já se encontravam definidos enquanto seres incapazes de se autogovernar, o que justificou a presença tanto do clero católico, quanto da burocracia de Estado no Vice-Reino. O cronista, conhecedor deste

documento, silenciou o termo andino *supay* em seu texto e, quando empregou a palavra demônio, atribuiu a este personagem as mesmas características do demônio europeu, não o traduzindo enquanto *supay* andino (QUISPE-AGNOLI, 2014, 59).

A sofisticada ressignificação do passado incaico com elementos que aludem a uma prévia do cristianismo,<sup>64</sup> especialmente no que diz respeito aos rituais cerimoniais, parece ter escapado da compreensão de, pelo menos, parte da elite incaica. Esta chegou a acreditar que os espanhóis tinham “adotado” as cerimônias andinas na catequese, pois não se atentaram ao fato de que seus rituais se encontravam levemente modificados em relação ao original, de modo que, ao serem realizados pelos autóctones, já não possuíam o significado ancestral (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 147-155). Nesse período, para o séquito evangelizador:

(...) es indispensable conservar el ceremonial para convertir en fiesta y alabanza a Dios lo que se practicaba hasta entonces en honor del diablo para pedir ayuda en tiempos de necesidad, durante la siembra y a la espera de lluvias, explicando a los indios que deben a Dios su grano y su pan.

Esta orientación del ceremonial es clave para entender que la primera evangelización no buscaba, a priori, introducir nuevas necesidades sino cristianizar un territorio simbólico preexistente sin modificarlo. El enfrentamiento se da, adrede, en el terreno de los ídolos del que Dios debe tomar posesión, apropiarse de sus rituales hasta desplazarlos porque habrá sumido sus funciones con mayor eficiencia. (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 170).

As cerimônias pré-hispânicas, neste momento, não foram completamente proibidas pelas autoridades religiosas presentes no Vice-Reino, já que o objetivo era cristianizá-las, assim como seus protagonistas, isto é, não havia ainda a intenção de extirpar a religiosidade andina de maneira sistematizada como ocorreu no período subsequente. As danças pagãs, por exemplo, ganharam traços cristãos e habitaram o espaço físico da Igreja, consolidando o monopólio religioso dos doutrinadores. Por outro lado, nesse mesmo período, ocultar os ídolos atrás dos altares ou debaixo das vestes dos santos na procissão foi uma prática comumente executada pelos nativos. Ao não encontrarem espaços fora do contexto cristão onde pudessem desfrutar de seus ritos antigos, seguiram na mão-dupla da ressignificação e também inseriram suas práticas na ritualidade hispânica.

Na dinâmica catequética, destaco que os critérios defendidos pela Igreja para admitir a população nativa no cristianismo se resumiu: 1) no reconhecimento, por parte dos autóctones, de Deus enquanto criador de todas as coisas; 2) na conduta cotidiana nativa baseada na lei cristã, com culto e amor dedicado a este Deus. Estas medidas, muito mais flexíveis do que as

---

<sup>64</sup> Esta ideia esteve presente nos relatos de Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti, etc.

exigidas dos demais sujeitos coloniais que desejavam converter-se ao cristianismo, refletem a adequação dos preceitos religiosos cristãos realizados pelos dogmatizadores em terras americanas. Em outros termos, os evangelizadores adequaram a prédica religiosa à estrutura mental pré-hispânica a fim de agregar ao cristianismo o maior número possível de convertidos. De acordo com Taylor (1987), Deus poderia ter sido, para os autóctones, um personagem com os mesmos atributos de uma *huaca*, um *apu* ou um *supay*, pois na cosmovisão nativa os seres humanos se entendiam enquanto filhos de alguma divindade (*huaca*) reconhecida como pai ou mãe de um determinado grupo local. Dessa maneira, estavam acostumados a render culto à divindade fundadora de seu *ayllu*. Os *ayllus*, eram grupos de descendência que adoravam um ancestral fundador. Este, por sua vez, era entendido como o doador da base de recursos comunais (normalmente a terra), além de um ponto de referência genealógica para calcular a classificação dentro do grupo (GOSE, 2016, p. 11). Não lhes era estranho, desse modo, cultuarem o Deus (*apu*) cristão, como já mencionado. O que parece ter sido caro, para a população nativa, foi o fato de ter sido obrigada a abandonar sua idolatria em nome de uma religião monoteísta. Este foi um dos principais imbrólios ocorridos na conquista das almas andinas durante a catequese no Vice-Reino do Peru.

Ainda no intuito de compreender o significado andino de seus símbolos e práticas, destaco a Introdução ao *Manuscrito quéchua*, na qual Taylor (1987) observou que a palavra *camasca* significava “‘hombres animados [por los huacas]’”(TAYLOR, 1987, p. 22), demonstrando o papel animador das *huacas*. Também era sua função proteger a comunidade que lhe rendia oferenda através do ritual de reciprocidade realizado pelo sacerdote. Portanto, pode-se afirmar que, nesse primeiro momento, a evangelização cristã buscou nas bases do sistema simbólico religioso andino, analogias que pudessem levar os autóctones ao culto do Deus cristão, orientando os evangelizadores a apoiarem-se nas categorias que regiam o mundo pré-hispânico.

Também foi estratégia catequética do I Concílio organizar a mentalidade andina de modo a convencê-los que o poder espiritual dos seus ancestrais, na realidade, era emanado das alianças firmadas com o Diabo. Dessa maneira, era condição *sine qua non* que *huacas* e ídolos fossem descobertos e queimados, de modo que a população local se desvencilhasse destes agentes demoníacos. No discurso dos clérigos, os ídolos queimaram sem que jamais deixassem de queimar, passando sede, fome, enfermidade e dor por toda eternidade (Ver. DUVIOLS, 2003). Era claro o recado para aqueles que insistissem em manter as cerimônias ancestrais.

A Igreja católica, ainda que verbalizasse acerca da inexistência do poder dos seres ancestrais, não se furtou em eliminar os ídolos encontrados nos *pueblos* nativos chegando, em última instância, a declarar guerra às tradições andinas (SPALDING, 1984, p. 245) É certo que a idolatria era uma preocupação dos evangelizadores e a preocupação na unidade da fé levou os modernos clérigos renascentistas à luta constante contra as magias satânicas do Símio de Deus. Vale lembrar que a Patrística condenou a feitiçaria por ser falsa e não por não ter eficácia, como observado por Cristina Pompa (2001, p. 40), o que torna inteligível a preocupação dos doutrinadores em eliminar os símbolos religiosos nativos, tal como de suas próprias divindades.

Na insistente prédica de demonstração do poder do livre-arbítrio para os nativos - que deveriam escolher entre habitarem o céu (caso aceitassem a doutrina cristã) ou o inferno (caso continuassem a cultuar suas divindades locais) no pós-morte - destaco a detalhada pintura de Luís de Riaño, presente na igreja de Andahuaylillas, chamada *Camino del Cielo y Camino del Infierno* (Figura 21). Se em tempos pré-hispânicos, o *hanan pacha* (que era tudo que estava sobre a superfície da terra e era visível, inclusive o céu) e o *uku pacha* (mundo ancestral ou mundo interior) formavam os universos que compunham a dinâmica da retroalimentação energética da cosmovisão nativa; a partir da chegada da moralidade cristã, o céu (que foi traduzido, exclusivamente, como *hanan pacha*, ou seja, mundo de acima) e o inferno (traduzido como *uku pacha*) se transformaram em destinos excludentes, alcançados pela alma na eternidade, mas escolhidos durante a vida terrena (*kay pacha*). Percebe-se, dessa maneira, uma total desconstrução da simbologia cosmológica andina, assim como a ressignificação dos sentidos que compreendem esta cosmologia.



Figura 21 - *Camino del Cielo y Camino del Infierno*. Pintura de Luís de Riaño, Igreja de Andahuaylillas



Não se pode deixar de frisar o papel de grandes intermediários culturais que os andinos letrados significaram para a sociedade colonial, uma vez que foram excelentes estrategistas sociais e técnicos da tradução. Através da ressignificação dos símbolos e ritos nativos frente a catequese, as crônicas produzidas por estes nativos (ainda que não se fale em uma vasta produção) formularam uma reconstrução do passado autóctone. A importância de Guamán Poma de Ayala neste movimento é inegável, uma vez que seus escritos imbricaram, ao longo de todo o texto, elementos das culturas presentes na dinâmica colonial. Como grande conhecedor da língua castelhana, do latim e das línguas nativas, Poma de Ayala foi um exímio mestre da aproximação (ou tradução) entre as simbologias. Como já observado, ao relatar sobre *Manco Capac*, estabeleceu uma estreita relação entre a cultura nativa e a católica, atribuindo características satânicas a esse Inca e à sua mãe e irmã, *Mama Huaco* (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 42 e 43). Por sua vez, ao tratar das idades do mundo, produziu uma mescla entre as eras nativa e católica, afirmando que durante a quinta idade do mundo, “(...) nació el salvador, nuestro señor Jesucristo. En este reino de las Indias, el 1er inca Manco cápac reinó y comenzó gobernar solo la ciudad del Cuzco” (GUAMÁN POMA DE AYALA,

2015, p. 21). Em outra passagem, em alusão a uma primeira idade nativa, Poma de Ayala apontou um primeiro contato que os autóctones teriam tido com a Fé cristã e discorre:

Esta gente *huari huiracocharuna* perdieron la fe y esperanza de dios. La letra y mandamiento de todo perdieron y ellos se perdieron también, aunque tuvieron una sombrilla de conocimiento del creador de los hombres, del mundo y del cielo y así adoraron y llamaron a dios *runacamac huiracocha*. (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 27)

Nota-se, desta maneira, que, em Guamán Poma, a sociedade colonial era uma rede de simbologias e um emaranhado de significados que tinha na unidade católica o ápice do processo histórico. Em sua crônica, a religião pré-incaica, e até mesmo a incaica, foi descrita com traços que aludem à presença demoníaca em terras andinas, o que corroborava, em última instância, a tese ocidental do demônio ter habitado a América anteriormente à chegada cristã. Este discurso de Poma de Ayala também justificava o espírito de cruzada da conquista, que possuía o objetivo de combater infiéis e, ao mesmo tempo, dotado de um ânimo missionário, último de levar o cristianismo para o continente americano e salvar a alma destes sujeitos que, no olhar da primeira modernidade, viviam sob práticas idolátricas.

Inca Garcilaso de la Vega (2005) é outro cronista que, embora mestiço, discorreu sobre o passado indígena incorporando signos ocidentais na dinâmica autóctone. Como observou Eliane Garcindo de Sá (2000):

A origem inca do autor e a apropriação de conhecimentos e códigos europeus permitem, por um esforço de explicar o universo americano historicizando-o nos modelos oferecidos pela produção historiográfica europeia e por outro lado avançar na exposição e na dimensão do diverso – o universo andino/indiano, como objeto inteligível aos olhos europeus (GARCINDO DE SÁ, 2000, p. 35).

Em sua crônica, Garcilaso descreveu uma interessante comparação entre Roma e Cusco:

Porque el Cozco, en su Imperio, fue otra Roma en el suyo. Y así se puede cotejar la una con la otra porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron. La primera y principal, en haber sido fundadas por sus primeros reyes. La segunda, en las muchas y diversas naciones que conquistaron y sujetaron a su imperio. La tercera, en las leyes tántas y tan buenas y boníssimas que ordenaron para el gobierno de sus repúblicas. La cuarta, en los varones tántos y tan excelentes que engendraron y con su buena doctrina urbana y militar criaron – en los quales Roma hizo ventaja al Cozco. (...) por haber sido más venturosa en haber alcanzado letras y eternizado con ellas a sus hijos. (GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 432-433)

Tendo sido a magnitude do Império romano incontestável e irrefutável para Garcilaso e para a mentalidade ocidental, a comparação deste com Cusco transferia a esta todo o aporte conceitual do que foi a Roma antiga atribuindo, à cidade cusquenha, características inteligíveis a toda rede de letrados hispânicos.

Garcilaso discorre ainda sobre a superioridade religiosa entre incas e pré-incas. O autor compara as atividades exercidas em ambas etapas da civilização peruana, mas desqualifica a religiosidade pré-inca por considerá-la inferior à do período incaico. Em sua obra, o cronista revela trechos que dizem respeito aos relatos que seu tio materno teria lhe revelado, quando jovem, a respeito da religiosidade andina pré-hispânica:

“Sobrino: yo te las diré de muy buena gana. A ti te conviene oílas y guardarlas en el corazón.” (Es frasis de ellos, por decir “en la memoria”.) “Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñaes. Y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir. Vivían de dos en dos y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra. Comían, como bestias, yerbas del campo y raíces de árboles y la fruta inculta que ellos daban de suyo, y carne humana. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas de árboles y pieles de animales, otros andaban en cueros. En suma, vivían como venados y salvajinas. Y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas (...). (GARCILASO DE LA VEGA, Inca., 2005. p. 41)

E na sequência continua:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales, como te he dicho, se apiadó, y hubo lástima dellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar dellos y de los frutos de la tierra, como hombres racionales, y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está a ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestras que donde aquella barra se les hundiese, con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quedaría el Sol Nuestro Padre que parasen y hiciesen su asiento y corte. (GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 2005. p. 41)

Na perspectiva de Garcilaso, graças aos ensinamentos religiosos, morais e sociais transmitidos pelos incas, a população que habitava o território do atual Peru pôde iniciar um processo de civilização, uma vez que saíram da barbárie e passaram a estabelecer-se como seguidores da doutrina incaica, na qual a crença em um deus único era o elemento mais destacável. O culto às *huacas* locais, neste sentido, fazia parte de um período no qual os

nativos ainda não tinham sido ensinados ao monoteísmo incaico, este sim, garantidor do futuro estabelecimento da unidade da fé católica nos Andes.

Pelas razões aqui aludidas, o novo sentido dado pelos andinos à religião europeia católica não pode ser encarada enquanto duplicidade religiosa – ainda que esta tenha sido a justificativa que desencadeou a perseguição e condenação dos naturais à idolatria – pois também é certo que as práticas evangelizadoras cristãs estiveram baseadas na duplicidade de catecismos. Se as igrejas católicas estavam repletas de ídolos nativos, se as antigas cerimônias ancestrais continuavam sendo executadas em plena época colonial e com o aval dos doutrinadores, era porque a estrutura do catecismo empregado na primeira evangelização incentivou esta “duplicidade”, especialmente ao cristianizarem a cultura ancestral andina. No entanto, o maior problema parecia estar no limite de traduções aceitáveis pelas autoridades religiosas a respeito de suas práticas. Se o universo simbólico nativo esteve à mercê de quantas e quaisquer ressignificações os evangelizadores desejassem realizar, a cosmovisão nativa não contou com a mesma liberdade. Existia um limite invisível (nunca anunciado) de adaptações que os autóctones podiam realizar sobre a religião cristã. A indefinição do que era permitido e do que era rechaçado pelos doutrinadores transformou-se em uma arma empunhada pelas autoridades coloniais. Se o sistema tornava-se desfavorável para a permanência da Igreja no Vice-Reino, as regras do jogo cristão (fluidas e não ditas) eram redefinidas, sem anúncio prévio aos envolvidos. Dessa maneira, durante todo período colonial, os naturais estiveram aquém das expectativas cristãs de conversão e nos discursos religiosos, eles nunca alcançaram plenamente o cristianismo e nunca foram reconhecidos enquanto completamente convertidos à doutrina. Foi um inteligente, ainda que arriscado, jogo de xadrez, no qual os evangelizadores davam a cartada final.

### 3.1.2 - O governo de Toledo e as novas diretrizes para a extirpação (1569-1581)

Ao passo que a catequese intensificou sua agressividade frente à religiosidade andina, as consequências de seus atos reverberaram em profundas modificações no comportamento das forças organizadoras da cosmovisão. Como foi visto, ao condenarem os antepassados ancestrais ao inferno, ao sancionarem os autóctones às trevas e ao realizarem a queima material dos símbolos da idolatria andina, uma hostilidade assolou a colônia, o que possivelmente transformou os *supays* em seres insatisfeitos e violentos (conhecidos, pelos

doutrinadores, como *mana alli supay*). Com o agravante da ausência de um corpo no qual pudessem manifestar seu estado de ira, já que os *mallquis* (ou múmia ancestral) foram queimados pelos evangelizadores, essas divindades se rebelaram contra o poder eclesiástico colonial. É nesse contexto que surgiu o movimento milenarista do *Taki Onqoy* (1560/1565), isto é, como uma reação às atitudes eclesiásticas locais. Segundo as crenças difundidas pelos predicadores indígenas, as *huacas* andavam secas e mortas de fome porque os nativos já não podiam sacrificar em seu nome (ESTENSSORO FUCHS, 2003. 128).

O movimento teve seu epicentro na província de Huamanga (atual Ayacucho), ao sul do Peru, e espalhou-se pelas províncias de Lucanas, Andamarca, Soras, Aimaraes, Andahuaylas, Arequipa e Cusco. Foi Cristóbal de Albornóz (eclesiástico da diocese de Cusco, visitador de Arequipa em 1568) quem descobriu esta manifestação nativa (a qual segundo Wachtel [1971, p. 284] já se fazia presente em 1564), através de uma visita realizada na região mencionada de Huamanga, por ordem do Vice-Rei Francisco de Toledo. Nessa ocasião, Albornóz teve como intérprete Guamán Poma de Ayala, responsável por lhe ajudar a extirpar a idolatria andina.

A obra de Cristóbal de Albornóz, *Instrucción para descubrir todas las huacas del Piru con sus camayos y haciendas*, foi publicada em 1984, por Pierre Duviols. Nessa obra, percebe-se o esforço e a dedicação de Albornóz em discorrer a respeito das principais *huacas* (elencadas a partir de seus nomes: *Bezoar*, *Acapana*, *Yllapa*, *Apachita*, etc.) por ele encontradas durante suas visitas na zona centro-sul do território do atual Peru. No ano de 1568, em visita a Arequipa, foi solicitado, pelo licenciado Castro, uma visita deste eclesiástico na cidade de Huamanga, já que nessa localidade, segundo o Castro, os naturais estavam praticando apostasia, reverenciando *huacas* e ídolos locais. Albornóz permaneceu nesta cidade entre 1569 e 1570 (e parte de 1571), onde descobriu o importante movimento milenarista do *Taki Onqoy* (DUVIOLS, 2003, p. 215).

Durante sua diligência, o clérigo instruiu os curas locais a buscarem os curacas de cada *pueblo* e que, destes chefes, retirassem informações sobre os *ayllus* a eles submetidos, assim como as *huacas* reverenciadas em cada localidade. Segundo Duviols (2003, p. 217), no objetivo dos nativos testemunharem presencialmente a perda de poder de seus deuses, Albornóz copiou os autos de fé da Inquisição e, ainda que não tenha queimado idólatras no Vice-Reino do Peru, ateou fogo nos ídolos por eles reverenciados, assim como nas relíquias a eles pertencentes, o que certamente desencadeou um imenso trauma experimentado pelos habitantes locais.

Segundo estudiosos sobre o tema,<sup>65</sup> o *Taki Onqoy* foi um movimento de fúria das *huacas* nativas. Se durante o processo da chegada castelhana e de estabelecimento da religião católica nos Andes, o Deus cristão dos europeus foi compreendido enquanto vencedor frente às divindades locais – chegando a ser visto, pelos nativos, como mais poderoso do que estas – posteriormente acredita-se que estas *huacas* teriam se aglutinado ao redor de santuários de grande importância a fim de organizar uma revanche. Segundo Ossio (2008, p. 207), os santuários que fizeram parte deste movimento foram “Pachacamac, ubicado en Chinchaysuyu, que podría ser identificado como una mitad hanan o alta; y Titicaca, en Collasuyu, equivalente a una urin o baja”.

Durante este processo, os sacerdotes nativos tiveram seus corpos tomados pelos seres ancestrais e se transformaram em veículos de comunicação entre os dois mundos. Sufocadas pela fome, por virtude da proibição dos cultos a elas dedicadas, as *huacas*, além de famintas, estavam revoltadas contra a ordem colonial. Sua exigência era que os nativos retornassem à prática da reciprocidade ancestral, alimentando suas divindades e rejeitando a fé católica, as roupas europeias, a Igreja e os nomes cristãos. Caso contrário seus sacerdotes seriam castigados e punidos (SPALDING, 1984, p. 245-247). A ira das *huacas* foi desencadeada quando o equilíbrio entre os níveis de *pacha* já não estava sendo alcançado. Ossio (2008, p. 237) destacou que os nativos “(...) decían que porque ya no se les hacía sacrificios a las huacas estas estaban hambrientas y molestas y, si los indígenas no retornaban a adorarlas, ellas matarían a los negligentes (...)”. A respeito da fome das *huacas*, Mario Polia (1996, p. 222. nota 27) comenta que, dentro de uma relação de reciprocidade, o dom<sup>66</sup> por parte de quem oferece o sacrifício e a oferenda, supõem um intercâmbio por parte da *huaca*, materializado em forma de saúde, prosperidade, chuvas, etc. Se o mundo andino estava ao revés a partir da chegada hispânica (tal como dito por Poma de Ayala), a cosmovisão se encontrava em risco. O *Taki Onqoy* acabou por demonstrar o lado hostil das *huacas*, as quais, contrariadas, maltrataram aqueles e aquelas responsáveis por alimentá-las.<sup>67</sup> Enquanto movimento que ameaçou a presença hispânica no Vice-Reino do Peru, sua extinção foi autorizada pela Coroa e, já na década de 1570 encontrou seu fim (SPALDING, 1984, p. 248).

A respeito desse movimento, Liliana Regalado (1997, p. 114) observou a suspeita de uma relação entre o *Taki Onqoy* e o Inca rebelde Titu Cusi Yupanqui (penúltimo Inca de

<sup>65</sup> OSSIO, 2008; MILLONES, 1964; SPALDING, 1984 e VAINFAS, 1992.

<sup>66</sup> O dom, ou a dádiva, para Marcel Mauss é elemento presente em todas as relações estabelecidas na nossa vida social, isto é, compreende-se que o ser humano vive entre seus pares através da troca simbólica de dar, receber e retribuir, em um movimento cíclico de dons. (Ver MAUSS, 1950).

<sup>67</sup> A relação entre sacerdote espiritual e seres ancestrais será mais amplamente discutida no próximo capítulo, ao analisar o processo da nativa Juana Ycha e sua *huaca* Apoparato.

Vilcabamba<sup>68</sup>). Alguns anos antes, no entanto, Nathan Wachtel (1971) já mencionava esta mesma associação. Para o autor, o *Taki Onqoy* foi a permanência das crises vividas pelas sociedades nativas desde a chegada dos castelhanos, assim como a perspectiva de libertação do jugo ocidental, objetivos esses que, por sua vez, não se encerraram com a derrota de Atahualpa. Cristóbal de Molina (1989, p. 129-134), acreditava que a origem da heresia que acometia os participantes do *Taki Onqoy* estava nos feiticeiros de Vilcabamba. Já em sua *Instrucción*, Cristóbal de Albornóz (1989, p. 192-198) observou que esse teria sido um movimento fomentado por Titu Cusi, a fim de que os nativos pudessem reconquistar o domínio da região andina. Dessa forma, tanto as sublevações indígenas ocorridas na região de Jauja em 1565, quanto o motim de Vilcabamba foram vistos como uma confirmação da crise que acometia os autóctones e que culminaria, fatalmente, no *Taki Onqoy* (WACHTEL, 1971, p. 283). Não pretendo, no entanto, resumir este movimento apenas a uma revolta política (ainda que seu resultado encaminhe-se nessa direção), pois ele esteve, certamente, ancorado nas crenças ancestrais, as quais se mantiveram vivas durante o percurso do mundo colonial, conferindo ao *Taki Onqoy* características autônomas em relação aos movimentos supracitados.

E esse respeito, Nathan Wachtel observou que:

Los predicadores de la “secta” anuncian el fin de la dominación española; el movimiento se define como despertar de la religión tradicional en guerra con el cristianismo [grifo meu]. Su doctrina confronta las culturas india y española para exaltar a la primera. De hecho, sabemos que el Dios de los cristianos encuentra un lugar en la nueva representación del mundo impuesta con la llegada de los hombres blancos (...). (WACHTEL, 1971, p. 285)

Vale apontar que Molina mencionou a existência, entre os nativos, de uma crença na qual enquanto o Deus cristão teria sido o responsável pela criação dos espanhóis, de Castela, dos animais, etc.; as *huacas* teriam dado vida aos andinos, ao altiplano, etc.<sup>69</sup> Essa percepção está de acordo com o estudado por Estenssoro (2003), quem percebeu que desde 1560 uma variedade de documentos discorreu a respeito de nativos que acreditaram na existência de duas humanidades distintas: uma a qual eles pertenciam e a outra a qual pertenciam os

<sup>68</sup> Cidade que abrigou os últimos governantes incas (Manco Inca, Túpac Sayri, Titu Cusi e Tupac Amaru I). Lá os nativos mantiveram uma organização governamental, paralela ao Vice-Reino espanhol, entre os anos 1537 até 1572, quando morre Tupac Amaru I, pelas mãos dos conquistadores, em Cusco.

<sup>69</sup> “En esta apostación creyeron que Dios Nuestro Señor, avía hecho a los Españoles y a Castilla y a los animales y mantenimientos de Castilla; enpero que las guacas avían hecho a los indios ya a esta tierra y a los mantenimientos que de antes tenían los indios, y así quitaban a Nuestro Señor su omnipotencia.” MOLINA, 1989, p. 130.

espanhóis. Esse entendimento de mundo conferiu aos autóctones a legitimidade da manutenção de seus ritos ancestrais.<sup>70</sup>

Outra característica do *Taki Onqoy* que merece atenção diz respeito ao fato dele ter sido uma revolta integrante dos cataclismos pertencentes às transformações cíclicas do tempo. Wachtel (1971) relata que:

El *Taqui Onqo* anuncia, pues, un acontecimiento cósmico, un dilúvio, el del mundo. En términos mas precisos, se trata de una revolución basada sobre la idea cíclica del tiempo. (...) Recordemos que para los antiguos peruanos el Imperio inca estaba precedido por cuatro soles y cuatro humanidades; cada una de estas edades duró mil años, y el fin de cada uno estuvo marcado por inmensas catástrofes. (WACHTEL, 1971, 285-286)

Segundo Molina, o movimento data de 1565, isto é, exatamente mil anos após a fundação do Império Inca (o qual, de acordo com Sarmiento de Gamboa, ocorreu no ano de 565 da era cristã). Dessa forma, para Wachtel (1971, p. 286), “(...) la catastrophe provocada por la conquista española ¿no anuncia el reino de un nuevo sol y el nacimiento de una nueva humanidad? No es casual que precisamente en 1565 prepare Titu Cusi una sublevación general de los indios”. Compreendida pelas autoridades religiosas hispánicas enquanto uma sublevação que ameaçava a permanência cristã no Vice-Reino, tal como perturbava a unidade da Fé na colônia castelhana, o *Taki Onqoy* foi duramente combatido pois uma intimidação contra a Igreja cristã não poderia ficar sem resposta.

A fluida prática catequética da primeira evangelização - que tomou emprestado termos da religiosidade nativa, baixou o nível dos elementos necessários para a admissão dos nativos ao cristianismo e apostou na atitude de lhes “revelar” a existência de um passado católico em seu mundo ancestral - foi duramente reprimida a partir do governo do Vice-Rei Francisco de Toledo. A partir deste vice-reinado, foi forjada uma brusca mudança de paradigmas na colônia, na qual “Todo lo indígena se vuelve oficialmente sospechoso” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 183). A chegada de Toledo na administração colonial em 30 de novembro de 1569 significou também a chegada e a disseminação de perspectivas sociais que, em último caso, estruturaram o estado colonial idealizado por Felipe II. Ainda que as transformações propostas pelo Vice-Rei só tenham se concretizado após sua saída do governo, decerto tratou-se de um personagem estratégico e responsável tanto por reorganizar, quanto por solidificar as bases da evangelização católica, dando origem ao sistemático método de repressão nativa.

---

<sup>70</sup> A cosmovisão ameríndia, pautada na compreensão da existência de um mundo composto por elementos humanos e não humanos, será desenvolvida no próximo capítulo.



Não é de se espantar que Francisco de Toledo tenha sido o Vice-Rei responsável pelo cerco final aos Incas rebeldes de Vilcabamba, os quais, de acordo com o já mencionado, eram suspeitos de estarem envolvidos com o movimento milenarista do *Taki Onqoy*. Para os súditos da coroa castelhana, erradicar os revoltosos de Vilcabamba era também garantir a submissão religiosa dos nativos à Fé católica, uma vez que tais movimentos possuíam, além do caráter político, um viés religioso ancestral, significando uma tentativa ao estado de forças anterior à chegada ocidental.

A fim de pôr um ponto final nas práticas ancestrais praticadas entre os nativos, no governo de Toledo foi inaugurado um eficaz mecanismo de controle social e de aniquilação das crenças autóctones, as quais passaram a estar sob tutela da administração colonial. Essas transformações foram consolidadas graças às modificações jurídicas no que diz respeito ao controle dos locais. Em troca do benefício da conversão de suas almas (operada pelos evangelizadores), os nativos passaram a ter que pagar tributo aos colonos, além de terem sido persuadidos a se incorporarem dentro da lógica colonial. No entanto, esta inserção foi restrita, estando aos autóctones negados os acessos a cargos administrativos, ocupados por espanhóis e *criollos*.

Foi Toledo quem, utilizando-se do sistema de *corregimiento de índios* (que já havia sido criado em 1565), transformou a população nativa em um bloco jurídico monolítico denominado “índios”, fato que conferiu a todos os autóctones uma administração única, apagando a diversidade cultural, étnica e social que possuíam. Além disso, a categoria “índios” passou a ocupar uma posição diametralmente oposta à de “espanhóis”. Ambas estavam formuladas a partir da política de pureza de sangue que – ainda que não tenha sido rigidamente cumprida pelos sujeitos partícipes da sociedade colonial – teve como objetivo central evitar que a população local se diluísse dentre os demais sujeitos sociais e se libertasse das obrigações que lhes havia sido juridicamente impostas (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 140-141). No entanto, essas medidas, ainda que legalmente tenham dado origem a duas sociedades excludentes entre si (de espanhóis e de índios), também se expandiram para o campo religioso, ao criar uma eterna incompatibilidade entre religiosidade autóctone e religião cristã. Estenssoro Funchs observa que:

Si leemos ingenuamente los textos eclesiásticos de los siglos XVI y XVII, podemos terminar creyendo que los indígenas en los Andes nunca se convirtieron al catolicismo. Es más, podríamos tener la convicción que fueron totalmente impermeables a él o, en el mejor de los casos, que adoptaron tan sólo un leve barniz cristiano para disimular mejor y poder continuar así la clandestinidad, la práctica de su antigua idolatría. (...) (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 414)

Em termos ocidentais, a fim de garantir a permanência da Igreja no Vice-Reino, Toledo intensificou o discurso da resistência andina e do fracasso do projeto catequético da primeira evangelização, pois, ainda que esta percepção evidenciasse o insucesso da primeira catequese (o que gerou, sem dúvidas, um problema para as ordens religiosas envolvidas), assegurava a manutenção da atividade evangelizadora no mundo colonial (ESTENSSORO FUCHS, 2003, 141). Antes incentivado, o movimento de fusão-assimilação, fruto da participação dos locais dentro da lógica colonial, passou a ser visto enquanto um evento associado à idolatria e ao demônio. Permití-lo, significava dar margem à aceitação de certa autonomia religiosa nativa, uma porta que não poderia ser aberta e jamais tolerada. É neste panorama que o batismo se transformou na única via legal de aceitação, sempre parcial, do nativo ao catolicismo (ESTENSSORO FUCHS, 2003, 144). Se ser “índio” significava ser “não-cristão”, admiti-los enquanto convertidos era o mesmo que reconhecê-los enquanto “não-índios”, o que, em última instância, desestruturaria as bases de toda legalidade administrativa colonial.

No entanto, essa dicotomia existiu muito mais no campo das leis do que na prática colonial. Etnograficamente falando, a população nativa também foi protagonista na sociedade toledana e nunca deixou de ser nos períodos posteriores. Se em maior ou menor grau tomaram para si as práticas e hábitos cristãos, isso não significou que agiram com passividade. Tampouco podem ser definidos enquanto resistentes a tudo o que era estrangeiro. Quando, em seu trabalho, Estenssoro (2003) analisou o pedido de reconhecimento da santidade do nativo Nicolás de Ayllón, observou que a população local esbarrou, justamente, nos variados graus de cristianismo disponíveis para eles, assim como no enquadramento jurídico de “índios” enquanto não-cristãos. Com a morte de Nicolás (1677) e com o posterior desejo da sua canonização por diversos agentes coloniais – representado por seculares, dominicanos, jesuítas, agostinianos, etc. –, a monarquia católica viu, por um lado, na figura de um nativo, sua chance de realizar o sonho da monarquia universal - pois ratificar sua santidade era garantir um representante andino da fé cristã, colocando um fim à idolatria local -; por outro lado, reconheceu que a canonização de Nicolás seria o fim ao controle eclesiástico sobre estes autóctones e, em última instância, o fim da monarquia católica na colônia (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 477-480).

Outra questão abordada por Estenssoro (2003, p. 451-459) foi a luta enfrentada pelo artesão nativo Francisco Titu Yupanqui, para que seu ofício de talhador de imagens santas (na ocasião, tratava-se da imagem da Virgem de Copacabana) fosse reconhecido pelas autoridades eclesiásticas - atividade de exclusividade espanhola. No desenrolar das narrativas,

percebe-se a utilização, por parte dos autóctones, de meandros da burocracia hispânica que lhes permitissem reivindicar uma menor diferenciação entre as categorias de cristãos (hispânicos) e não-cristãos (nativos). Lançaram mão, inclusive, da prerrogativa ministrada por Gavilán (e descrita no início deste capítulo) que previa a existência de uma cristandade nos Andes anterior à chegada espanhola. Nesse sentido, é possível perceber a capacidade de negociação da população local frente aos entraves legais criados pela legislação da Monarquia católica. Por essas razões não se deve afirmar a existência de momentos nos quais houve incorporação total ou resistência total à cultura forânea. Os naturais do Vice-Reino do Peru estavam dispostos a incorporar a fé católica, no entanto, sem abrirem mão dos direitos legais que lhes passaram a estar disponíveis a partir da integração à Coroa hispânica.<sup>71</sup>

Ainda que a sociedade nativa tenha mantido o culto a seus deuses, isso não significou que não estava interessada no conhecimento da cultura e dos ritos católicos. Verônica Salles-Reese (2008) discorreu, com maestria, a respeito do complexo universo que envolveu o mundo simbólico religioso andino e cristão colonial. Em seu estudo, mostrou especialmente a celebração à Virgem de Copacabana, no lago Titicaca, além das implicações sociais e religiosas que foram levantadas e vividas por nativos e conquistadores ao longo do processo.

Fazia parte da religião cristã a recusa de quaisquer divindades que estivessem fora do panteão católico, as quais eram consideradas demoníacas pela Igreja. Contudo, no que diz respeito ao universo religioso andino, a incorporação de novas divindades ao panteão preexistente era comum e natural. Com espontaneidade se adotava divindades que faziam parte de outras religiões, em um movimento natural de ressignificação social e religiosa. Salles-Reese (2008), citando Jesus Lara, discorreu a respeito da governança incaica ao conquistar novos territórios, ou povos, nos Andes. Segundo a autora, os incas não arrasaram os adoratórios religiosos das populações incorporadas a seu governo, tampouco destruíam as representações das divindades locais, nem proibiam seus ritos. A contraproposta incaica, no entanto, era que os dominados reconhecessem a divindade do Sol enquanto estatal. Dessa maneira, tinham seus deuses locais levados a Cusco e unidos às demais divindades

---

<sup>71</sup> Os parâmetros de reconhecimento dos convertidos enquanto cristãos, desde muito tempo, foi um assunto nos meios eclesiásticos. Flandrin observou que: “Os franceses, inclusive os do campo, foram cristianizados desde a Alta Idade Média e deram desde então todo tipo de provas de sua fé, provas inequívocas, do seu ponto de vista: Participação ao culto, pagamento do dízimo e de oferendas piedosas, peregrinações, cruzadas, heresias, guerras de religião. O que os propagandistas da Reforma católica chamaram de paganismo me parece antes uns catolicismos particular, caracterizado por seu arcaísmo e pela marca das mentalidades camponesas” (FLANDRIN, 1987, p. 147). Seguir ou não determinadas prescrições católicas não fazia dos convertidos verdadeiros cristãos, na visão castelhana. No mesmo sentido que os franceses camponeses, os nativos do Peru provavelmente se reconheciam enquanto católicos, ainda que a Igreja não lhes garantisse todos os direitos conferidos a esta classe de fiéis. O fato de não seguirem toda ritualidade ortodoxa, na concepção ancestral, não fazia deles menos cristãos do que os demais.

pertencentes ao panteão incaico (SALLES-REESE, 2008, p. 25). Naturalizada pela população andina, essa prática era, no entanto, oficialmente vista como um problema para a pureza religiosa católica. Em seu governo, Toledo observou que desde 1532 até praticamente o final da guerra civil entre espanhóis e nativos (1572), a Igreja católica utilizou uma evangelização que ocorreu de maneira muito superficial nos Andes peruanos. Nesse período, a Igreja não foi capaz de eliminar a justaposição e o sincretismo entre as religiões hispânica e nativa, ainda que uma das estratégias lançadas tenha sido a de enquadrar as divindades andinas enquanto seres demoníacos.

Figura 22 – Virgen del Cerro. Cerro de Potosí. Imagem disponível no Museo Casa de la Moneda



É nesse sentido que teria nascido também a associação entre a Virgem de Copacabana e a Pachamama, divindade também associada ao demônio pelos católicos, especialmente por se tratar de um ser feminino, gênero por si só vinculado a Satã. Na imagem abaixo (Figura 22), disponível no *Museo de la Moneda*, em Potosí, pode-se observar que o Cerro de Potosí

representa o corpo da Virgem.<sup>72</sup> A Pachamama, divindade da terra e da agricultura, parece estar fundida à imagem da Virgem hispânica. Da montanha saem a cabeça e as mãos da santa (SALLES-REESE, 2008, 23), características que inserem a santa católica na natureza sagrada andina – tal como ocorria na cosmovisão ancestral –, imbricando elementos de ambas as culturas.

Para Verônica Salles-Reese (2008), a relação do feminino com o demoníaco<sup>73</sup> foi a que moldou a relação protagonizada pelos evangelizadores entre a Pachamama e o Diabo. A autora observou que:

En la mente de algunos evangelizadores, entre ellos Ramos Gavilán y Arriaga, la Pachamama y su culto estaban asociados con la agricultura y con la fertilidad; además tenían que ver con la mujer andina, y ésta a su vez era percibida como esencialmente lasciva. Esta asociación de la mujer andina y la lascivia es la misma que la de Eva en el marco cristiano tradicional. (SALLES-REESE, 2008, p. 25)

Eva e Maria foram personagens que compuseram, dentro da lógica cristã, modelos antagônicos e arquetípicos do feminino. A primeira, dotada de lascívia e de pecado, possuía estreita relação com o demônio. A segunda, sagrada e casta, foi a mãe virgem do Cristo Salvador. Quando Arriaga discorreu em *La Extirpación de Idolatrías del Perú* (1621) a respeito da cerimônia dedicada à Pachamama, observou que seu culto era especialmente realizado por mulheres, “al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derraman para esto chicha, y maíz molido, o por su mano, o por medio de los hechiceros” (ARRIAGA, 2010 [1621], Capítulo 2, p. 19). Dessa maneira, quando a imagem associou a Virgem de Copacabana à Pachamama, demonstrou ou que os nativos sincretizaram o culto dessa santa católica ou que eles driblaram o culto à Pachamama sob a aparência do culto à Virgem. Ou ainda, ambas as situações. Diante de uma firme vigília evangelizadora, que considerava idolatria todas as manifestações culturais religiosas ancestrais, os nativos buscaram suas maneiras de manter o culto e a reciprocidade a seus deuses.

A participação ativa dos naturais na colônia, tal como a constante remodelação das práticas e simbolismos ancestrais, também foi tema dos estudos de Gruzinski (2003 e 2007), especialmente quando o autor tratou da mestiçagem cultural no Vice-Reino da Nova Espanha.

---

<sup>72</sup> De autor anónimo do século XVIII, a pintura da “Virgen del Cerro” é a maior transcendência iconográfica do Museo de la Casa de Moneda en Potosí – Bolívia.

<sup>73</sup> Temática já trabalhada no capítulo anterior, mas que continuará a ser abordada tanto nesse quanto no capítulo seguinte.

Através dos *Títulos primordiales* é possível perceber o refinamento da dinâmica nativa na Mesoamérica. A esse respeito, o autor informou que:

Os *Títulos primordiales* se distinguem dos autênticos na medida em que são *falsos*, em geral produzidos muito depois dos fatos que pretendem registrar e, sobretudo, muito depois das datas que apresentam. São falsos por relatarem fatos historicamente inexatos, às vezes até totalmente inventados, e por terem sido produzidos para substituir títulos autênticos que podem jamais ter existido ou que foram destruídos, extraviados, vendidos ou negligenciados por comunidades e *pueblos* incapazes de decifrar esses documentos originalmente redigido em espanhol, ao longo do século XVI. Mas é, evidentemente, a própria “falsificação” que dá aos *Títulos* um valor inestimável, pois eles manifestam, num ambiente indígena relativamente autônomo, um considerável esforço de criação aliado a um domínio apreciável da escrita. (GRUZINSKI, 2003, p. 153-154)

Enquanto documento colonial, que visava a delimitação fundiária - com escritura de adoção, venda, concessão de jurisdição, laudos de reconhecimento, etc. -, não há dúvida de que os *Títulos* originais foram - quando lidos - compreendidos pelos nativos, que reconheceram seu valor e prestígio. Nesse caso, estamos falando do domínio autóctone da língua hispânica. No entanto, ao “falsificar” esses *Títulos*, o controle da língua transborda para a compreensão e readaptação do documento, demonstrando o protagonismo dos naturais durante o processo colonial.

Não há, assim, uma tradição plenamente nativa que tenha sobrevivido às incursões hispânicas, tampouco há uma evolução linear que levou os mesoamericanos a serem vencidos pelo realismo europeu. Através dos *Títulos primordiales* o que os nativos exprimem é um novo modelo cultural, já não igual ao pré-hispânico ou ao ocidental, mas a um terceiro, colonial. Souberam aproveitar a margem de autonomia que lhes foi concebida para escapar do pesado jugo da administração espanhola. Trataram de contornar, assumir e reinterpretar o esmagador peso da Conquista, incorporando instituições, estruturas, cargos e demais esquemas da administração colonial às práticas cotidianas locais. Nos *Títulos*, o passado foi invocado através do presente colonial, tangendo as prerrogativas necessárias para gozarem um local de prestígio na competitiva sociedade que se desenhava. Nesse sentido, falar da “falsidade” desses documentos é falar do simbolismo da mentalidade nativa (GRUZINSKI, 2003, 214-217).

Se para os castelhanos todo um enredo se formou durante a transformação das diretrizes referentes aos ensinamentos e às práticas catequéticas oferecidas aos naturais, modificar ou operar uma releitura de suas histórias ancestrais não configurava um problema para os andinos. Associar os antigos ritos às cerimônias católicas foi uma prática que, em

última instância, mostrou-se muito mais violenta para os religiosos hispânicos – especialmente com Toledo e sua herança extirpadora – do que para a religiosidade local. Os autóctones do Vice-Reino do Peru não compartilham do sentido histórico que ancorava a história ocidental. A este respeito, observa Rostworowski que:

(...) podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido histórico de los acontecimientos, tal como entendemos tradicionalmente. La supuesta veracidad y cronología exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria. La costumbre cusqueña de omitir intencionalmente todo episodio que molestara al nuevo Señor, confirma lo expuesto. En muchos casos se llegaba al extremo de ignorar a ciertos Incas que habían reinado para no disgustar al Inca de turno. El olvido se apoderaba de los acontecimientos y de las personas (Cieza de León, Señorío, 1943: 77-79). (...). (ROSTWOROWSKI, 1992, p. 13).

No costume andino, os relatos que envolviam as histórias de seu povo eram fluidos e móveis. Foi por essa razão que, baseados nas orientações da primeira catequese cristã, os naturais releeram e ressignificaram seu passado, sem que tais atitudes representassem uma ofensa ou uma perda de poder para eles. Durante a primeira evangelização, como já dito, os autóctones chegaram a ser incentivados pela Igreja a operarem a aproximação entre as diferentes culturas que faziam parte da sociedade colonial. Quando Toledo decretou que esta imbricação era de origem demoníaca e que Diabo, com sua perspicácia, enganou os doutrinadores da primeira catequese, inaugurou-se um período de perseguição religiosa que, provavelmente, foi pouco compreendido pelos nativos. Desde sempre, eles haviam seguido as ordens clericais e, seguramente, não esperavam que a própria Igreja revogasse seus ditames iniciais, tampouco que o resultado de tais ordens se transformasse, *a posteriori*, em justificativa extirpadora. Foi a própria doutrina católica e as transformações catequéticas por ela operadas, que inaugurou a idolatria andina. Fato análogo foi apontado tanto por Cristina Pompa (2001), em seu estudo sobre os chamados Tapuias, quanto por Ronaldo Vainfas, a respeito da Santidade Jaguaripe. Não por acaso, estes eventos possuem a ordem dos jesuítas enquanto a protagonista da evangelização nativa. Mesma ordem que, a partir de Francisco de Toledo, tomou a dianteira na evangelização nos Andes (Ver. DUVIOLS, 2003).

Se era impossível frear o processo de ressignificação nativa de documentos, ritos ou signos católicos, cabia aos hispânicos apartar o significado das religiões andina e cristã, ratificando as características demoníacas da primeira. As autoridades coloniais passaram a “descobrir” novas práticas nativas idolátricas, antes “desconhecidas”. Essa questão era parte da estratégia de impossibilitar definitivamente o alcance nativo à conversão plena. A definição do que era ser católico passou a ser fluida e mutável, favorecendo os interesses da classe hegemônica colonial. Com o propósito de exercer reiterado controle sob seus súditos, o

conceito de idolatria foi regularmente redefinido pela Igreja, transformando-se em um crivo de acolhimento, ou não, dos autóctones ao cristianismo.

As práticas religiosas, estimuladas pelas autoridades clericais durante toda a primeira evangelização, foram, a partir de Toledo, consideradas idolatria. O Vice-Rei cancelou todas as orientações catequéticas até então seguidas pelos evangelizadores e, a partir de 1572, o ensino do Evangelho no Vice-Reino passou a ser compatível com a ortodoxia tridentina, mais rígida e menos permissiva, no que diz respeito ao culto ancestral. Com as redefinições clericais, as cerimônias nativas passaram a ser proibidas e seus ídolos destruídos. No entanto, como anteriormente mencionado, este reordenamento religioso tinha um alto preço a ser pago, pois colocava em cheque toda a pregação ministrada, até aquele momento, pelas ordens religiosas. Foi necessário, ao menos, explicar aos nativos a mudança de rumo, de maneira que revelasse o menor número possível de contradições a respeito da pregação ministrada. Foi responsabilidade clerical, nessa perspectiva:

(...) corregir lo enseñado previamente, evitando poner en evidencia las inconsistencias resultantes. (...) “ninguno se puede salvar si no fuere cristiano, y creyere en JesuChristo” e, implícitamente, lo que se les había enseñado. (...) Todos los catecismos anteriores eran insuficientes para que sus almas entraran al cielo.” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 190-191).

As imbricações da religião ocidental com as práticas nativas, outrora incentivadas pelas autoridades eclesiásticas, foram substituídas pela ideia de que toda ritualidade andina era idolátrica. Segundo Estenssoro (2003, 145), “Este doble movimiento de acercamiento y rechazo desplaza constantemente las fronteras entre idolatría y catolicismo, pero también las acerca cada vez más sin que nunca una alcance a la otra”. É dessa maneira que a inocência do autóctone frente ao pecado mortal (o que os levava ao paganismo) deu lugar à condenação ao inferno de toda a religiosidade em questão. Com Toledo, os Incas ganharam o título de principais tiranos dos Andes, idólatras e filhos do demônio (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 195). Ele desqualificou qualquer reivindicação de legitimidade local solicitada pelos incas rebeldes. Baseado na máxima, por ele mesmo formulada, de que a idolatria era fruto do governo incaico, justificou a perseguição a todos seus descendentes. Descreveu o *mitmaq*, ou seja, a política de reassentamento da população andina, enquanto um dos pilares da perversidade incaica. O trabalho da mita também foi traduzido enquanto tática para exaurir os súditos em trabalhos forçados e desnecessários, no objetivo de subjugar-los. O ápice da tirania incaica foi atribuída, no entanto, à rejeição desses em relação à conversão andina.



Enquanto um vice-rei que tinha objetivo de aplicar as resoluções de Trento nos Andes, Toledo foi enfático na luta contra a idolatria. Ao demonizar os descendentes incaicos e os considerar ilegítimos, ele invalidou qualquer lugar de privilégio desse grupo. Suas atitudes refletiram o constante temor, por parte dos conquistadores, do sucesso de uma insurreição autóctone. Desde a morte de Atahualpa (1533) os castelhanos ainda não haviam experimentado um período de paz na colônia. A formação do estado Neo-Inca em Vilcabamba (1537), o motim em Jauja (1565) e o movimento do *Taki Onqoy* (1565) foram eventos que demonstraram, para os conquistadores, as aspirações autóctones de se libertarem do jugo ocidental. A própria morte de Túpac Amaru I, em 1572, na cidade de Cusco, acabou sendo considerada por Nathan Wachtel:

(...) en cierto modo, un eco de la muerte de Atahualpa. El choque sufrido por los indios fue tan profundo en un caso como en el otro. Desde 1572, el virreinato puede considerarse pacificado; el gobierno de Toledo instaura un período nuevo en la historia del Perú. (WACHTEL, 1971, p. 291)

Em último caso, essas rebeliões, além do caráter político, possuíam natureza religiosa e significavam uma ameaça à unidade da Fé de Castela na colônia. Essa parece ter sido uma das principais motivações de Toledo ao imputar uma pesada política de repressão à religiosidade nativa, considerando que este vice-rei foi o responsável tanto pela supressão do movimento do *Taki Onqoy* quanto pelo Estado Neo-Inca de Vilcabamba, os quais, como já mencionado, suspeitava-se estarem interligados.

Além disso, os espanhóis, no uso das atribuições que lhes foram conferidas pelo Papa, viam-se responsáveis em levar a salvação aos nativos através da palavra de Deus. Para a mentalidade cristã ocidental, deveriam reconquistar para a Igreja os territórios que acreditavam terem sido dominados pelo Diabo, seja em terras protestantes na Europa quanto americanas (SPALDING, 1984, p. 249).

É nesse panorama que se construíram a ideia - e justificativa - de que se nos primeiros anos de evangelização, a idolatria andina foi lida enquanto dotada de traços parecidos com a doutrina cristã e se os evangelizadores equivocaram-se ao não perceber os traços demoníacos que essa doutrina possuía, tal engano só poderia ter sido executado por um ser imitador de Deus, astuto e ardiloso, isto é, só poderia ter sido protagonizada pelo demônio (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 195).

Ainda que tenha existido um esforço considerável, por parte do vice-rei Francisco de Toledo, para que as idolatrias nativas passassem à jurisdição do Tribunal do Santo Ofício de

Lima, em 1575, com a emissão de um decreto real, estabeleceu-se que os processos idolátricos deveriam estar a cargo das autoridades eclesiásticas e que apenas caso de crime com pena de morte seriam levados aos tribunais civis. Tal decreto encerrou, definitivamente, o objetivo toledano de enviar os andinos à Inquisição, o que ampliaria os poderes deste vice-rei frente a esta importante instituição em detrimento da Justiça eclesiástica. Após o governo de Toledo foi admitido que os autóctones jamais seriam submetidos ao Tribunal inquisitorial no Vice-Reino do Peru (DUVIOLS, 2003, p. 28-30). Embora o vice-rei em questão tenha perdido legalmente sua luta para enquadrar os nativos na categoria de hereges (e não de neófito), ele não deixou de elaborar um compilado de diretrizes que sobreviveram para além do seu governo e foram utilizadas, nos anos posteriores, como método para submeter os nativos a um estado de natural idolatria. Toledo havia deixado claro aos conquistadores que o objetivo na dinâmica colonial era:

A extirpação de idolatrias e feitiçarias e a neutralização dos dogmatizadores para que a doutrina do Evangelho fosse implantada em terra preparada para recebê-la”. O cristianismo foi a justificativa legal para a presença dos espanhóis no Peru, e como os memorialistas argumentaram, o apoio material aos europeus era um pequeno preço pago pelos índios por sua salvação eterna. [tradução nossa] (SPALDING, 1984, p. 249).<sup>74</sup>

Nesse período, também foi exigido que todos os nativos se confessassem na Igreja católica. Escutá-los era também aferir o grau de conversão religiosa que havia sido, ou não, alcançado. Contudo, em resposta a esta exigência, os líderes religiosos locais passaram a orientar sua população para que, antes que entrassem no confessionário da Igreja, realizassem uma confissão prévia com os sacerdotes de seu *ayllu* ou *pueblo*. Estabeleceram um filtro entre o que deveria (ou poderia) ser revelado ao padre *doutrinero* e o que era indicado que fosse ocultado, de modo que a perseguição à religião nativa fosse minimizada.

A esse respeito, Silverblatt (1990, p. 116) observa que o jesuíta Pérez Bocanegra, chegou a mencionar que “(...) descubrió inadvertidamente que los indios se confesaban con clérigos nativos – femeninos y masculinos – antes de confesarse con el cura doctrinero católico”. O sacerdote nativo registrava os “pecados” dos habitantes de seus *ayllus* nos quipus e aconselhava quais deveriam ser confessados ao cura local. Segundo a autora:

---

<sup>74</sup> [No original] (...) “the extirpation of idolatries [and sorceries and the neutralization of the dogmatizers so that the doctrine of the Evangel can be planted in earth prepared to receive it.” Christianity was the legal justification for the presence of the Spaniards in Peru, and as the memorialists argued, the material support of the Europeans was a small price for the Indians to pay for their eternal salvation.

Lo que le horrorizaba no era solamente el hecho de que las mujeres pudieran ser confesoras en los ritos nativos. Todavía más importante era que, al ocultar sus actividades ‘heréticas’ enviando personas a confesarse con los clérigos católicos, los sacerdotes y las sacerdotisas nativos podrían preservar la práctica de los ritos indígenas. (...) Pérez halló que la religión católica era tenida por sus feligreses indígenas como una farsa, pudiendo ellos emplear la nueva religión como un velo con el cual ocultar la idolatría y su herejía. (SILVERBLATT, 1990, p. 117).

Frente aos constantes “dribles” que a população local dava nas ordens advindas das autoridades eclesiásticas, de 1555 até o final deste século, os esforços dos evangelizadores em erradicar a religiosidade andina contou com a intensificação do aspecto visual da extirpação. Se não queimaram os corpos dos autóctones do Vice-Reino do Peru, os doutrinadores progressivamente se viam mais inclinados à aniquilação (através da queima em praça pública) de seus ídolos e *mallquis*.<sup>75</sup> Quando o objeto idolatrado era uma pedra ou penhasco, os religiosos o adornavam com uma cruz católica, dada a impossibilidade de extraí-lo ou destruí-lo (SPALDING, 1984, p. 251). A esse respeito, observou Salles-Reese (2015) que:

Se podría pensar que el hecho de quemar a las momias o a los ídolos de los indios era mejor que se los quemase a ellos mismos. En cierto sentido eso es cierto. Pero recordemos que los *malquis*, y las *huacas* (...) representaban para los indios la conexión con sus dioses, con el universo, con la naturaleza, con el pasado. El “Auto de fe” de 1609 debió representar para los indios un cercenamiento cultural enorme que (...) los dejaba sin cuerpo, sin identidad, sin historia. Este desarraigo probablemente fue igual o peor al martirio que pudieron haber sufrido en la pira. (SALLES-REESE, 2015, p. 116).

Dentro das sanções inquisitoriais, um indivíduo morto que condenado por heresia deveria ser castigado como se estivesse vivo, isto é, queimado em praça pública, no Auto de Fé. No Vice-Reino do Peru, sob as diretrizes dos documentos de proteção aos naturais, os nativos estiveram livres da legislação inquisitorial, mas não seus objetos de culto aos ídolos. As autoridades eclesiásticas chegaram a acreditar que ao atear fogo nos cadáveres dos antepassados, estavam pondo fim ao culto aos mortos e extirpando definitivamente a idolatria daquele *pueblo*. Mas essa prática alcançou o objetivo almejado, pois o *camac* dos antepassados, isto é, a força animadora dessas divindades, não dependia do corpo físico para existir. Os próprios restos e cinzas advindos da queima foram, muitas vezes, recolhidos e adorados pelos nativos como se tratasse do próprio *mallqui*, supostamente, eliminado (DUVIOLS, 2003, p. 51-52). As diferenças intrínsecas às visões de mundo envolvidas impossibilitou os ocidentais de compreenderem o significado destes símbolos nativos, ainda

---

<sup>75</sup> Corpo mumificado dos antepassados mortos.

que aqueles muito tenham aprendido com os autóctones e muito tenham, de sua cultura, introduzido.

A este respeito, Estenssoro (2003) observou a formação de um grupo de “novos feiticeiros” que tinham como característica a mescla de elementos religiosos pertencentes às duas culturas, cristã e andina. Afirma o autor que:

(...) incluso los españoles piden el auxilio de estos nuevos hechiceros, mezcla de curandero, saludador y taumaturgo que actúan en nombre de Dios y que, por su modo de proceder y su fama de virtuosos, obran unos con licencia eclesiástica y, de los demás, su clientela puede creer que la tienen. (...). (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 202-203).

Essa forma de idolatria nativa, forjada a partir do governo de Toledo, foi considerada um empecilho na separação entre o verdadeiro e o falso catolicismo. Os tradicionais sacrifícios nativos, com coca e *cuy* (porquinho da índia), passaram a ser realizados, com os mesmos elementos, mas agora em nome de Deus. No já mencionado jogo religioso, onde a cúpula religiosa cristã ibérica dava as cartas, “(...) estos curanderos, aunque integrados a la Iglesia por la fuerza de la costumbre y sus conocimientos reales del poder curativo de los productos naturales, se encuentran en una posición inestable que los hace, en permanencia, sospechosos potenciales” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 203). Certamente esse foi um grande problema dentro da administração do Vice-Rei, pois a orientação no estabelecimento de unidade na Fé católica movia (e moveu) o corpo de conquistadores, desde sua chegada no território americano até as lutas locais do século XVIII.

O fim do governo de Toledo, em 1581, não significou o fim da perseguição à religiosidade nativa. Durante todo seu vice-reinado, foram estruturadas as bases da extirpação idolátrica sistematizada, além das justificativas e da elaboração jurídica para a implementação de um sólido combate à religiosidade ancestral. Os sucessivos, e cada vez mais austeros, ataques às cerimônias nativas ganharam novas orientações legais em 1583, quando o arcebispo de Lima, Toríbio de Mongrovejo, convocou o III Concílio Limense. Esse Concílio ratificou as prerrogativas religiosas de Trento (1545-1563) e evidenciou a necessidade de um rigor ainda maior na doutrina cristã no Vice-Reino. As bases sociais, ratificadas no III Concílio, nada mais eram do que ecos das modificações já iniciadas por Toledo. Para infelicidade do vice-rei, suas ideias só ganharam a legalidade após o fim de sua administração vice-reinal.

### 3.2 O estabelecimento das diretrizes evangelizadoras: perseguição nativa pós III Concílio Limense (1583)

Foi durante o III Concílio Limense que dois outros importantes documentos foram elaborados, ambos no intuito de conter a idolatria nativa. Foram eles a *Instrucción para visitadores* e o *Edicto de Gracia*. O primeiro sistematizou o ritual e as ações que deveriam ser tomadas na repressão da prática religiosa andina. Em uma de suas disposições informava que deveriam sofrer reclusão imediata todos os feiticeiros detidos e reservados perto da casa do sacerdote local, a fim de que, sob maior vigília, não se comunicassem com os demais nativos. Além disso, esses presos estavam obrigados a ajudar sua comunidade com serviços dedicados à doutrina. Já no que diz respeito ao texto do *Edicto*, sabe-se que se tratava de um documento que deveria ser lido pelo juiz visitador aos nativos, na Igreja principal do distrito em questão, antes do início do processo da visitação. A partir dessa leitura, era estabelecido o prazo de três dias para que os naturais denunciassem suas *huacas*, os idólatras locais, tais como os feiticeiros e adeptos (DUVIOLS, 2003). Ambos os documentos legalizaram as práticas contra a idolatria, criaram a performance a ser desenvolvida pela Igreja e respaldaram a extirpação da religiosidade nativa.

Mas nesse período, ainda que *huacas* tivessem passado a ser, pelo menos explicitamente, cada vez menos adoradas e os castigos aos idólatras fossem, na maioria dos casos, severamente aplicados, o cotidiano na colônia provou a existência de uma lacuna entre a legalidade e a vivência. O grau de permissividade dos doutrinadores frente às práticas nativas, ainda que tenha diminuído, não foi eliminado. Em nome do bom convívio, os ritos dedicados aos ancestrais, quando realizados de maneira não explícita e em segredo, foram ignorados (ou relevados) muitas vezes pelos curas nas doutrinas.

Ainda que muitos documentos legais tenham sido expedidos no intuito de erradicar a religiosidade ancestral, na prática, a repressão dependeu muito mais da relação entre *doutrinero* e população local do que da documentação jurídica. Foi nesse contexto que se destacou Francisco de Ávila, cura da província de San Damián de Huarochirí, personagem essencial para se compreender a instauração da luta sistematizada contra a idolatria no Vice-Reino do Peru, durante os primeiros anos do século XVII. Em 1609, Ávila denunciou os nativos da sua própria doutrina enquanto sujeitos heréticos e apóstatas, que viviam sob a égide da idolatria ao mesmo tempo em que fingiam ser cristãos (SPALDING, 1984, p. 252). Essa

denúncia mudou os rumos da história da perseguição à religiosidade andina no Vice-Reino peruano.

A respeito da história pessoal de Francisco de Ávila, ainda que muito material sobre ela já tenha sido publicado, ainda não existe consenso. Sabe-se, no entanto, que em setembro de 1608, o cura *doutrinero* foi avisado pelo então arcebispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, sobre os Capítulos<sup>76</sup> que os nativos de seu *pueblo* (San Damián de Huarochirí) lhe haviam aberto. Ávila justificou essa atitude, informando que uma célebre sacerdotisa nativa, tida por mulher de Pariacaca, chamada Isabel Puiputiclla, era a verdadeira responsável por sua capitulação, uma vez que teria convencido os autóctones a terem tal atitude (DUVIOLS, 2003, p. 55-56).

Mas por que estes nativos lhe teriam capitulado? A fim de tentar entender um pouco sobre este enredo, realizarei um pequeno deslocamento na história. Em 15 de agosto de 1608, isto é, antes de Lobo Guerrero lhe comunicar sobre os Capítulos contra ele abertos, Francisco de Ávila já se encontrava sob investigação, pois havia sido capitulado uma primeira vez, em 1607, também pelos naturais de sua doutrina. Naquela data, ele foi convidado, pelo padre da aldeia vizinha de Huarochirí, para participar da Festa da Assunção, evento particularmente importante nesse *pueblo*. Durante a celebração da virgem uma nativo teria se aproximado de Ávila e lhe revelado que aquela aparente cerimônia cristã correspondia, na verdade, à celebração ritual dedicada às *huacas* Pariacaca e Chawpiñamca, importantes divindades huarochiranas (SPALDING, 1984, p. 252). Contudo, apenas um ano depois, em 1609, Ávila teria enviado uma carta ao padre Diego Álvarez de Paz, reitor da Companhia de Jesus, revelando tal apostasia e heresia praticada pelos nativos, pedindo ajuda à dita ordem. No mesmo ano, comunicou ao Arcebispo Bartolomé Lobo Guerrero sobre o ritual idolátrico dos autóctones, observando que duas vezes ao mês – ao sair a primeira lua nova e quando minguava – homens e mulheres se reuniam para adorar seus ídolos (DUVIOLS, 2003, p. 59-60).

Durante muitos anos, Lobo Guerrero foi funcionário do Santo Ofício na Nova Espanha, onde foi promovido, por Felipe II, a arcebispo de Santa Fé de Bogotá. Em 30 de abril de 1598, saiu de Veracruz à Nova Granada, na companhia de dois jovens jesuítas (padre Alonso de Medrano e Francisco de Figueroa), levando o propósito formal de iniciar essa ordem religiosa no Vice-Reino em questão (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 376). A respeito da estreita relação entre o prelado e a Companhia de Jesús, Cordero observa que:

---

<sup>76</sup> Trata-se de uma série de denúncias (de cunho pessoal, jurídico, social ou religioso) apresentadas contra as autoridades religiosas arcebispais, contra um dado personagem.

Los jesuitas, agradecidos por los buenos oficios del arzobispo, lo elogiaban por carta, señalándole a la Corona que deseaban testificar del acertado gobierno espiritual dirigido por Lobo Guerrero. (...) Así, queda de manifiesto que entre el arzobispo y la orden existía un estrecho vínculo que difícilmente alguien o algo pudiese echar por tierra. (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 378)

Ao ser nomeado arcebispo de Lima, em 1608, o arcebispo se trasladou desde Santa Fé de Bogotá ao Peru, onde chegou com o objetivo de continuar seu trabalho religioso. Não se furtaria, desta maneira, em reformar tudo o que pudesse, no objetivo de estabelecer a ortodoxia católica na colônia (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 378).

Foi neste cenário que a denúncia de idolatria em San Damián, realizada por Ávila, foi aceita pelo arcebispo e, com seu aval, no dia 20 de dezembro de 1609 realizou-se um solene auto de fé em Lima, onde foram queimados ídolos e *mallquis* nativos, além de ter sido castigado, publicamente, um feiticeiro de Huarochirí. Em um esforço conjunto entre Lobo Guerrero, o vice-rei Conde de Montesclaros e os representantes da Companhia de Jesus, foi institucionalizada, em 1610, a primeira onda de campanha de extirpação de idolatrias neste Vice-Reino (DUVIOLS, 2003). Ainda que a ordem dos jesuítas tenha progressivamente, desde Toledo, ganhado espaço em território colonial peruano, seu entrosamento prévio com Lobo Guerrero garantiu que ocupassem espaços de protagonismo na nova fase persecutória à religião nativa. Esse arcebispo, ao acumular experiência tanto no Arcebispado de Nova Granada, quanto, anteriormente, como membro do Santo Ofício na Nova Espanha, foi partidário de uma estrutura eclesiástica nas visitas de idolatria muito próxima às diretrizes Inquisitoriais.

A demora de Ávila em denunciar a presença de idolatria em sua doutrina – apenas um ano após ter tomado conhecimento da mesma – foi observada por Duviols (2003). Segundo a justificativa do próprio Ávila, quando os naturais descobriram que ele havia se inteirado dos rituais idolátricos praticados durante a festividade da Virgem de Assunção, em 1608, por vingança o capitularam em 1609 (DUVIOLS, 2003, p. 61-62). No entanto, desconfia-se da possibilidade do cura *doutrinero* ter tomado conhecimento da ritualidade nativa, antes mesmo de 1608. Isso porque a realização de rituais dedicados aos seres ancestrais não era um evento desconhecido nas doutrinas e, na maior parte das vezes, contava com o aval da autoridade religiosa local. O próprio *Manuscrito quéchua de Huarochirí*, escrito por volta de 1598, encontrado na biblioteca de Ávila justo a seus escritos, apresenta uma pista de que o cura já era conhecedor das práticas religiosas nativas pelo menos dez anos antes de acusar os autóctones.

Sendo assim, questiona-se o que realmente teria levado este religioso a preferir criar um desgaste entre ele e os naturais de sua doutrina, em 1609, ao invés de calar-se e manter a aparente normalidade (SPALDING, 1984, p. 253). Segundo Duviols (2003), o próprio arcebispo Pedro de Villagómez (1640-1671), durante a segunda onda de visitas idolátricas (a ser tratada posteriormente), mencionou que muitos curas tinham receio de serem capitulados pelos nativos, pois viviam de maneira leviana em suas doutrinas. Este fato os levou, diversas vezes, a não repreender os comportamentos impróprios dos autóctones, pois, caso estes fossem denunciados, todo o prelado descobriria suas faltas (DUVIOLS, 2003, p. 66). O que, então, teria feito o cura denunciar os naturais de seu *pueblo*, ainda que corresse o risco de ser capitulado por estes?

Uma possibilidade de resposta a este questionamento pode estar vinculada à vida desse *doutrinero*, ainda que, como mencionado anteriormente, os detalhes sejam escassos. Embora exista uma suspeita sobre quem seriam seus verdadeiros pais, a real origem de Ávila é uma incógnita. O próprio cura se dizia “*expuesto*”, isto é, filho de pais desconhecidos. Em uma sociedade, na qual a pureza de sangue - para os sujeitos pertencentes ao mundo hispânico - possuía importância proporcional aos laços de parentesco para a sociedade nativa, o sucesso de Ávila enquanto evangelizador, dependia exclusivamente de suas atitudes e da demonstração de fidelidade à Coroa, visto que não podia valer-se nem do estatuto de pureza de sangue, tampouco comprovar a nobreza de sua linhagem familiar. Rumores chegaram a apontá-lo enquanto descendente da nobreza inca, contudo, caso admitisse essa informação, enquadrar-se-ia imediatamente na categoria de mestiço – grupo étnico que, até o final do século XVII, foi considerado potencialmente infiel ao Estado colonial. Dessa maneira, a auto declaração de Ávila enquanto *expuesto* parecia a estratégia mais inteligente, ainda que, em vista disso, não tenha evitado a suspeita sobre sua origem mestiça por parte de algumas autoridades religiosas (Ver. DUVIOLS, 2003).

Sobre essa questão, o vice-rei Marquês de Montesclaros (1607-1615) teria chegado a mencionar que, sendo de pais conhecidos ou um órfão (*expuesto*), o *doutrinero* era, provavelmente, um mestiço (SPALDING, 1984, p. 253-254). Ainda que não tenha sido o arcebispo a nomear Ávila como juiz da extirpação de idolatrias, Toribio de Mogrovejo (1579-1606), que possuía reconhecida resistência à ordenação de mestiços aos cargos eclesiásticos, pode ter influenciado na denúncia do *doutrinero* sobre seus nativos. Sabendo que não contava com o apoio do prelado, ele pode ter tomado esta atitude no intuito de demonstrar, à administração eclesiástica colonial, de qual lado estava posicionado. Buscava, portanto, afastar qualquer suspeita que pudesse vincular sua convivência com as cerimônias ancestrais



realizadas em sua doutrina (SPALDING, 1984, p. 254). Em uma sociedade onde era indispensável evidenciar a qual sistema se fazia parte (andino ou hispânico), expor-se e tomar partido era condição imprescindível para obter sucesso pessoal.

Taylor (1987) chegou a destacar a impecável atitude de Ávila durante seu ofício de juiz visitador. O autor discorre a respeito do que foi informado em uma Carta Anua, datada de 1609, e que diz respeito a dois padres – Pedro de Castillo e Gaspar de Montalvo –, os quais teriam acompanhado Ávila na diligência à serra central de Lima. Segundo Taylor, Ávila:

Hizo pues como Vicario de la provincia pregonar un edito en lengua castellana e indica en que les mandava a sus feligreses que viniesen dentro de seis días manifestando lo que sí o de los demás supiesen de este crimen perdonando y reconciliando con misericordia a los que no lo hiciesen. (...) Y el Doctor con algunos indios a quienes el Señor había movido andaba por los pueblos inquiriendo, y descubriendo, y desbaratando huacas y adoratorios. (TAYLOR, 1987, p. 16)

Este relato demonstra o empenho de Ávila em comprovar sua devoção e fidelidade à Coroa espanhola, tal como ao Vice-rei colonial. Ele sabia que, mesmo desenvolvendo um importante serviço à evangelização nativa, sua condição de “*expuesto*” o colocava constantemente em destaque. Era necessária uma ratificação regular de sua lealdade ao rei e à unidade da Fé católica na colônia.

Apesar de ter sido capitulado por duas vezes, Francisco de Ávila nunca foi condenado pelo prelado. Chegou a estar preso e seu processo é repleto de denúncias nativas contra sua conduta na doutrina mas, em determinado momento, o tom dos autóctones sofre uma mudança repentina e chegam a admitir terem erradamente denunciado o cura (por influência de outro personagem nativo).<sup>77</sup> Talvez foram justamente suas atitudes frente à religiosidade nativa que o levaram a ser considerado inocente das acusações. Em 1610, com apoio do então arcebispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, e do vice-rei Marquês de Montesclaros, pela *Cédula de nombramiento* Ávila foi nomeado o primeiro juiz visitador das campanhas de Extirpação de Idolatrias no Vice-Reino do Peru. A convergência entre os interesses do vice-rei e do arcebispo, unidos à Companhia de Jesus,<sup>78</sup> foram fatores, segundo Duviols (2003, p.

<sup>77</sup> Todo o processo contra Francisco de Ávila está disponível para consulta no Arzobispado de Lima, na seção Capítulos, nº I. IX.

<sup>78</sup> A Companhia de Jesus, enquanto ordem oficial da conversão nativa nesse período, desenvolveu um importante papel na Extirpação. Duviols (2003) destaca que, além de estar em crescimento numérico no Vice-Reino, os jesuítas já haviam protagonizado pequenas campanhas de evangelização em doutrinas menores entre 1609 e 1610. Além da experiência adquirida, eram reconhecidos como clérigos de alto valor intelectual, moral e disciplinar, além de possuírem boa capacidade política e econômica. Seu sistema de evangelização consistia em alcançar a massa populacional através da elite e, por essa razão, incentivou a criação do Colégio de Príncipe, local onde deveria ser ensinada a doutrina para os filhos de chefes locais. Também foi por orientação jesuítica

69-70), essenciais para o avanço de um cenário que já havia sido iniciado desde as evangelizações anteriores.

A nomeação de Ávila não apenas lhe garantiu a preeminência sobre os juízes eclesiásticos e os vicários, como também lhe possibilitou o papel de policial e examinar a habilidade e o empenho, dos curas das províncias, no papel de evangelizadores. Era analisado o nível de conhecimento linguístico do doutrinador local, se ele ministrava os sacramentos aos nativos e se os fazia em língua *general*. Caso tais obrigações não estivessem sendo cumpridas, o juiz visitador deveria instaurar uma diligência contra o cura local e o poderia substituí-lo por outro eclesiástico. Quando abertas estas visitas, o juiz, o fiscal e o notário eram as partes integrantes do grupo responsável pelos questionamentos, pesquisas, inventários, pronúnciação de sentenças e execução dos castigos aos condenados. Já os padres, que acompanhavam o séquito extirpador, eram responsáveis por pregar, confessar e administrar os sacramentos aos naturais (DUVIOLS, 2003, p. 26). Neste modelo, foi característica das visitas realizadas entre os anos de 1610 e 1622 um duplo papel, ou seja, durante toda a administração de Lobo Guerrero, elas possuíam tanto um caráter judicial, pois primavam pelo julgamento do processo e pela aplicação do castigo ao acusado, quanto pastoral, já que também tinham a função de doutrinar e reconduzir os nativos à fé em Cristo.

Os amplos poderes, concedidos aos juízes da idolatria, acabou os transformando em uma tipo de co-criadores do direito clerical. A este respeito, Cordero Fernández (2010) afirmou que não havia especificação legal para as penas e castigos que deveriam ser anunciados pelos juízes visitantes, o que fazia com que as sentenças variassem segundo a interpretação e o conhecimento do caso que tais juízes possuíam. Era comum que as penas por eles aplicadas estivessem fundamentadas na ofensa que os acusados cometeram contra Deus, e no dano que pudessem causar à comunidade local. Tratava-se, neste sentido, de uma interpretação pessoal, ainda que orientada por documentos oficiais, que objetivava tanto corrigir a atitude nativa com castigos exemplares (Autos de Fé, açoites, raspar o cabelo, etc.), quanto reeducar a população no tocante à fé em Cristo. Amparados pelo estatuto de proteção ao indígena, as penas condenatórias aos nativos resultaram mais brandas do que as aplicadas pelo Tribunal do Santo Ofício aos dissidentes da doutrina católica (CORDERO FERNÁNDEZ, 2010, p. 353-359).

Ainda que tenha abrangido apenas o espaço geográfico do Arzobispado de Lima, a Extirpação de Idolatrias, enquanto instituição, caracterizou-se por um sofisticado sistema de

---

que se criou a prisão Casa de Santa Cruz, responsável por suprimir o sacerdócio da religião nativa (DUVIOLS, 2003, p. 41-42).

combate à religiosidade nativa no Vice-Reino do Peru. Esta primeira onda desenrolou-se durante o arcebispado de Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622), tendo absolvido do crime de idolatria 28.893 pessoas, das quais 1.618 haviam sido condenadas como sacerdotes andinos. Foram descobertos 1.769 ídolos principais, 7.288 deuses domésticos e 1.365 *mallquis* (múmia dos antepassados) (GAREIS, 2004, p. 264 [nota 6]). Apenas no que se refere a Francisco de Ávila, durante os primeiros anos de sua visita ao Huarochirí, o *doutrinero* teria destruído 18 mil ídolos móveis e 2 mil ídolos fixos, além de condenar vários sacerdotes maiores do culto andino, se revelando em um duro golpe na estrutura religiosa autóctone local (GAREIS, 2004, p. 269).

Apesar de semelhantes, Pierre Duviols (2003) considera que a Extirpação de Idolatrias possuiu características próprias e diferentes da Inquisição. No Peru, essa instituição perseguiu aqueles que, já instaurados na sociedade, praticavam crimes de heresia. Já a Extirpação ficou responsável pela erradicação da religiosidade nativa nas comunidades rurais, as quais se encontravam pouco integradas culturalmente à vida colonial. O objetivo da extirpação era, nesse sentido, menos punitivo e mais doutrinador, uma vez que objetivava conduzir os nativos na evangelização. Através do catecismo, pretendia-se impor, aos naturais, os comportamentos sociais católicos, consagrados a partir do Concílio de Trento (1545-1563) e ratificados pelo III Concílio Limense (1583). A Extirpação excluiu a pena de morte, além de não ter submetido os réus à justiça civil, apenas em caso de crime contra a vida humana (DUVIOLS, 2003, p. 49). Entretanto, embora carregada de distinções, a Extirpação foi alimentada por muitas práticas já consolidadas pela Inquisição (SILVERBLATT, 1982). Por exemplo, ela não aboliu os tormentos contra os réus e também promoveu autos de fé com a queima em praça pública dos *mallquis*. Tal procedimento era uma possível alusão à queima de corpos considerados hereges pelo Tribunal Inquisitorial, uma vez que, ao destruir esses cadáveres mumificados, os clérigos pensavam estar arrancando (extirpando), da comunidade as raízes dos cultos idolátricos (DUVIOLS, 2003, p. 50-51).

A conduta dos juízes eclesiásticos deveriam estar ancorada nas diretrizes existentes nos documentos normalizadores expedidos. No ano de 1613, as *Constituciones Sinodales* estabeleceram a leitura, antes mesmo do início da investigação idolátrica, do *Edicto de Gracia*, que, como já mencionado, foi um documento que deveria ser lido pelo juiz visitador aos nativos, na Igreja principal do distrito em questão, antes de iniciar o processo extirpador. Após sua leitura, deveria ser realizado um inventário dos ídolos exibidos, assim como sessões públicas de abjuração, queima das *huacas* e destruição de templos e adoratórios. As penas aplicadas aos feiticeiros ocorriam segundo as normas publicadas no III Concílio. Em 1617, o

Edito publicado por Lobo Guerrero, instruía que os nativos considerados feiticeiros fossem levados à Casa de Santa Cruz, já os relapsos deveriam ser reclusos por dois anos. Indicava também a isenção, também de dois anos, dos tributos a serem pagos pelos nativos delatores (Ver. CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 362; DUVIOLS, 2003, p. 25-27).

Outro documento que codificou a visita anti-idolátrica, foi o manual *La Extirpación de la idolatría del Perú* (1621), formulado por Pablo José de Arriaga (2010 [1621]). Nessa obra, o jesuíta relatou tanto as experiências por ele testemunhadas, quanto as ouvidas por intermédio de outras pessoas, discorrendo extensamente a respeito da religiosidade nativa no Vice-Reino, tal como sobre os ministros locais existentes. Arriaga indicou a necessidade de intensificação na fiscalização dos curas pois, segundo o jesuíta, não era raro os evangelizadores ensinarem mal a doutrina aos autóctones, o que resultava nos maus hábitos cristãos por eles praticados. A esse respeito, informou:

No hay muchacho por pequeño que sea, que no sepa el nombre de la huaca de su ayllu, y aunque por sólo hacer esta experiencia, lo he preguntado a muchos, no me acuerdo, que ninguno muchacho que fuese me haya dejado de decir su huaca, y son bien pocos los que preguntados quién es Dios, y quién es Jesu Christo, lo sepan. (ARRIAGA, 2010 [1621], p. 37).

Dessa maneira, ao explicitar a persistência de uma, ainda grande, proximidade entre os nativos e sua religiosidade local - ao passo que se mantinha débil a relação entre os autóctones e o culto do Deus cristão - Arriaga (2010 [1621], p. 39) atacou os curas locais, ao informar que não considerava espantoso que os nativos rendessem culto às suas divindades locais, já que os *doutrineros* eram personagens extremamente ausentes em suas doutrinas. As visitavam por cinco dias aproximadamente, e, durante meses, se mantinham afastados do exercício evangelizador, vivendo, inclusive, em outro *pueblo* que lhes fosse mais conveniente. Era na lacuna deixada pelo o exercício catequético cristão, que os autóctones fortaleciam seus vínculos com os ministros das *huacas*, as quais eram cuidadas, em cada *ayllu*, por seus sacerdotes. A este respeito, o teólogo afirma: “(...) qué maravilla que haya idolatrias, donde tan pocas veces, y tan de paso está el cura, y donde tan de asiento hay tantos ministros, y maestros de ellas.” (ARRIAGA, 2010 [1621], p. 39). Era o excesso de liberdade que, para Arriaga, tornou-se em um profundo erro catequético, o qual deveria ser, imediatamente, reparado.

A década de 20 do século XVII é especialmente marcante dentro do processo da extirpação de idolatrias no Vice-Reino do Peru. No ano de 1621, ocorreu a morte do jesuíta José de Arriaga, ao mesmo tempo que o então Vice-Rei do Peru, Príncipe de Esquilache,

regressou à Espanha. Já no ano seguinte, em 1622, morreu o arcebispo Bartolomé Lobo Guerrero, fato que acabou desencadeando em uma profunda diminuição das atividades extirpadoras nos Andes. Um intervalo de vinte e sete anos se passou sem que a caça à religiosidade nativa encontrasse uma confluência de forças oficiais (entre vice-reis e arcebispos) que as fomentassem de maneira sistematizada. No entanto, a partir de 1649, sob o arcebispado de Pedro de Villagómez (1641 e 1671), foi conduzida uma segunda onda de Extirpação de Idolatrias na cidade de Lima, que durou de 1649/1650 a 1671.

Não se sabe ao certo quais fatores levaram ao declínio da atividade idolátrica no Vice-Reino entre a primeira e a segunda onda extirpatória. Embora se possa levar em consideração uma possível ausência de documentação ou um verdadeiro declínio das idolatrias mais ostensivas nestes anos – reflexo da implementação de um rígido controle religioso a partir da repressão dos levantes de Vilcabamba e Taki Onqoy – é mais provável que se trate de uma negligência, por parte das autoridades religiosas coloniais, no tocante à vigilância dos autóctones, assim como um afrouxamento no rigor das punições. Ao que tudo indica, neste hiato de atividades extirpadoras, não houve um entendimento entre as autoridades envolvidas e o retorno das idolatrias, com Villagómez, parece ter sido o recomeço de ondas idolátricas que, na verdade, nunca deixaram de existir.

Este arcebispo acreditava que os nativos, mesmo após anos de catequese, ainda eram dotados de uma predisposição natural a idolatrar (CORDERO FERNÁNDEZ, 2019, p. 361) e uma nova busca pelas práticas religiosas andinas ganhou fôlego em seu arcebispado. Os processos analisados nesta tese datam, justamente, do período de sua administração clerical.

Pedro de Villagómez foi um doutor em direito canônico, juiz do Santo Ofício e cavaleiro da Ordem de Calatrava. Chegou em Lima em 1632 como visitador da Audiência de Lima, mesmo ano em que foi nomeado pelo rei para o bispado de Arequipa. Desde esse período até 1641 - quando se tornou arcebispo de Lima -, ele acumulou conhecimento, destreza, habilidade e austeridade no processo de evangelização no Vice-Reino. Em 1634, ordenou que os missionários ensinassem a língua castelhana aos nativos e que, nessa língua, a doutrina fosse ministrada. Acreditava que, através do conhecimento da língua ocidental, os autóctones se tornariam sujeitos mais capazes na fé em Cristo.

Nesse período, Villagómez também fiscalizou o cumprimento das exigências propostas pelo III Concílio Limense e pelas ordenanças de Toledo nas doutrinas, tomando ciência que essas obrigações ou não estavam sendo desenvolvidas pelos responsáveis eclesiásticos ou, quando desenvolvidas, eram ineficientes. Foi ativo no posicionamento contra a nomeação de mestiços para cargos administrativos e, em sua visita pastoral à Arica,

diagnosticou que os *doutrineros*, ao invés de vigiarem e administrarem seus nativos, estavam se ausentando dos curatos, além de muitos terem se tornado proprietários de terras. Tais fatos o levou a castigar esses curas e denunciar o abuso dos freis nessa região (Real Academia de la Historia).

Segundo Katty Giuliana Bravo Palma (2016, p. 55), Pedro de Villagómez, interessado em contribuir para a religiosidade no Vice-Reino, convocou, em 1638, um sínodo provincial em Arequipa, o qual teve como ponto de partida, os textos do II e III Concílios de Lima. Evidenciou que o Concílio de Trento informava que os prelados deveriam pessoalmente ou, estando impedidos, por meio de seus visitantes e vicários gerais, a cada ano, ou de dois em dois anos, inspecionar seus distritos e realizarem profunda pesquisa a respeito da vida dos seus súditos, eclesiásticos ou seculares. O objetivo era o de edificar a doutrina católica, defender os bons costumes e corrigir os vícios nativos, além de os aproximar ao culto e serviço de Deus.

Com sua experiência, o Arcebispo também publicou sua *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima* em 1649 e, em 1650, projetou uma intensa visita de extirpação à religiosidade andina. Diferente do ocorrido durante a primeira onda, nessa segunda fase os jesuítas tiveram receio do caráter judicial dos visitantes, especialmente porque os nativos passaram a questionar se as informações confessadas aos religiosos eram, de alguma maneira, transmitidas aos juízes extirpadores (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 385), justificando a queda da confiança autóctone nessa ordem. Não há dúvidas de que este foi um importante fator de desmotivação no envolvimento da Companhia nestas diligências. No entanto, ainda que ausentes da segunda onda extirpadora, o modelo jesuíta de conversão foi seguido pelos envolvidos nas campanhas idolátricas durante o arcebispado de Villagómez, fazendo com que este *modus operandi* se tornasse uma herança para os clérigos das diligências.

Inspirada no texto de Arriaga, a *Carta pastoral* de Villagómez sistematizou a instrução das visitas e se tornou um importante manual de seu período. No capítulo 49, que trata sobre a situação dos visitantes e ministros durante as visitas em cada *pueblo*, Villagómez instruiu que:

No lleve el visitador mas aparato ni pompa que la necesaria precisamente para haber de hacer su oficio cristianamente, como son al padre o padres misioneros, y a el notario y a el fiscal (y éste conviene que no sea Indio) (...). Y como esta visita es más de corazón que de cuerpos y más de industria que de fuerza, y más de misericordia que de justicia, conviene cercear quanto se pudiere del aparato y autoridad judicial, y añadirse de doutrina, sermones y confesiones. De suerte que asi el visitador, como los padres que van con él puedan mostrar despacio, y muestren lo

que en efecto deben ser padres y maestros, más que jueces o pesquisadores. (VILLAGÓMEZ, 1649, f.49v).

E ainda instrui:

(...) se han de formar cabeza, o cabezas de proceso contra los dichos difamados específicamente por sus nombres, y apellidos, y ayillos, y con distinción de las cosas, en que están difamados todos, y cada uno dellos, y recíbanse informaciones sumarias de testigos, cuyos dichos han de ser ante notario, procurando averiguar la verdad por todos los caminos; y no se examinen más de los necesarios, y a los testigos indios primero que juren se les haga saber la gravedad que tiene el pecado del perjurio y sus penas, y que si perjurarán serán castigados, y si no supieran bien la lengua castellana serán examinados con dos intérpretes diestros y de confianza, que primero hayan jurado que harán bien y fielmente su oficio (...) y todo se escribirá con la mayor brevedad de palabras que pueda ser sin faltar en algo a la necesaria claridad de la verdad.

Hechas las informaciones los que resultaren culpados serán presos en cárcel segura, y se les tomarán sus confesiones a cada uno de por sí, nombrandoles para ello defensor que esté presente, el cual jurará primero de hacer bien y fielmente su oficio, y al tiempo de las confesiones le exhortará a que digan la verdad y no la escondan por miedo ni vergüenza, y que no digan falsamente lo que no hubieren hecho; y habiendo el visitador recibido juramento de cada uno de los confesantes, le irá preguntando solamente aquello en que contra él hubiere alguna probanza plena o semiplena, y se asentará con la brevedad y claridad que se ha dicho solamente la sustancia de lo que respondiere, y después se le hará cargo de lo que resultare con asistencia del defensor y se le admitirán sus descargos si los tuviere, y se recibirá a prueba la causa con término competente y cargo de publicación, y conclusión, y citación para sentencia, la cual se ha de dar conforme a su delito en conformidad con lo dispuesto por concilios provinciales y sínodo de Lima, y se ejecutará sin dilación en cuanto fuere posible con advertencia que a los que no hubieren de ser remitidos o desterrados para su castigo por no temerse que serán perjudiciales a los otros, se les pondrá por pena que acudan todos los días a la doctrina por mañana y tarde y que no falten de ella sin licencia del cura, y que traigan pendiente del cuello una cruz de madera del tamaño de un gemo y avíseles que se enmienden y amenácelos con el castigo. Pero a los perjudiciales, que con su envejecida costumbre no se asegura su enmienda, sino antes se pueden temer inconvenientes de que con su comunicación volverán a hacer daño, se nos remitirán a nos o a nuestro Provisor para que proveamos lo que convenga en ejecución de los concilios y sínodo deste Arzobispado, y de la cédula real de primero de junio de mil y seiscientos y doce. (VILLAGÓMEZ, 1649, f.67v)

Dessa maneira, assim como Lobo Guerrero, Villagómez demonstrava uma forte inclinação pastoral em suas visitas, nas quais dever-se-ia priorizar a utilização de sermões, confissões e doutrinas, ao invés da justiça e da força. No entanto, na prática, suas visitas acabaram por possuir grande viés jurídico, inclusive tendo lançado mão da tortura contra os acusados em questão.

O arcebispo também traçou minuciosamente todo o proceder referente à diligência das visitas, dentre as quais as informações recolhidas das testemunhas deviam ser tomadas na presença de um notário, além de ser de responsabilidade do juiz nomeado esclarecer ao nativo, antes de mais nada, a respeito da gravidade do pecado de perjúrio que teria cometido,

assim como as penas que sobre ele poderiam recair. No que diz respeito à sentença dos acusados, ela podia variar de acordo com o grau de prejuízo provocado à ordem colonial. Se considerado muito prejudicial, era indicado que o acusado ou acusada fosse enviado ao desterro. Já no caso de tratar-se de um condenado ou condenada pouco danoso, deveria servir à doutrina em seu *pueblo*.

Ainda no que diz respeito à sua *Carta*, o arcebispo considerou a idolatria enquanto condição natural dos nativos, herdada de seus antepassados idólatras. Ainda que compreendesse que filhos de pais idólatras poderiam ser bons cristãos, acreditava que possuíam uma inclinação maior a imitarem os pecados de seus ancestrais do que seguirem a fé em Cristo (VILLAGÓMEZ, 1649, f.12). Esta *Carta*, sem dúvida, transformou-se em um manual para os visitantes do período, atribuindo ao demônio os desvios nativos, considerando que a influência diabólica era um atraso para a ação pastoral e a indispensável retomada de uma extirpação sistematizada da religiosidade andina.

Nesta segunda onda, e no tocante à região do Huarochirí, o juiz visitador Juan Sarmiento de Vivero (responsável pelas diligências nesta localidade entre os anos de 1650 a 1660) condenou apenas 32 indivíduos, sendo que nenhum deles era sacerdote maior do culto nativo. Eram mais bem especialistas religiosos (adivinhos, curandeiros, etc.) que se ocupavam de problemas pessoais e do cotidiano da localidade (como pode-se comprovar a partir do processo IIA:6). Quando comparada à primeira onda persecutória (de Lobo Guerrero e Ávila) as visitas de Villagómez parecem ter tido menos sucesso. Contudo, não se deve esquecer que dependia-se exclusivamente com a boa vontade nativa para a “descoberta” de seus lugares de culto e ídolos. As particularidades desta segunda extirpação e seu estabelecimento dentro do território huarochirano serão observados na sequência.

### 3.2.1 O território do Huarochirí na segunda onda de extirpação idolátrica

Depois de quase um século de evangelização desde a chegada hispânica, a manutenção da religiosidade nativa, imbricada nos símbolos e práticas cristãs, ainda era uma realidade em muitos locais do Vice-Reino. É certo que os cultos ancestrais oficiais, administrados pelo governo incaico durante a chegada espanhola, foram mais facilmente identificados, perseguidos e extirpados pelas autoridades religiosas católicas. No entanto, a ritualidade nativa continuou sendo praticada em localidades menos centrais, ocupando o âmbito privado.



A região geográfica que se traduz como o centro desta investigação é, especificamente, a do Huarochirí (localizada na serra central de Lima),<sup>79</sup> a qual, na época colonial, fazia parte da zona de Hunin Yauyos. No entanto, da mesma maneira que o fluxo de pessoas e ideias não é algo estático, minha análise a respeito da cultura religiosa dos habitantes dessa região também se movimenta a regiões fronteiriças (como Hatun Yauyos e Junín), ainda que não de maneira extensa. A importância em trazer outras localidades para o estudo, que não apenas do Huarochirí, não é especificamente por tratar-se de regiões de fronteira, onde o fluxo de informações necessariamente é mais fluido, pois nem todas as fronteiras geográficas são locais de trocas culturais nessas serras. Quem já teve a oportunidade de conhecer a região huarochirana, sabe que o “perto” geográfico nem sempre é o “possível” de chegar-se. O terreno é muito acidentado e as cadeias de montanhas são numerosas, fazendo com que o trânsito entre localidades intraprovinciais se torne, em alguns casos, menos possível do que entre regiões interprovinciais. É a geografia do terreno quem dita a proximidade ou a longitude entre territórios e, nesse sentido, ainda que pertencentes a províncias distintas, os distritos localizados em um mesmo vale desenvolvem uma proximidade muito maior entre seus habitantes do que habitantes de distritos pertencentes a uma mesma província, mas localizados em vales distintos.

A atual província do Huarochirí, durante a colônia, fazia parte da grande província de Yauyos (mais especificamente à subdivisão Hunin Yauyos). Dávila Briceño (1881 [1586]), corregedor dos Yauyos, em 1586, publicou um detalhado relato a seu respeito. Na época, essa localidade estava dividida em Hanan<sup>80</sup> e Hunin Yauyos e fazia fronteira, ao sul, com a zona de Chocorbos (atualmente Santiago de Chocorvos); ao oriente, com Jauja e Tarma; ao norte com as províncias de Atavillos e de Canta; e, ao ocidente, com a Ciudad de los Reyes (atual Lima) (Figura 23).

Briceño observou também que esta era uma região ocupada por importantes guerreiros partidários dos Incas, servindo de braço armado nas diversas batalhas que os envolviam. Esse território albergava (e ainda alberga) uma variedade de microclimas em meio a uma geografia bastante acidentada, com terrenos que variam de 2.000 m.s.n.m a 4.000 m.s.n.m. Sua paisagem, ainda na atualidade, é repleta de nevados, lagoas, cachoeiras e outros elementos naturais sabiamente aproveitados pelos seus habitantes (DÁVILA BRICEÑO, 1881 [1586], p. 61). Diante da escassez de terras de cultivo, a população local continua convertendo os

---

<sup>79</sup> Composta atualmente pelos distritos de Chorrillos, San Pedro de Casta, Carampoma, San Jerónimo de Surco, San Mateo de Huanchor, San Damián, Chaclla, Huarochirí, San Lorenzo de Quinti, etc.

<sup>80</sup> Onde estão localizados os *pueblos* de San Jerónimo de Omas, San Felipe de Cumias, San Pedro de Pilas, Ayarirí, Guañec, San Juan de Visca, etc.

terrenos íngremes, localizados aos pés dos picos montanhosos, em terraços agrícolas, nos quais realizam suas variadas plantações.

Embora as regiões de Hanan e Hunin Yauyos fossem regiões aparentemente separadas no período colonial, as populações localizadas nos vales dos rios Mala (Hanan Yauyos) e Huarochirí (Hunin Yauyos) estavam em constante contato, uma vez que, como dito anteriormente, a geografia local favorecia esse contato.

Ainda que seu relato se concentre na descrição geográfica dos Yauyos, Dávila Briceño não deixou de ponderar a importância religiosa da *huaca* Pariacaca para a população local, o que demonstra a impossibilidade de separar o ambiente físico andino do cosmológico. Como já foi mencionado, os autóctones acreditavam que as divindades cultuadas estavam (e estão) plasmadas na natureza, formando parte indissociável de um mesmo corpo interpretativo. O culto à *huaca* Pariacaca (uma divindade ainda atual para os huarochiranos), por exemplo, ultrapassou (e ainda ultrapassa) os limites físicos dessa doutrina em importância, sendo reconhecido e cultuado em regiões muito distantes da serra central de Lima. No Incanato o culto à Pariacaca foi inserido no culto estatal e se transformou, junto a Pachacamac, em uma das principais festividades andinas. O corregedor relatou que aproximadamente quatro anos antes de escrever seu memorial, ele mesmo havia castigado alguns caciques locais, pois, de Pariacaca, conta que retirou quatrocentas cabeças de lhama com quatorze vasilhas de prata, com as quais os naturais faziam sacrifícios à Lua (DÁVILA BRICEÑO, 1881 [1586], 71). Confirmando, aos olhos hispânicos, a conversão pouco eficaz da catequese em solo andino.

Figura 23 – Mapa de Hatun e Junin Yauyos – Dávila Briceño (século XIX)



Os processos da justiça eclesiástica a serem analisados, sobre esta região, em grande parte estiveram a cargo do juiz visitador Juan Sarmiento de Vivero. Ele foi especialmente atuante nas zonas que tangem os vales dos rios Huarochirí (na província do Huarochirí) e Mala (na província de Yauyos), demonstrando que essas zonas, ainda que pertencentes a províncias distintas, estiveram em constante contato em período colonial. A escolha em se analisar a dinâmica religiosa huarochirana (e suas zonas fronteiriças) se justifica por ter sido uma localidade central na luta pela extirpação. Durante o levantamento das fontes da justiça eclesiástica, percebi que a análise dos reflexos das visitas neste local era possível ser realizado no período que corresponde ao arcebispado de Villagómez, justamente pela maior disponibilidade de material disponível.

Como mencionado anteriormente, a *Carta Pastoral* de Villagómez foi um documento que recebeu influência de vários setores religiosos hispânicos. Em seu relato, o arcebispo agrupou as principais ideias contidas em diversos documentos já publicados pelos principais nomes no combate à idolatria do período. O *Catechismus Quichuensis*, redigido por Bartolomé Jurado Palomino (1542-1621), o *Tratado de los evangelios* de Francisco de Ávila (1648) e os *Sermones bilingües* de Hernando de Avendaño (1648) são alguns dos manuscritos, mencionado na obra de Villagómez e que ressaltam os perigos da propagação das cerimônias ancestrais, assim como o conseqüente freio que deveria ser imposto tanto às práticas, quanto aos praticantes autóctones (FERNÁNDEZ, 2013).

Por influência do pensamento europeu, as fontes eclesiásticas no Vice-Reino do Peru também estavam repletas de androcentrismo, de pensamento demonológico e da ideia de submissão do feminino ao masculino. Essas concepções, chamadas genericamente de “moral-cristã”, na verdade, fazem parte de um processo de cristianização de antigas práticas sociais, as quais envolvem a construção de uma imagem ideal tanto do homem, quanto da mulher, assim como a diabolização dos agentes femininos que se afastassem desse ideal. Nesta construção, os teólogos europeus, em sua grande maioria, pautaram-se em textos estoicos e neoplatônicos e em conceitos oriundos do pensamento antigo clássico.

A esse respeito, Foucault observou:

(...) não há muito sentido em falar de uma “moral cristã da sexualidade”, e menos ainda de uma moral “judaico-cristã”. No que diz respeito à reflexão sobre as condutas sexuais, desenvolveram-se processos muito complexos desde a época helenística até Santo Agostinho. (...) o advento do cristianismo, em geral, como princípio imperioso de uma outra moral sexual, rompendo plenamente com as que a precederam, mal se deixa perceber.” (FOUCAULT, 1987, p. 38)

Se Clemente de Alexandria foi o primeiro cristão a “sexualizar” o pecado original, foi Santo Agostinho (no século V) quem definitivamente relacionou o desejo feminino à árvore do pecado. Como observou Vainfas (1986), “(...) Foi também a sexualização do pecado original que estimulou a imagem diabolizada da mulher, em oposição à do “homem espiritual”, mais infenso ao pecado, embora responsável por ele sempre que agisse como Adão” (VAINFAS, 1986, p. 82-83).

A influência de Santo Agostinho na sistematização do pensamento misógino também mereceu a atenção de Lana Lage da Gama Lima (2011, p. 151-152). Em sua obra, a autora observa que já nos séculos IV e V, este teólogo consolidou a imagem negativa do feminino no imaginário moral cristão, a partir da associação do pecado original ao sexo. Com sua genialidade discursiva, Santo Agostinho sexualizou este cenário e informou que se Adão, tentado por Eva, não tivesse desobedecido a Deus e comido o fruto da árvore do conhecimento do pecado, o sexo que praticaria seria com objetivo da procriação e não por virtude do desejo sexual. “Assim como o homem (carne) rebelou-se contra Deus (espírito), seu corpo se rebelou contra sua alma, por meio de apetites vergonhosos, que misturam o desejo da carne com o afeto do ânimo.” (LIMA, 2011, 151-152). Ao ter se deixado tentar por Eva, Adão perdeu a capacidade de controle sobre seus órgãos genitais uma vez que, para Agostinho, o pecado original nasce da soberba. Na dificuldade de conter os impulsos sexuais, o casamento se configurou enquanto lugar do sexo permitido e controlado.

A respeito do estabelecimento das bases do pensamento demonológico europeu, Trevor-Hoper (1967) considera que foram os dominicanos os grandes adversários das bruxas. Este fato pode ser compreendido se levar em conta que tanto a Inquisição quanto a Ordem dos Dominicanos foram fundadas no objetivo de suplantar a presença herética, na Europa do século XII, de albigenses do Languedoc e de valdenses dos Alpes. Foi justamente nesse espírito de cruzada que os inquisidores interpretaram o pensamento do outro, por ser diferente do seu pensamento, enquanto herege. Por esta razão, os dominicanos teriam lutado, desde muito cedo, para que o papado delegasse a eles a jurisdição sobre a bruxaria, bem como sobre a heresia teológica (TREVOR-HOPER, 1967, p. 94).

Especificamente a respeito da Espanha, Trevor-Hoper (1967) informou que:

O estabelecimento da Inquisição na Espanha foi um triunfo dos dominicanos espanhóis, a expulsão dos judeus não convertidos (que deixou o resto deles sujeitos à Inquisição) um triunfo para o cardeal franciscano Ximénez. Ambas as campanhas podem ser vistas como parte de uma cruzada evangélica geral dos frades. Essa cruzada culminaria, no reinado do sucessor de Inocêncio VIII, Alexandre VI, com o

ataque ao próprio papado "pagão" pelo frade dominicano Savonarola. (TREVOR-HOPER, 1967, p. 100 [tradução minha]).<sup>81</sup>

Sendo assim, histórica e progressivamente, os dominicanos foram se consolidando como uma importante ordem no combate à heresia na Europa. O próprio Papa Alexandre VI (ou Rodrigo Borgia) - homem de muitos escândalos, não apenas no que dizia respeito a si mesmo, como também aos membros de sua família - teve, durante toda sua vida papal, o dominicano Savonarola como seu fiel inimigo. Esse *ethos* de cruzada, era muito presente na Igreja de Castela ao cruzar o Oceano Atlântico no século XV e estabelecer-se no período subsequente. Havia uma necessidade inerente ao papado de controlar religiosamente as populações hereges. Esta situação não foi diferente ao encontrar os gentios da América.

Havia, neste sentido, um modelo ideal feminino cristão que deveria ser seguido pelas mulheres. Era a imagem da mulher pudica e virgem, atrelada à Maria. Reconhecida a influência sexual que exerciam sobre o masculino, o clero se incumbiu da tarefa de controlar o desejo da mulher. No século XII, ao ser admitido como sacramento, dentro do casamento proibiram o sexo como instrumento de busca do prazer entre os esposos, sendo sua função, única e exclusivamente, a procriativa (VAINFAS, 1986, p. 13). A mulher, dotada de pudor e de vergonha, poderia dar indícios discretos a seu marido quando desejava unir-se carnalmente a ele, tornando-se obrigação masculina decifrar tais indícios (VAINFAS, 1986, p. 39). Nesta lógica, dentro do matrimônio, a esposa exemplar deveria ser tímida, envergonhada e submissa à interpretação do homem aos seus desejos.

Entretanto, o recato não era um comportamento esperado por todos os personagens do sexo feminino. Segundo Paul Veyne (1987), desde a Roma antiga, a condição de cometer adultério, por parte de um homem, estava condicionada à posição social da mulher. Observa o autor que “O importante continuava sendo respeitar as mulheres casadas, as virgens e os adolescentes livres por nascimento (...).” (VEYNE, 1987, p. 43). Percebe-se que o gênero encontra-se diretamente atrelado à classe social da personagem em questão.

Visto a existência de uma diferença sexual entre homens e mulheres dentro de um grupo social, para Joan Scott (2008) é imprescindível o discurso de gênero. Nesta análise, é indispensável compreender o papel cultural dos sujeitos masculino e feminino segundo as relações desenvolvidas por esses, na sociedade.

---

<sup>81</sup> [No original] The establishment of the Inquisition in Spain was a triumph of the Spanish Dominicans, the expulsion of the unconverted Jews (which left the rest of them subject to the Inquisition) a triumph for the Franciscan Cardinal Ximénez. Both these campaigns can be seen as part of a general evangelical crusade by the friars. That crusade would culminate, in the reign of Innocent VIII's successor, Alexander VI, with the attack on the “pagan” papacy itself by the Dominican friar Savonarola.

Ao buscar compreender as razões pelas quais tanto o processo de demonização do feminino quanto a caça às bruxas se desenvolveram mais sistematicamente sob o marco da organização capitalista, Silvia Federici (2010, p. 40-49) observou que no mundo feudal não havia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho, resultando na concepção de que todo trabalho era indispensável para o sustento familiar. Dessa maneira, as atividades domésticas não eram desvalorizadas pelo grupo social. Tal desvalorização só teria ocorrido frente à monetarização da economia feudal, momento no qual as mulheres passaram a experimentar o aumento da comercialização de seus bens, assim como uma crescente dificuldade de herdar o terço da propriedade de seu marido quando casadas. As solteiras e viúvas foram excluídas da posse de terras nas áreas rurais, provocando um crescente êxodo do campo e um engrossamento das camadas paupérrimas nas cidades. Dessa forma, “(...) la mayoría vivía en condiciones de pobreza, haciendo trabajos mal pagados como sirvientas, vendedoras ambulantes, comerciantes (con frecuencia multadas por no tener licencia), hilanderas, miembros de los gremios menores y prostitutas. (...)” (FEDERICI, 2010, p. 48-49).

Ainda que ocupando lugares dentro da linha da pobreza, ao migrarem para a cidade, essas mulheres puderam experimentar maior liberdade e independência da figura masculina. Passaram a viver sozinhas, a serem as responsáveis pelas suas famílias e, como ocorria frequentemente, a compartilhar as habitações com outras mulheres locais. Teria sido em resposta a essa independência feminina que, no futuro próximo, revelar-se-ia uma reação misógina e violenta (FEDERICI, 2010, p. 48-51).

Essa reflexão também foi realizada por Philippe Ariès (1987) em seu estudo acerca dos escritos de São Paulo. Diz o autor que “pode ser que na Idade Média a desconfiança em relação à mulher tenha aumentado entre os homens, e sobretudo entre os clérigos, por uma espécie de reação de defesa, na medida em que a mulher havia ganho mais importância” (ARIÈS, 1987, p. 52).

Se pureza, vergonha e timidez eram sinônimos de castidade feminina, a vida dedicada ao prazer e à lascívia foi a trajetória tomada por muitas mulheres na Europa da Baixa Idade Média e início da Era Moderna, degradadas por suas circunstâncias de vida. Segundo Scott (2008), a prostituição, muitas vezes, não foi uma opção para essas mulheres, mas a única maneira de conseguirem comida em um período em que a crise de alimentos fazia filas de mortos de fome. Discorre a autora: “(...) Cabet escribió sobre la ‘hija del proletariado’: ‘Debe trabajar para que su familia sobreviva, pero en unas condiciones que la embrutecen, pierde su

salud y belleza, Y es constantemente amenazada por la plaga del libertinaje” (SCOTT, 2008, p. 144-145).

Bruxas, putas, prostitutas, virgens, pudicas, etc. Tantas foram as maneiras de categorizar o feminino no decorrer do processo histórico. Mas classificar seres e coisas, ainda que intrínseco aos humanos, é um processo ineficaz. É comum dá-se nomes e categorias a tudo que nos rodeia, desde lugares e pessoas até culturas, modos de vida e vestimentas, no intuito de tornar o mundo um ambiente mais inteligível e identificável. Entretanto, no início do século XX, Marcel Mauss e Émile Durkheim (1969) já observam a incipiência destas classificações. É claro que, diferente da moralização do feminino referente ao pensamento cristão da Baixa Idade Média, neste estudo os referidos autores tratavam das categorias de pensamento (gênero, número, tamanho, qualidade) no contexto da construção de uma teoria sociológica do conhecimento. Entretanto faz-nos refletir que tanto seres quanto coisas não são elementos estáticos, uma vez que sofrem influência da dinâmica das relações sociais.

O que caracteriza as referidas classificações é que as ideias estão nelas organizadas de acordo com o modelo fornecido pela sociedade. Mas desde que esta organização da mentalidade coletiva exista, ela é suscetível de reagir à sua causa e de contribuir para modificá-la. (DURKHEIM e MAUSS, 1969. p. 189).

As sociedades são complexos sistemas de classificação que se ressignificam a partir das relações sociais que ocorrem entre os indivíduos e o meio. Ainda que Mauss e Durkheim (1969, p. 198) observem as classificações como estratégias de organização social, criadas pelos seres humanos, deixam claro que elas são incapazes de dar conta dos matizes sociais existentes, não havendo, assim, sistema classificatório no qual o esquema produzido seja capaz de abarcar todos os grupos e indivíduos que neles existam ou surjam ao longo do processo.

Por essa razão, ainda que o processo colonial tenha tentado categorizar os habitantes da América sob as perspectivas advindas do mundo castelhano cristão, suas bases foram frágeis, suas analogias equivocadas e suas traduções imprecisas. Desde a ideia de que a religiosidade ancestral era demoníaca, quanto a concepção de que os campesinos autóctones poderiam ser tão hereges quanto a população rural da Europa pré-industrial, ou mesmo a ideia das nativas enquanto agentes potencialmente demoníacos, todas essas classificações, operadas pelo mundo clerical na colônia, parecem ter sido insuficientes para dar conta da multiplicidade cultural da sociedade do Vice-Reino. Neste estudo, pretendo, no entanto, não cometer o mesmo equívoco, ainda que controlado, pelos conquistadores ocidentais, trazendo à

luz uma concepção menos colonial e mais etnográfica a respeito dos povos andinos e de sua cultura religiosa.

### 3.3 Moralidade cristã na prática colonial vice-reinal

A expansão do catolicismo nas colônias ibéricas foi um evento estimulado pelos reis europeus, os quais, através do padroado, exerciam poder sobre as igrejas. Esta temática não havia sido uma preocupação do Concílio de Trento, o qual esteve muito mais voltado a conter o avanço protestante na Europa e a ameaça turca no Mediterrâneo (VAINFAS, 2010, p. 38). “Na América hispânica, os reis católicos e Carlos I cedo providenciaram o envio de franciscanos, dominicanos, agostinianos e mercedários - para desenvolverem a catequese dos nativos, logo seguidos pelos jesuítas, em 1568 - além de outras ordens.” (VAINFAS, 2010, p. 39).

Ancorados em todos os preceitos já discutidos, os conquistadores súditos de Castela desembarcaram na colônia com seus corpos e mentalidade católica. Ao se depararem com as mulheres desse continente desconhecido, reproduziram o mesmo recorte de gênero e classe existente na Europa, isto é, quando pobres, as mulheres eram naturalmente menos respeitáveis do que as oriundas de famílias tradicionais. Em seu trabalho Ronaldo Vainfas (2010) observou que os colonos da América portuguesa julgavam errado deitarem-se com virgens e algumas mulheres casadas, casadouras e parentas, mas não com as que eram conhecidas como “mulheres solteiras”, isto é, as mulheres “soltas”, desimpedidas, livres, sem proteção de marido ou família. O autor ainda esclarece que:

Na Espanha, *soltera* era a mulher suspeita de viver desregradamente (...) Com sentido muito diferente da celibatária - mulher que aspirava a casar-se ou que optara pela castidade sem ingressar em religião - solteira era, como se dizia, a mulher “que nunca casou”, “mulher que não tem marido”, “mulher pública”, quase um sinônimo de meretriz, ainda que sem conotação profissional. (VAINFAS, 2010, p. 91)

Em uma legislação na qual a prostituição era o caminho comum à mulher violada, não foram poucas as europeias que passaram a viver uma vida de lascívia.<sup>82</sup> Na América, não tardando para que os conquistadores associassem as nativas às solteiras europeias (VAINFAS,

<sup>82</sup> “(...) em caso de defloração, só haveria reparação (casamento) se a mulher gritasse <<Fuão me fez isso>>, apontasse no próprio lugar o culpado, e mostrasse as <<partes corruptas>>; achando-se o sedutor no dito local, ficaria o crime provado, salvo se <<o acusado desse provas de inocência>>. VAINFAS, 2010, p. 91.



2010, p. 91-95). Inferiorizadas por sua condição feminina e social, às andinas ainda agregou-se a discriminação étnica por parte dos conquistadores, as alocando em uma situação triplamente subalterna.

Nota-se que, na Europa, a violação das mulheres não significava um espanto em si, exceto se ultrapassassem o terreno do habitual:

Ameaça para a ordem conjugal? Essas agressões permaneciam, no conjunto, contidas dentro de estreitos limites sociais. Eram muito raras as esposas de artesãos abastadas e de mercadores agredidas desse modo. É por isso que as autoridades municipais não se inquietavam exageradamente com violências, que atingiam sobretudo os humildes. No limite extremo, essas agressões eram úteis: alimentavam as discórdias. Mas com a condição expressa de não ultrapassarem seu terreno habitual. (ROSSIAUD, 1987, p. 104).

“Terreno do habitual” e “limites sociais”, tais eram as diretrizes da aceitação da violência sexual contra as mulheres pobres na Europa. Infelizmente, não foi diferente o comportamento masculino na América.

Dentre as obrigações cabíveis a cada um dos grupos de conquistadores, os evangelizadores eram responsáveis pela propagação do pensamento moral cristão. No entanto, não poucas vezes, esses senhores, principais responsáveis pelo estabelecimento e manutenção da moral, sensatez e bons costumes na colônia, foram denunciados por violarem a honra feminina. Lana Lage de Lima (2011, p. 144) em seu trabalho a respeito dos crimes de solicitação no Brasil colônia, ou *solicitatio ad turpia*, discorreu sobre as transgressões clericais durante o ritual da confissão, isto é, o assédio às mulheres, sobretudo quando estas relatavam sobre o “pecado da carne”.

Segundo a autora, os Manuais de Confissão - difundidos especialmente a partir do século XVI e destinados a orientar confessores e penitentes na confissão auricular, obrigatória desde o IV Concílio de Latrão (1215) - esmiuçavam os desejos carnis mais ocultos, inscrevendo o sexo nas rubricas do pecado da luxúria, observável tanto no sexto, quanto no nono mandamento (LIMA, 2011, p. 153). É particularmente interessante perceber a maestria com a qual estes clérigos descreveram detalhadamente os desejos carnis, como que se retratasse, na verdade, a volúpia que acometia a si mesmos. Talvez o celibato clerical, também obrigatório desde Latrão, tenha influenciado nesse comportamento. Nesse sentido, as censuras por eles advogadas mais pareciam espelhos de suas próprias vontades suprimidas e menos diretrizes naturalmente seguidas pelo corpo eclesiástico.

Se a virgindade e a castidade sempre foram preocupações dos teólogos, no que tange ao comportamento feminino, até os séculos IV e VI não o foram em relação aos homens.

Nesse período, por influência da vida masculina praticada no Oriente cristão, desde o século III, referia-se à vida do homem enquanto uma vida solitária. Se os escritos versavam sobre a castidade das mulheres e buscavam minimizar sua luta contra o desejo carnal, os relatos dos monges destacavam a dificuldade masculina em manter-se castos, transformando em grande feito a superação das lembranças dos encontros amorosos. Ainda que distantes carnalmente, quando os sujeitos masculinos eventualmente deslizavam na anulação de seus desejos, eram as mulheres consideradas as verdadeiras culpadas por tal feito. Justificava-se este pensamento com o fato de que, enquanto tentadoras naturais, se elas não podiam seduzir presencialmente os homens, os tentavam durante suas noites de sono, através dos sonhos.

Lembranças de mulheres, sonhos eróticos, alucinações com figuras femininas, tudo isso perpassava o conjunto desses textos, empenhados em mostrar a insistência e a força do desejo mesmo entre aqueles que se haviam refugiado no deserto. (...) Na *Vida de Antônio*, essa multidão de rostos e corpos femininos, que assaltava a imaginação dos monges, é associada ao demônio. Era outra a imagem da mulher emergente desses escritos: a diabolizada, carnal, que devia ser execrada pelo espírito. A única imagem que reabilitava a mulher era, como vimos, a da virgem, a da mulher sem sexo. (VAINFAS, 1986, p. 16).

Proibidos, desde 1215, a contraírem formalmente matrimônio - e sendo o casamento a instituição reconhecida enquanto remédio ao desejo da carne - é possível que essa tenha sido a razão pela qual os sacerdotes cristãos, ao invés de veículos dos preceitos religiosos na colônia, muitas vezes, tenham acabado se tornando um problema para a conversão nativa (Ver. LIMA, 2011, p. 153). Esta realidade, referente à América portuguesa, possivelmente dizia respeito ao comportamento de toda a Europa ibérica. Ainda que não se tenha encontrado bibliografia específica que versasse sobre os crimes de solitação na América espanhola, em estudos referentes à metrópole, é possível aferir que o mesmo pode ter ocorrido no ofício evangelizador nesta colônia. Andrea Arcuri (2018, p. 82-83), ao observar as normatizações advindas do III Concílio de Trento - as quais exerceram influência direta na elaboração de publicações que se referiam à confissão anual obrigatória dos fregueses - identificou que a confissão auricular serviu como instrumento de difusão e inculcação do conjunto de normas de conduta, avisos e prescrições elaborados pela Igreja. Todo esse aporte estava a cargo de um sacerdote, responsável pelo questionário a ser realizado ao (ou à) declarante.

Não obstante, os Manuais de confessores espanhóis, nascidos com o objetivo de orientar o corpo eclesiástico nos aspectos referentes ao celibato clerical, eram fontes que se interessavam mapear a sexualidade tanto masculina quanto feminina – assim como os portugueses. Estas fontes estavam pautadas na diferenciação a respeito da forma como eram

concebidas as sexualidades feminina e masculina, fruto da sociedade hegemônica europeia. Como observou Arcuri (2018), “la mujer casi siempre representa el objeto de un discurso en el que, coherentemente con el espíritu de la época, se reafirma el papel preponderante del hombre dentro de la sociedad.” (ACURI, 2018, p. 83). Cientes de que os pecados da carne eram os mais difíceis de serem confessados e que, possivelmente, envolveriam reticências por parte das declarantes, era indicado que o confessor ganhasse a confiança das fiéis, explicitando-lhes que só poderiam curar a enfermidade da alma se a manifestasse ao médico espiritual (ACURI, 2018, p. 83).

Enquanto homens, os sacerdotes não estavam isentos de caírem em tentação, ainda que essa volúpia a eles fosse moralmente condenável. A esse respeito, as mulheres sempre estiveram atreladas à tentação masculina. Citando o teólogo Bartolomé de Medina (1591), catedrático da Universidade de Salamanca, Arcuri (2018) destacou a seguinte passagem:

“Si por oyr uno confesiones, o estudiar las materias que tratan de cosas venéreas, para saberlas o enseñarlas padeciese esta inmundicia, no seria peccado” (Medina 1591, fol. 114v). Y añade: “una cosa de notar para hombres spirituales, y que tratan con mugeres, que muchas vezes estos tales, por hablar con ellas, sienten ciertas titillaciones y humedades, sin quererlo, no es de temer pecado mortal” (Medina 1591, fol. 114v). (ACURI, 2018, p. 85).

Segundo Arcuri (2018, p. 85), o crime de abuso sexual, ou *solicitatio ad turpia* - tal como destacou Lana Lage de Lima (2011) no que diz respeito ao Brasil colônia -, também seria uma prática protagonizada pelos clérigos hispânicos, corroborando a possibilidade de ter havido, no Vice-Reino do Peru, as mesmas transgressões e/ou falhas advindas das autoridades religiosas católicas no tocante aos assuntos femininos.

Ao desembarcar na América e iniciarem na formulação de um paralelo classificatório de seres e coisas nativas e europeias, os conquistadores perceberam que se as andinas, protagonistas de forte autonomia e importância social, não se aproximavam da conduta sagrada, casta e pudica de Maria, o mais provável era que estivessem associadas às mulheres solteiras e públicas. Também na América, a heresia e a extirpação de idolatrias se concentrou nas classes menos abastadas, enquanto foi o feminino o gênero, por excelência, profano. Acrescido a esse pensamento, está o fato dos dogmatizadores terem acreditado que, antes da chegada do cristianismo, o continente americano havia sido palco das atrocidades de Satã que, expulso da Península em 1492, trasladou para este continente e criou raízes profundas, afligindo e dominando a vida dos miseráveis naturais (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008, p. 143-147).

Sabendo-se que os Manuais dos confessores foram produzidos com o objetivo de orientar os sacerdotes no confessional, e sendo o comportamento feminino de particular importância nessas fontes - com a necessária confiança a ser garantida entre clérigo e fiel - é possível admitir a existência de paralelos entre a conduta do sacerdote e do juiz visitador frente aos fiéis. Por exemplo, nos processos eclesiásticos do Vice-Reino, a confissão religiosa também foi concebida enquanto remédio da alma do pecador. Neles, o juiz visitador, tal como inquiridor dos manuais espanhóis, preocupava-se em ganhar a confiança nativa, assim como esclarecer que a confissão de seus pecados era uma maneira de obter o perdão do Criador. Por exemplo, o defensor de índios Don Agustín de Narbaes y Segura, discorrendo a favor da nativa acusada Juana Ycha, se ancorou no fato dela ter confessado seus “pecados” para pedir o perdão de sua “cliente”. O defensor observou que:

(...) consta haber la dicha mi parte confesado como ella misma me lo ha dicho y que solo pide misericordia a Dios para que la perdone la dicha mi parte no tiene que alegar por haber hecho su confesión como quien desea volverse a nuestro Señor dejando todos los engaños del demonio en que hasta ahora ha vivido como mala cristiana y por esta razón debe mi parte ser tratada benignamente y habiendo de ser castigada con misericordia pues ha confesado todos sus errores y siendo como es india por esta parte facilísima de apereibir los engaños que le ha hecho el demonio tal enemigo nuestro y de la salvación de nuestras almas y en esta conformidad con la verdad de los hechos confesados. (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 27)

Don Agustín maneja a justiça espanhola para que Juana tenha seus direitos legais assegurados. Expõe sua condição de mulher autóctone e, por essa razão, mais sujeita à enganação demoníaca, estando a salvação de sua alma condicionada à confissão. Não apenas o defensor dos naturais, mas a própria população nativa também aprendeu a utilizar dos recursos jurídicos hispânicos. Não é difícil compreender que, dada a situação na qual se encontravam submetidos, os autóctones passaram a recorrer à todas as possibilidades que lhes aliviassem das perseguições diárias (FERNÁNDEZ, 2013, p. 134), mesmo que isso significasse compreender as artimanhas das instâncias oficiais do poder hegemônico colonial.

É bem provável que os Manuais de Confissão, inspirados nas determinações de Trento – Concílio tomado enquanto alicerce das definições do III Concílio Limense (1583) –, tenham feito parte também das instruções morais das autoridades eclesiásticas do Vice-Reino. Os questionários existentes nos processos de extirpação, ainda que não tenham sido utilizados pelos nativos no intuito de confessar voluntariamente seus pecados, acabaram funcionando como meios de repressão e controle social e religioso, de maneira similar a que os Manuais de confissão foram utilizados na Europa. Em ambos métodos, cabia ao sacerdote inquiridor

realizar as perguntas corretas e retirar do pecador ou da pecadora a confissão que melhor lhe convinha.

Pelas razões apresentadas, percebe-se que os processos da justiça eclesiástica podem ser lidos através do mesmos matizes que compunham esses Manuais de confissão, os quais, além de discorrerem no que concerne à atitude dos sacerdotes perante à população local, também apresentavam considerável carga misógina, fruto do pensamento hegemônico da época.

Enquanto matriz dos saberes catequéticos coloniais, outras fontes europeias - para além dos Manuais de Confissão - influenciaram a atitude dos evangelizadores na colônia. A este respeito, Duviols (2003), tratando da mentalidade presente no Vice-Reino durante as práticas extirpatórias, promoveu um paralelo entre os textos de José de Arriaga e de Luis Teruel, de maneira a demonstrar como ambos foram influenciados pelos manuais de Nicolas Rémy (de 1595), de Peter Binsfeld (de 1596) e de Martín del Río (de 1599). Além destes, os escritos de Arriaga e de Teruel também teriam sofrido influência do *Directorum inquisitorum* e do *Malleus Maleficarum*, demonstrando que tanto os tratados de demonologia quanto as práticas extirpadoras estavam vivas na colônia durante o século XVII (DUVIOLS, 2003, p. 43-48).

Tal influência pode ser observada, inclusive, na atitude dos evangelizadores nos processos de extirpação de idolatrias. Destaco, especialmente, as diretrizes presentes no *Malleus Maleficarum*, relacionadas à maneira a qual se poderia dar início a um processo. Duas delas destaco abaixo:

No primeiro tem-se a acusação de uma pessoa por outra perante o Juiz, seja do crime de heresia, seja do de dar proteção a algum outro herege, sendo que o acusador se oferece para prová-lo e se submete à lei de talão caso não o consiga.

No segundo tem-se a denúncia de uma pessoa por outra que não se propõe, contudo, a prová-lo e se recusa a envolver-se diretamente na acusação; mas alega que presta informação para zelo da fé, ou em virtude de uma sentença de excomunhão prescrita pelo Ordinário ou pelo Vigário; ou em virtude do castigo temporal requerido pelo Juiz secular para aqueles que deixam de prestar tal informação (MALLEUS MALEFICARUM, 1997, 396).

Da mesma forma que apresentado no *Malleus*, encontramos processos referentes à segunda onda de extirpação, também abertos a partir de memórias anônimas. Por exemplo, no processo decorrente da visita de idolatrias na doutrina de Quinti, datado de 1660, o juiz visitador Juan Sarmiento de Vivero discorre a respeito da denúncia anônima que teria levado àquela diligência:

(...) por descargo de su conciencia en secreto dio a su merced por el riesgo de su vida una memoria de los indios e indias que públicamente son tenidos por hechiceros entre los que les está escrita Isabel Chuqui del pueblo de San Juan de Tantaranche anejo de esta dicha doctrina del ayllu Cullana (...) (AAL: Leg. IV, Exp. 20, 1660, f.1).

Em outro processo, de mesmo ano e local, também percebe-se que a diligência foi aberta a partir de uma memória anônima. Na ocasião, Vivero informou ao denunciado que: “(...) por descargo de su conciencia en secreto por riesgo de su vida dio a su merced una memoria en que dice la causa de María Curi del ayllu Llacuas (...)” (AAL: Leg. IV, Exp. 17, 1660, fol.1).

No decorrer das diligências, a tutela nativa também foi uma situação constante. Em processo de mesmo ano e localidade dos supracitados,<sup>83</sup> encontra-se uma acusação contra Juana Tanta Mallao, nativa do *pueblo* de San Lorenzo de Quinti. O visitador Juan Sarmiento de Vivero esclarece à Juana que ele se encontrava a serviço de Deus, destacando que caso a acusada tivesse negado ao Senhor e adorado a ídolos deveria arrepender-se pela ofensa realizada, ainda que compreendesse que o demônio, como miserável que era, poderia tê-la enganado.

Não me parece claro se o visitador referia-se à Juana ou ao demônio enquanto ser miserável. De todas as maneiras, nota-se que, quando Vivero diz que não se espantava que a nativa tivesse caído no erro de adorar a ídolos e acreditar em superstições, automaticamente ele responsabiliza o demônio pelo engano e retira a culpa individual da autóctone. Essa ideia pode ser observada à luz do discurso de Acosta (2008), em *Historia Natural y Moral de las Indias*. Nessa fonte, o evangelizador atribuiu ao demônio a responsabilidade pela idolatria nos Andes, já que, através de sua astúcia, conseguiu enganar os miseráveis nativos. Em outro momento, ao mencionar a função de oráculo, desempenhada pelo templo de Pachacamac – localizado a quatro léguas da cidade de Lima – Acosta disse que “(...) y esto de hablar y responder el demonio en estos falsos santuarios, y engañar a los miserables, es cosa muy común y muy averiguada en Indias, aunque donde ha entrado el Evangelio y levantado la señal de la santa cruz manifiestamente ha enmudecido el padre de las mentiras (...)” (ACOSTA, 2008, p. 168). A miserabilidade e a debilidade são utilizadas enquanto elementos fragilizadores da capacidade autóctone de discernimento. Para a mentalidade cristã, a desconfiança na aptidão andina de distinguir o que era imaginação do que era realidade resultava na necessidade de tutelá-los.

---

<sup>83</sup> AAL: Leg. III, Exp. 16, 1660, f. 4-4v.

É certo que, na legislação hispânica, a miserabilidade não estava vinculada ao gênero, refletindo-se também no tratamento oferecido aos homens nativos nos processos de extirpação. Por exemplo, que envolve o nativo Pedro Villanga – natural de San Pedro de Pilas, doutrina de Omas, corregimento de Yauyos – quando chamado pelo visitador Juan Sarmiento de Vivero para prestar declarações sobre sua participação em rituais idolátricos, o nativo afirmou que como cristão, temeroso a Deus, estava disposto a confessar os erros que havia cometido a partir da influência do demônio, uma vez que era ser frágil, incapaz e miserável (III: 19, f. 1). Essa passagem demonstra tanto que a população nativa no Vice-Reino do Peru não estava alheia à legislação espanhola - manejando-a inclusive com maior ou menor habilidade<sup>84</sup> -, quanto que a condição legal de miserável foi utilizada por Pedro Villanga de maneira bastante oportuna, de forma que sua fragilidade frente aos enganos demoníacos pesasse sobre a pena a ser imputada, pelo juiz visitador.

Assim como a legislação hispânica, na América as autoridades eclesiásticas também não diferenciaram o grau de miserabilidade dos nativos a partir do seu gênero. Contudo, embebidas da mentalidade diabólica, o prelado e seus clérigos atribuíram maior debilidade ao feminino por tratar-se, de acordo com os tratados demonológicos e sermões europeus, de um gênero naturalmente mais incapaz do que o masculino.

Fruto de uma denúncia contra as práticas ancestrais que estariam sendo realizadas pela nativa Francisca Manguay - natural do pueblo San Pedro de Pilas, doutrina de Omas, corregimento de Yauyos -, durante sua exortação, o visitador Juan Sarmiento de Vivero, através de intérprete, afirma ser a confissão o remédio para todas as ofensas que Francisca cometeu contra Deus. Que não se espantava que ela, como mulher frágil, incapaz e enganada do demônio, tivesse caído em semelhantes culpas. [grifo meu] (III: 14, f. 3v). Nota-se que, além de ancoradas nas especificidades legais que faziam referência à situação dos nativos e nativas na América (de debilidade e de miserabilidade), as autoridades religiosas cristãs também observaram as autóctones femininas a partir de categorias próximas às dos discursos demonológicos europeus, nos quais a fragilidade e a debilidade femininas tornavam as mulheres mais propensas de serem ludibriadas pela astúcia demoníaca e, por isso, mais pecadoras.

Enquanto ardilosas, que agiam sob as diretrizes demoníacas, não era estranho à comunidade eclesiástica submeter as mulheres a práticas de questionamento mais austeras. Por essa razão, elas foram subordinadas aos mais variados métodos de confissão, dentre eles,

---

<sup>84</sup> Sobre a adesão dos nativos acerca da dinâmica ocidental vigente na sociedade colonial ver: GRUZINSKI, 2003.

a tortura física. Nos processos inquisitoriais europeus, as práticas de tortura serviram como instrumento de um ambiente favorável à confissão dos acusados, que precisavam escolher entre dizer o que o inquisidor desejava ouvir ou terem algum de seus membros rompido pelos mecanismos de tortura. Segundo Delumeau (2009, p. 568), na obra *Cautio criminalis* (1631) do jesuíta F. Spee, o clérigo informou que o método de arguição sob tortura enchia a Alemanha de feiticeiras, fazendo surgir a maldade em toda nação que a usasse. Esse clérigo acrescentou ainda que, se nem todos confessaram ser feiticeiros, era porque não haviam sido torturados, demonstrando que essa prática, mais do que um exercício de averiguação da realidade, legitimava a “verdade” existente dentro da mentalidade inquiridora. A bruxa foi, nesse sentido, uma criação destes mecanismos inquisitoriais.

Mas a tortura nem sempre se resumiu à violência física. A privação do sono e a fome também foram estratégias utilizadas, pelas autoridades clericais, para retirar do acusado a confissão desejada. “Intimidado, compreendendo por vezes mal as perguntas que lhe eram feitas, este tendia a aquiescer às interrogações que lhe eram dirigidas.” (DELUMEAU, 2009, 568). Da mesma maneira, a tortura psicológica também foi um método de arguição presente no *Malleus Maleficarum*. Quando esta fonte trata sobre o proceder frente a uma acusada, observa que:

Há duas questões a serem consideradas depois da captura, embora caiba ao Juiz decidir qual deverá ser conduzida em primeira instância: quais sejam, a questão de permitir-se à acusada ser defendida, e se deve ser examinada na câmara de tortura, embora não necessariamente para que seja torturada. (MALLEUS MALEFICARUM, 1997, p. 416).

Ou seja, ainda que o ato físico não se tornasse efetivo, estar diante de um cenário de violência em potencial, certamente figurou uma situação aterrorizante para as acusadas. No mesmo *Malleus* é possível perceber o pavor que devia representar esse momento. Nesta fonte, a respeito da maneira que se deveria atuar no primeiro dia do interrogatório, observa-se:

Enquanto os oficiais se preparam para o interrogatório, que a acusada seja despida; se for mulher, que primeiro seja levada a uma das células penais e que seja lá despida por mulher honesta de boa reputação. Eis o motivo: cumpre vasculhar-lhe as roupas em busca de instrumentos de bruxaria a elas costurados; pois muitas vezes portam tais instrumentos, por instrução dos demônios, de membros de crianças não-batizadas, cuja finalidade é a de que tais crianças se vejam privadas da visão beatífica. E depois de os instrumentos terem sido retirados, o Juiz deverá usar de sua capacidade de persuasão e da de outros homens honestos e zelosos da fé para induzi-la a contar a verdade voluntariamente; caso contrário, que ordene aos oficiais que a amarrem com cordas e a coloquem em algum aparelho de tortura; então que o obedeçam de imediato mas sem que demonstrem satisfação, antes mostrando-se aparentemente perturbados pela tarefa. Em seguida que ela seja tirada dali à



solicitação de algum dos presentes, e levada a um canto, para que seja persuadida novamente; ao persuadi-la, convém dizer-lhe que poderá escapar da pena de morte. (MALLEUS MALEFICARUM, 1997, p. 431-432).

As roupas, consideradas objetos nos quais as acusadas poderiam esconder drogas e poções, deveriam ser eliminadas. Ainda assim, a tortura psicológica, enquanto etapa anterior à física, era comumente aplicada. Delumeau (2009, 582) observa, a partir de Jean Bodin, a maneira como agiram com Joana d’Arc. Bodin dizia que era conveniente que, antes da acusada entrar no quarto da tortura, alguém devesse dar um grito apavorante. As autoridades deveriam dizer à acusada que aquele era o grito de outra pessoa sob tortura, abalando a ré de maneira que lhe arrancasse previamente a “verdade”.

Na passagem do *Malleus* mencionada, não está claro se, na presença dos eclesiásticos, a mulher já havia se vestido outra vez. De todas as maneiras, ela se encontrava diante de um grupo de homens encarregados, pela justiça eclesiástica, de inquiri-la e fazê-la confessar sua “culpa”. Tais homens se encontravam em situação de superioridade frente à ré, uma vez que ao mesmo tempo que representavam uma instituição de poder, eram os responsáveis por definir seu futuro. Não era estranho que esse ambiente tenha sido o responsável por criar a imensidão de hereges durante a Baixa Idade Média e início da Moderna, corroborando a assertiva do mencionado jesuíta F. Spee.

Como informado no próprio *Malleus*, o tormento, enquanto recurso a ser usado em uma diligência, dependia da interpretação do juiz. No Vice-Reino do Peru, sua utilização foi pontual, ainda que existente. No mencionado processo III:14, de 1660, pueblo de Omas, corregimento de Yauyos, durante a acareação da acusação de idolatria contra a nativa Francisca Mayguai, Juan Sarmiento de Vivero, após dias de arguição e diante da negativa da ré, ordenou que a torturassem, de maneira que se descobrisse a “verdade”:

(...) con lo cual el dicho señor visitador la mandó poner a cuestión de tormento y la protestaba de cualquier daño que del le viniere – y mandó le atar los molledos<sup>85</sup> con un cordel y apretándola el que hacia oficio de verdugo que era un negro y poniéndole una tabla entre las espaldas y dichos molledos y echada sobre la tabla = dijo que no le dieran tormento que ella diría la verdad y diciendo que la dijese = dijo que la dicha Francisca Yanac sabe hacer hechizos = y preguntándole que como sabe que la dicha Francisca Yanac sabe hacer hechizos = dijo que porque se los ha visto hacer por sus ojos = y preguntándole a esta confesante que qué hechizos la ha visto hacer a la dicha Francisca Yanac = dijo que con sebo de llama le ha visto hacer unas bolitas y con un poco de maíz molido desecho en agua y chicha echaba todo esto en la candela y que este sacrificio hacia porque vivieran sus hijos de la dicha Francisca Yanac = y preguntándole que a quien ofrecía los dichos sacrificios la dicha Francisca Yanac dijo que a un cerro que se llama Maguaca Coto, que se ve desde la casa de la dicha Francisca Yanac = y preguntándole que cuantas veces ha visto hacer

<sup>85</sup> Parte carnosa dos braços ou das pernas.

estos sacrificios a la dicha Francisca Yanac = dijo que dos veces y preguntándole que en que parte los hacía los dichos sacrificios = dijo que en su casa los hacía la dicha Francisca Yanac (...) (AAL: Leg. III, Exp. 14, 1660, f.18)

Ou seja, cinco dias após ser iniciada essa diligência, tendo a acusada mantido sua palavra inicial como inocente, o juiz - que já havia acareado diversas testemunhas - julgou pertinente torturar Francisca Mayguai, a fim de extrair a “verdade” de sua boca, ou melhor, a confissão das suspeitas do corpo clerical. A ré decidiu confessar que Francisca Yanac era feiticeira e obter esta “verdade” pareceu satisfatório ao juiz visitador que, na sequência, julgou ter cumprido sua missão na diligência, pondo fim à mesma.

Os atos de tortura realizados contra Francisca Mayguai podem indicar, na verdade, a ponta do iceberg das práticas desenvolvidas em um período onde o juiz visitador era o próprio legislador e executor da ordem eclesiástica. Ancorados nas leituras dos manuais inquisitoriais, o séquito extirpador de idolatrias realizou, contra a nativa, o mesmo procedimento que sofreram as mulheres acusadas de bruxaria na Europa. No momento da tortura, a ideia de pudor vinculado ao corpo feminino (remetendo à pureza de Maria) se perdia. Elas também perdiam a humanidade que lhes era natural, convertendo-se em simples instrumento de ratificação de um pensamento prévio que remonta tanto à Inquisição, quanto à primeira evangelização no Vice-Reino, isto é, a ideia de que o Diabo sempre esteve presente nos corpos e almas dos nativos americanos. A confissão, no entanto, seguia um padrão linguístico familiar dos clérigos católicos europeus, pois estavam em consonância com a linguagem da demonologia europeia dos séculos XVI/XVII. Na sala de tortura era óbvia a superioridade masculina frente à ré, evidenciada através do poder físico, mental e estrutural dos visitantes, fiscais, intérpretes e todos os demais homens que, em nome de uma justiça, buscava eclipsar a cultura nativa e o protagonismo feminino. Como na maior parte dos casos, estavam nuas ao serem torturadas, o controle do corpo feminino não era apenas moral, mas físico e institucional.

Se a tortura era o último recurso a ser aplicado a um acusado de idolatria ou heresia, os arguidores eclesiásticos dispuseram de outras estratégias a fim alcançarem o objetivo da confissão. Como, por exemplo, a maneira como as autoridades religiosas organizaram a arguição. Sobre o contexto europeu, Delumeau observou que:

(...) o herético não podia ser senão um dissidente da mais negra espécie. Ora, viram-se feiticeiros e feiticeiras cada vez mais como heréticos. Foram aplicadas a eles então as acusações estereotipadas fornecidas por uma tradição milenar. Pode-se apreender, graças a duas documentações diferentes, mas convergentes, como pessoas do povo chegam a confessar, ao longo dos interrogatórios, com ou sem

tortura, tudo o que desejavam seus juízes ou confessores: transporte ao sabá, assembleias diabólicas, orgias sexuais, etc. (DELUMEAU, 2009, p. 570).

A arguição eclesiástica se baseava em formular, para o réu, perguntas idênticas às respostas que se queria obter na confissão. Afirmavam que essa estratégia tinha apenas o objetivo de “facilitar” ao acusado a ratificação do perguntado, uma vez que este já se encontrava em um ambiente opressor e hostil. Mas a realidade era que, quanto menos possibilidade de pensamento fosse facultado à ré, mais emaranhada no ardiloso questionamento inquiritorial ela se encontrava. Se, por exemplo, desejavam informação sobre o fato da acusada haver ou não realizado algum ato de magia, não perguntavam indiretamente, senão diretamente, como: “É verdade que a acusada esteve envolvida em um episódio de magia, assim como confessou anonimamente um certo sujeito?”

Utilizando a obra *A montanha* (1650), do missionário bretão Padre Maunoir, Delumeau (2009, p. 574) evidenciou essa prática. O autor observa que, segundo o eclesiástico, o questionamento deveria ser conduzido pelo questionador, justificando que o acusado, muitas vezes, por si só, não era capaz de formular as respostas apropriadas. Era indicado que as perguntas fossem breves e formuladas com palavras veladas, tais como “alguém”, “alguma coisa”, “um certo”. Apenas no fim do interrogatório se deveria perguntar ao acusado se estas palavras veladas estavam fazendo referência indireta ao Diabo ou ao Sabá.

Ainda segundo Delumeau (2009), Maunoir descreve que um interrogatório, meticulosamente organizado pelo inquisidor, terminou por fazer o acusado enveredar por um caminho que, no fim, encontraria satã e o sabá. A onda de perguntas, realizadas de modo afirmativo, retiravam do acusado a possibilidade de retratar-se e já comportavam a resposta que se queria escutar. “Abalado, condicionado, cercado de todos os lados, ele se encontra diante de alguém que parece saber mais do que ele sobre ele próprio.” (DELUMEAU, 2009, p. 575). As mulheres estariam estreitamente envolvidas e naturalmente vinculadas a todo arsenal eclesiástico de seres e ambientes demoníacos e, por isso, se tornaram o principal alvo das perseguições religiosas.

A cópula da feiticeira com o demônio era a base de seu poder. Satã era o senhor do prazer, que oferecia a estas feiticeiras a possibilidade de disseminar males pela sociedade (impotência masculina, impossibilidade de livrar-se de paixões desordenadas, abortos, oferendas de crianças a Satanás, estrago das colheitas, doenças nos animais etc.). Rose Marie Muraro conclui observando que “esses pecados eram mais hediondos do que os próprios pecados do Lúcifer quando da rebelião dos anjos e dos primeiros pais por ocasião da queda,

porque agora as bruxas pecam contra Deus e o Redentor (Cristo), e portanto este crime é imperdoável e por isso só pode ser resgatado com a tortura e morte.” (MALLEUS MALEFICARUM, 1997, p. 16).

Outra estratégia retórica, desenvolvida e utilizada pela Inquisição, dizia respeito ao fato do próprio juiz fornecer, ao acusado, desculpas para o erro que ele cometeu. “Quanto a vós, estáveis talvez como que aturdido, fora de vós mesmos; não sabíeis bem o que fazíeis; fazíeis como os outros” (DELUMEAU, 2009, p. 574). O inquisidor acabava por confundir, no acusado, os estados de vigília e de sonho. Considerava-se que essa era uma medida persuasiva para fazer com que os réus fossem atraídos a dizer o que se desejava ouvir. Com suas palavras, o juiz criava uma desculpa para o pecado cometido pelo acusado que, ao estar aturdido, como que adormecido, não sabia exatamente como as coisas aconteceram. “Contudo, o pensamento profundo do confessor é este: ‘[...] É provável que isso seja real, embora eles nem sempre estejam certos disso em razão de sua embriaguez’. E também no ‘sonho’ há ‘operação do demônio’ e ‘pecado do homem’.” (DELUMEAU, 2009, p. 574)

A temática do sonho também é assunto nos processos de idolatria do Vice-Reino, inclusive no pleito aberto contra Juana Ycha<sup>86</sup> e as incursões que seu marido defunto fazia a sua casa, através de sonhos. Esse litígio será desenvolvido no próximo capítulo, contudo instrumentaliza e ratifica a questão levantada até o momento, ou seja, institucionalmente mimetizado nas estruturas da administração cristã, os paradigmas organizadores das visitas, presentes em manuais demonológicos, foram levados ao Vice-Reino durante o processo de extirpação da religiosidade nativa.

No Vice-Reino do Peru, ainda que desconhecendo as obras demonológicas europeias, não era estranho que, diante da insistência das perguntas formuladas pelo juiz das visitas, as acusadas tivessem descrito - ou inventado - formatos de pés para seus espíritos, ainda que tal informação as fizessem pertencer ao seletivo grupo das suspeitas e confessoras de feitiçaria. Sua única saída, a partir desse momento, era a abjuração de seus pecados, o que consolidava, ainda mais, sua culpa, seu erro e a superioridade eclesiástica masculina.

Pode-se considerar que o processo de caça à idolatria no Vice-Reino foi fruto de um processo histórico que se iniciou com a criação da Inquisição. As visitas de extirpação são, desse modo, em todas as suas instâncias, ancoradas nas mesmas leis que tangem o Santo Ofício. No entanto, assim como todas as nuances que formam o mundo colonial, a Extirpação é uma instituição andina sem precedentes na história, pois é única e fruto da sociedade

---

<sup>86</sup> AAL: Leg. III, Exp. 19, 1660.

colonial. Talal Asad (1991, p. 314), ao discorrer sobre o processo da colonização e ocidentalização, afirmou que o domínio imperial europeu não foi uma repressão temporária das populações subjugadas, mas um processo irrevogável de transmutação. Já não existia população europeia pura nem andina pura - até porque as populações andinas sempre estiveram em constante contato e troca social, tal como as sociedades europeias. Ambas sabiam que a sobrevivência dependia da reformulação e da adaptação. Os antigos desejos e modos de vida foram destruídos e novos tomaram seu lugar. A conquista foi uma história de transformações práticas e simbólicas sem precedentes históricos em sua velocidade, escopo global e penetração social.

#### 4 PENSAMENTO DEMONOLÓGICO NOS ANDES A PARTIR DOS PROCESSOS DA JUSTIÇA ECLESIAÍSTICA

O processo de repressão e de submissão sociocultural, imposto pelos colonizadores aos nativos do Vice-Reino do Peru, durou décadas. Desde a chegada de Pizarro (1532) até o fim da última organização inca em Vilcabamba (1572) foram quarenta anos de tensões travadas entre conquistadores e autóctones, dos quais parte esteve ora aliada, ora em lados opostos, de acordo com os interesses locais. No entanto, ainda que os castelhanos tenham suprimido os ritos estatais mais significativos desde os primeiros anos da conquista, as práticas ancestrais locais continuavam sendo realizadas na clandestinidade (GAREIS, 1991). A própria Igreja acabou por tolerá-las, especialmente a partir do século XVII, e foi obrigada a pensar em novos e dramáticos métodos de combate às práticas religiosas nativas, como discutido no capítulo anterior. Dino Fernández (2013), citando Raúl Porras Barrenechea, menciona que o séquito de visitantes que se criou com as campanhas de Extirpação de Idolatrias, primeiro, investigavam e descreviam com minuciosidade as estátuas, os ídolos e os monumentos sagrados de uma determinada sociedade para, em seguida, eliminá-los.

Neste capítulo, tentarei elucidar - através das fontes eclesiásticas - como a moralidade europeia esteve presente no Vice-Reino do Peru, nas chamadas campanhas de Extirpação da Idolatria, e como esta moralidade influenciou na evangelização nativa durante o século XVII, particularmente em relação ao aspecto feminino. Assim como ocorreu na Península Ibérica, na América a perseguição das mulheres também esteve atrelada às mesmas diretrizes eclesiásticas pertencentes à Coroa espanhola. A diferença de horizontes (nativo e europeu) acabou criando ruídos interpretativos, os quais se desdobraram na captura das sacerdotisas autóctones.

Para que se possa compreender a situação eclesiástica que desembarcou na colônia durante o século XVI, é necessário entender a conjuntura da Igreja europeia de períodos anteriores. De acordo com seu estudo, Ronaldo Vainfas (2010) considera que o século XVI foi o momento no qual se descobriu em uma religião folclorizada, moralidades impudicas em face dos mandamentos e um clero não apenas despreparado como integrado à vida da comunidade. Para o pensamento católico, tais circunstâncias só podiam indicar o triunfo do demônio na Terra.

A Igreja nunca deixou de enfatizar a superioridade de suas práticas e princípios canônicos em oposição à magia realizada pelos agentes mágicos (curandeiros e curandeiras,

adivinhos e adivinhas, perfumistas, etc), os quais ela buscou, cuidadosamente, associar ao paganismo.

Aos clérigos e aos santos, ela atribuía o poder de alterar o curso da história, de intervir sobre os fenômenos naturais, de modificar, inclusive, a natureza das coisas, mas as operações por eles realizadas pressupunham a concessão ou a intervenção direta de Deus. Quanto às práticas de magia, argumentava-se, para a sua realização contava-se tão somente com o auxílio do (s) demônio (s). Pois eram Deus e o Diabo as únicas fontes possíveis da intervenção sobrenatural (PEREIRA, 2011, p. 5).

Durante a Baixa Idade Média, este assunto continuou ganhando as páginas dos escritos teológicos. Na *Summa Teológica*, por exemplo, Tomás de Aquino expressou sua preocupação com as práticas mágicas, as quais, para o teólogo “demandavam, necessariamente, consultas aos demônios e eram atendidas mediante pactos tácitos ou expressos - *quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa.*” (PEREIRA, 2011, p. 9). Era através na invocação dos seres diabólicos que os indivíduos manifestavam sua predisposição ao rompimento com Deus.

Pautados em textos da antiguidade latina, as fontes jurídicas e os escritos teológicos dos últimos séculos da Idade Média se esforçaram por atribuir aos magos, e em especial às representantes femininas da magia, a capacidade de dominação dos deuses às paixões humanas. Julio Caro Baroja (1986) já demonstrava que, desde a antiguidade clássica, a maga travava com seus deuses locais uma espécie de pacto ou contrato. A esse respeito, o autor observa que:

Lucano, por ejemplo, genio sombrío y con tendencia a hacerse preguntas de difícil respuesta, al tratar de los objetos que poseía la maga Erícto, capaces de *hacer violencia a los dioses* {«vim factura deis») y tras enumerar los hechos más extraordinarios y que van contra el orden establecido y que pueden obtenerse por medio de la Magia maléfica, se pregunta: ¿Qué *pactos* son los que hacen que los dioses se sientan tan obligados? ¿Les resulta placentero obedecer a los conjuros? ¿Se debe el poder de éstos a una piedad desconocida o ignorada, o al poder de amenazas misteriosas? (CARO BAROJA, 1986, p. 39-40).

Desta forma, na transição da Idade Média para a Idade Moderna, os agentes mágicos teriam adquirido, aos poucos, poderes de intervenção sobre a natureza, agora por força de um contrato estabelecido com os demônios. O gênero feminino, por excelência, estava no topo das suspeitas, pois, assim como já amplamente difundido pela moral católica, eram mais susceptíveis às desventuras demoníacas.

Ainda que Silvia Federici (2010) se refira, em seu estudo, ao universo feminino na Inglaterra da primeira modernidade, muitas semelhanças são observadas entre este sistema

cultural e a do Vice-Reino do Peru. De maneira semelhante ao que sucedeu com as inglesas, foram especialmente as mulheres andinas pobres, viúvas e velhas, as quais, frequentemente, estiveram envolvidas em diligências relacionadas à questão idolátrica.<sup>87</sup> As autoridades religiosas, vez ou outra, também as questionavam se o demônio havia assegurado a elas alguma ajuda em troca de algum privilégio pessoal.<sup>88</sup> Segundo Federici (2010), na Inglaterra, mulheres camponesas e pobres estiveram, regularmente, sob o estigma da bruxaria.

En Inglaterra, las brujas eran normalmente mujeres viejas que vivían de la asistencia pública o mujeres que sobrevivían yendo de casa en casa mendigando comida, un jarro de vino o de leche; si estaban casadas, sus maridos eran jornaleros, pero con mayor frecuencia eran viudas y vivían solas. Su pobreza se destaca en las confesiones. Era en tiempos de necesidad que el Diablo se les aparecía, para asegurarles que a partir de ese momento “nunca más debían pedir”, aunque el dinero que les entregaba en tales ocasiones se convertiría pronto en cenizas, un detalle tal vez relacionado con la experiencia de la hiperinflación que era común en la época (...) (FEDERICI, 2010, p. 237).

Este pensamento moralizador, amplamente difundido na Europa, foi o mesmo que, nos Andes, atribuiu às práticas religiosas ancestrais o signo demoníaco. As equivocadas traduções entre a teologia cristã e tais práticas religiosas andinas foram uma arma cuidadosamente utilizada pelo corpo evangelizador, e serviu de justificativa à uma suposta similitude entre a cultura herética europeia e a nativa peruana, resultando na aplicação dos discursos androcêntricos e misóginos também na colônia.

Durante os anos 1600, foram abundantes os processos referentes à região do Huarochirí que fulminaram personagens do sexo feminino pertencentes a famílias pobres da região. Ancorados nos moldes europeus, os processos da justiça eclesiástica condenaram, por diversas vezes, as práticas cerimoniais protagonizadas pelas nativas e as consideraram, não raramente, como bruxas e feiticeiras.

#### 4.1 O caso da Carta Anua dos Chachapoyas e do processo de Pedro Guamboy

Ainda que este capítulo se dedique, mais especificamente, aos processos da justiça eclesiástica do Vice-Reino do Peru no século XVII, reflexos do pensamento demonológico

<sup>87</sup> Sobre esta questão ver os seguintes processos da sessão *Hechicería e idolatría* no AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650; Leg. III, Exp. 15, 1660; Leg. III, Exp. 17, 1660; Leg. IV, Exp. 17, 1660; Leg. IV, Exp. 18, 1660; Leg. IV, Exp. 20, 1660 e Leg. X, Exp. 6, 1700.

<sup>88</sup> Conf. AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650; Leg. III, Exp. 2, 1665; Leg. IV, Exp. 5, 1662.



européu podem ser observados em outras fontes do período colonial como, por exemplo, as Cartas Annuas dos Jesuítas. Dessa forma, apresento, neste estudo, a Carta que diz respeito à missão de Chachapoyas, datada de 1612. Este documento foi transcrito por Mario Polia em dois momentos. Primeiramente, teve transcrição parcial em seu artigo *Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos* (1996). Posteriormente, foi transcrito integralmente em seu livro *La cosmovisión Religiosa Andina* (1999). Nesta Carta de Chachapoyas, região localizada no norte do Peru (próxima à Amazônia e à Cordilheira dos Andes Orientais), observa-se o relato de uma visita protagonizada por dois clérigos da Companhia, dos quais apenas um tem seu nome mencionado, o padre Antonio Pardo.<sup>89</sup> Ao que parece, estes religiosos estavam realizando uma segunda visita às áreas de Trujillo, Zaña, Chachapoyas e Huánuco, atitude comum entre os religiosos desta ordem, uma vez que possuíam a orientação de não abandonarem os nativos recém-convertidos, sob o risco de voltarem a idolatrar seus deuses antigos (DUVIOLS, 2003).

Segundo o relato contido na carta, chegando a Chachapoyas, esses padres visitaram uma fonte de nome *Cajuana*, descrita enquanto lugar ancestral, e ainda utilizado pelos locais, como de grande superstição nos amores. Julgando ser necessário amparar estes nativos nas leis de Cristo, os padres mencionados consideraram necessário: “(...) ayudarse de la fuerza de la justicia porque hallaron aquella tierra muy indiciada de indios hechiceros, los cuales curan con supersticiones, adivinan de cosas futuras y ausentes, dan yerbas para amar y aborrecer, algunos hablan y ven al demonio (...)” (POLIA, 1999, p. 312-313). Estes religiosos mencionam ainda terem encontrado entre dezoito a vinte dos feiticeiros da localidade e que os encantos realizados por três mulheres foram observados com seus próprios olhos. Sobre estas mulheres, os jesuítas afirmam que a primeira matava com seus feitiços, a segunda era adivinha, conhecida em toda a região, e a terceira esterilizava os campos de plantio. Na ocasião, todas foram *encorozadas*<sup>90</sup> e açoitadas. Os demais bruxos, repreendidos (POLIA, 1999).

A esse respeito, é importante observar que a cura de pessoas com superstições, o adivinhar o passado e o futuro, o uso de ervas para unir ou separar casais e a esterilização de plantações eram elementos que também configuravam o cenário da demonologia europeia, como já mencionado nesta tese. Laura de Mello e Souza (1987) informou que, desde a Grécia

<sup>89</sup> É provável que se trate de um intérprete, já que sobre ele se diz ser um “*buen lengua*”. Ver. POLIA, 1999, p. 312.

<sup>90</sup> *Coroza* era uma espécie de chapéu pontiagudo que se colocava no idólatra como representação dos agravos que havia cometido contra Deus. É correspondente, em português, à palavra “carocha” que, no dicionário de Bluteau, está descrita como: “mitra de papel com pinturas que se põem por ignominia a alguns réos.” (BLUTEAU, 1789, p. 236).

e Roma antigas até os chamados povos bárbaros, existiam práticas mágicas principalmente realizadas por mulheres, dentre as quais se encontrava, por exemplo, os cultos à fertilidade e a noite. Nota-se, nesse sentido, que as práticas religiosas ancestrais andinas possuíam características rituais semelhantes às encontradas na Europa pré-industrial. Da mesma forma que as crenças pagãs europeias esbarraram em entraves promovidos pelo cristianismo dos séculos XVI/XVII, as cerimônias autóctones do Vice-Reino do Peru também despertaram os ânimos dos sacerdotes do mundo colonial (séculos XVI/XVII).

Outro importante dado a respeito dessa Carta Anua, é a presença dos sermões enquanto instrumento de exortação e conscientização do nativo diante seus pecados. Esta era uma prática usual nas cerimônias de punição eclesiástica, inclusive inquisitorial e, nesse caso, também esteve presente durante a aplicação dos castigos das três feiticeiras nativas citadas.

(...) Procurándolo assi los Padres con las justicias, Porque se sabe Por experiencia / que no se enmiendan ni ellos ni los demas sino ay algún rigorde just.a el Principal / cuydado se puso en declararles en los sermones que Grabe peccado es este, y / en el Pueblo el consultarlos, y acudir a ellos, con que se hecha de ver muy / Grande enmienda. (...) (POLIA, 1999, p. 313).

Normalmente, os sermões públicos eram direcionados a todos os presentes no momento em que era proferido, fosse membro da ordem ou não. Seu objetivo era o de persuadir os ouvintes a respeito de determinadas concepções, para o qual utilizavam histórias advindas dos livros sagrados e dos dogmas religiosos (ROCHA e SANTOS, 2018). Dentre as principais características dos sermões, pode-se destacar a retórica da persuasão (despertando a consciência do ouvinte) e a utilização de similitudes para explicar a prédica (ESTENSSORO FUCHS, 2003). Este importante instrumento de evangelização, utilizado desde o Novo Testamento, foi o escolhido pelos evangelizadores para ser empregado na doutrina dos nativos no Vice-Reino do Peru. Não por coincidência, um dos grandes nomes da Extirpação de Idolatrias andinas, Francisco de Ávila, no ano de 1648, publicou seu sermão, intitulado *Tratado de los Evangelios*, no qual reuniu todo seu conhecimento a respeito da prática de perseguir e desarraigar a religiosidade ancestral andina.

Outra característica encontrada na Carta de Chachapoyas, e que a coloca em consonância com a bruxaria europeia, é a presença da crença em uma herança satânica que poderia assolar várias gerações de uma mesma família. A dinastia de bruxas foi mencionada, por Mello e Souza (1987), enquanto advento atribuído à sucessão de poderes mágicos dentro de uma família de feiticeiras. No entanto, na verdade, esta crença muito se assemelhava à maneira na qual a sociedade pré-industrial europeia estava organizada. O ofício da bruxa teria

sido transportado para o âmbito dos demais serviços existentes dentro de um corpo social, os quais tinham na hereditariedade uma premissa essencial.

A ideia da existência de uma malignidade que poderia ser passada de geração a geração também espelhava o ambiente hierárquico e hereditário religioso da sociedade da Europa moderna e, dentro do contexto demonológico, uma filha de bruxa também tinha “grandes possibilidades de também se tornar bruxa” (MELLO E SOUZA, 1897, p. 18). Compartilhando desta mesma mentalidade inquisitorial, na Carta de Chachapoyas, a passagem dos poderes malignos para membros de uma mesma família pode ser observada com a denúncia realizada por espanhóis, corregedores e padres a respeito de uma herança satânica na região. Na ocasião, o clérigo Antonio Pardo indagou trinta e três nativos oferecidos em denúncia. Contudo, apenas uma criança, segundo este religioso, teria sido capaz de confessar o caso:

(...) dixo que vna tia suya se lo avia enseñado, y que aydo varias veces al campo, / y lugar donde los Brujos se juntan a adorar al demonio en figura de Cabrón / muy feo, y espantable, y que se juntan allí como 40. Brujos de aquellos / Pueblos, y van todos en varias figuras, de Lechuzas, Cóndores, / Perros, Zorras, y otros animales, y q. estando allí, toman figuras de hombres, / Pero no las mismas suyas sino de otros hombres no conocidos, Para no / ser descubiertos, dize este muchacho q. Para tomar estas figuras / Varias, se van a vna fuente de agua negra q. esta junto al Pueblo, y allí / se banan, y vntan, y de esta manera mudan la figura, y buelan, y Para / Voluer a su figura propia tienen vna yerba con q. se refriegan, y al punto buelven / en si (...) (POLIA, 1999, p. 313-314).<sup>91</sup>

Ainda que geograficamente apartada dos Alpes ocidentais do século XIV, local de análise da bruxaria europeia realizada por Carlo Ginzburg (2007), é possível observar que a região de Chachapoyas, segundo a descrição dos clérigos da Companhia de Jesus, reúne, em suas práticas rituais, elementos que se vinculam aos pertencentes a religiosidade popular europeia. A descrição dos jesuítas é absolutamente próxima a do Sabá, o qual, nas palavras de Ginzburg (2007), configurava uma reunião de bruxos e bruxas que materializavam e potencializavam as forças malignas do demônio. Segundo o autor:

Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias

<sup>91</sup> Por virtude deste relato dizer respeito a um ritual nativo, descrito por um religioso cristão, foi opção mantê-lo em sua grafia original, de maneira que nem a tradução ao português, tampouco a modernização do espanhol, desencadeasse na perda de detalhes mencionados.

sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feitiçeiros recebiam unguentos maléficis, produzidos com gordura de crianças e outros ingredientes (GINZBURG, 2007, p. 9).

O Sabá, enquanto uma construção teológica cristã, está repleto de elementos que versam sobre os prazeres da carne e dos vícios humanos (gula, fornicção, avareza e ira), desencadeando uma relação causal entre eles. Dentre as recomendações para combater o desejo sexual da mulher, Basílio de Ancira recomendou que se privasse de tocar, ver, comer pouco e só alimentos que deixassem o corpo frio e seco. (VAINFAS, 1986). Ainda que tenha sido somente no século XII que a luxúria passou a ser considerada um dos sete pecados capitais, segundo Foucault (1987), nos escritos de João Cassiano já era possível observar uma condenação a este vício. O autor observa que, para o teólogo da Patrística, a gula e a fornicção eram consideradas vícios “naturais” e inatos do ser humano, pois ambos envolviam o corpo. Dessa maneira, “(...) é o excesso de alimento que acende no corpo o desejo da fornicção.” (FOUCAULT, 1987, p. 26). A ira e a tristeza eram combatidas pela alma, mas a gula e a fornicção não podiam ser combatidas “sem ‘a mortificação corporal, vigília, jejuns, o trabalho que mói o corpo’” (FOUCAULT, 1987, p. 27). É curioso perceber que, nos rituais demonológicos do Sabá, a gula e a fornicção também estavam presentes enquanto pares e, por conseguinte, eram condenáveis pela moral eclesiástica. Os clérigos informavam que, no Sabá, um banquete precedia ao rito da fornicção grupal, aludindo à ideia da gula enquanto precursora dos atos libidinosos.

Ainda que não se possa afirmar que a descrição contida na *Annu* foi uma aproximação, operada pelos clérigos da Companhia, entre o que escutaram do menino declarante e o conhecimento que possuíam sobre as práticas pagãs demonológicas europeias, tampouco se pode descartar tal possibilidade. A historiografia sobre a atuação jesuítica no ultramar é consensual em afirmar que os inicianos, ao escreverem as Cartas endereçadas a Roma, acordavam que se fizessem apologias sobre as obras missionárias. Acreditavam que tal atitude funcionaria tanto como um exercício de perseverança para aqueles que estivessem no exercício da evangelização, quanto como recurso político. Os clérigos também advertiram, os escritores das Cartas, que muitas pessoas as leriam e que, por esta razão, deveriam ser escritas de maneira que todos se sentissem edificados (VAINFAS, 2010). Desse modo, as Cartas Anuas enviadas oficialmente a Roma estavam elaboradas a partir de eventos que divergiam da realidade local. No que diz respeito à Carta de Chachapoyas, pode ser que, ao transcrever as práticas autóctones às autoridades papais, os religiosos tenham traduzido e aproximado as práticas religiosas ancestrais do Vice-Reino do Peru à ideia de demônio europeu.

Vainfas (2005) observou uma situação similar ocorrida em uma Carta Anua do Brasil colonial. Ela foi datada de 1585 e impressa em Roma no ano de 1587, na *Annuae Litterae Societatis Iesu*. Trata-se de uma carta de possível autoria de José de Anchieta, famoso evangelizador das terras portuguesas na América. Segundo Vainfas (2005), ao relatar sobre as crenças e os ritos da Santidade de Jaguaripe (localizada no Estado da Bahia/Brasil), Anchieta, experimentado no labor da catequese, com o objetivo de impressionar seus colegas europeus da Companhia, teria traduzido a cerimônia nativa, transformando-a em uma espécie de Sabá tropical. O intuito do inaciano seria, portanto, o de “acentuar as perigosas semelhanças entre as ameaças que pesavam não só sobre a catequese como sobre a colonização portuguesa no Brasil” (VAINFAS, 2005, p. 208). Nos relatos de Anchieta, observa-se a inversão, operada pelo agente demoníaco, das práticas religiosas cristãs. Informa Vainfas (2005) que:

(...) esse esforço de reforçar o caráter herético, diabólico e sedicioso da santidade não deixa de ser muitíssimo significativo. Ao mencionar escolas fictícias na santidade indígena, Anchieta transformou a seita em uma espécie de catequese diabólica, o inverso exato do que se esmeravam em fazer os jesuítas no Brasil. Ao metamorfosear as cabaças em sinos, traduziu para a linguagem cristã o instrumento mágico dos Tupi, assimilando o chamamento dos fiéis cristãos pelos sinos da igreja à convocação dos espíritos pelos manacás. Ao sugerir que muitos índios cometiam infanticídios para entrar na seita, utilizou um ingrediente caro ao estereótipo europeu do sabá - o sacrifício de crianças -, “costume diabólico” familiar aos demonólogos europeus (VAINFAS, 2005, p. 208).

O italiano Botero, que segundo Vainfas (2005) era um entusiasta da Reforma católica e muito zeloso na expansão da fé no ultramar, teria ainda mencionado a existência, na seita Jaguaripe, de um “chefe que se fazia de papa (...), e nela se ordenavam bispos e sacerdotes; ministravam confissões; celebravam missa; portavam rosários para suas orações; organizavam escolas para adestrar os neófitos; possuíam livros de tábuas com caracteres ‘nom intelligibili ad altri’” (VAINFAS, 2005, p. 202). Vainfas ainda destacou que, levando em consideração a habilidade jesuítica de tradução das crenças pagãs na linguagem que lhes convinha e, sendo Anchieta especialista no caso, a via de mão dupla se confirmava, isto é, de um lado operavam a tradução do cristianismo para a língua geral, de outro a tradução da idolatria ameríndia em demonologia europeia.

Seria por meio dessas traduções que o Deus cristão viraria Tupã no cotidiano da catequese, para transformar-se depois no Tupanásu da santidade; seria também por esses meios e modos que o papa da santidade se converteria no anticristo e no diabo aos olhos dos demonólogos europeus da Companhia de Jesus (VAINFAS, 2005, p. 209).

Garantir a manutenção das idolatrias e/ou heresias nativas configurara, nesse sentido, um alimento da demonologia europeia em tempos modernos. Possivelmente por esta razão encontra-se, nas Cartas Anuas de Chachapoyas e do Jaguaripe - espaços geográficos distantes mais de sete mil quilômetros - relatos que aludem ao Sabá europeu italiano do século XIV, descrito por Ginzburg (2007).

Apesar disso, aqueles que foram denominados, pelos clérigos cristãos, enquanto feiticeiros e bruxas, não eram personagens recentes na história nativa. A existência dos xamãs (personagens de características complexas e ambíguas) era muito anterior à chegada do cristianismo, não estando, as atividades desenvolvidas por estes especialistas, atreladas ao demoníaco na ritualidade ancestral. Nos Andes, os xamãs, com suas funções paralelas e contrárias às comumente denominadas “positivas”, reforçavam a necessidade dos opostos, da mesma maneira que Deus reforça a necessidade da presença do Diabo, na teologia cristã (POLIA 1996, p. 217 [nota 16]).

Contudo, traços do Sabá diabólico foram encontrados também no processo que envolveu Pedro Guamboy, disponível no *Archivo Arzobispal de Lima*.<sup>92</sup> O nativo em questão era natural do *pueblo* de San Geronimo de Sayán (Chancay) e foi acusado de ser “idolatra hechicero y supersticioso en que está infamado por publica voz y fama y denunciado de personas temerosas de Dios Nuestro Señor fue traído ante su merced” (AAL: Leg. IV, Exp. 5, 1662, f. 9v). Em sua declaração, inicialmente, Pedro admitiu ter realizado apenas a cura de duas pessoas e que o nativo Lorenzo Clabito levantou-lhe falso testemunho. Mas ao passo que o visitador Juan Sarmiento de Vivero endureceu o tom do questionamento, o nativo confessou adorar uma pedra, de nome Yunga Uiniqui, que estava localizada no caminho entre Quintay e Cochamarca, em uma localidade chamada Puchucau. Declarou também que, nessa adoração – a ele ensinada por seu pai - de joelhos, beijava a pedra e falava com ela. Oferecia-lhe chicha e milho e lhe pedia para “andar”. A este pedido, a pedra lhe respondia que:

(...) anda donde quisieres de pueblo en pueblo Y preguntándole que si ha andado de noche por el aire Dijo que sí que desde pequeño de cuando en cuando ha andado de noche por el aire hasta que le achacaron la muerte de aquel difunto (...) Y preguntándole que como volaba de noche = Dijo que como gallinazo se le ponían unas alas en los brazos (...) Y preguntándole que si ha hablado con el diablo algunas veces o se le ha aparecido = Dijo que diez veces se le ha aparecido = Y preguntándole que en qué forma se le ha aparecido = Dijo que como una sombra muy grande que parece que llega al cielo y que lo anda atajando por el camino de noche (AAL: Leg. IV, Exp. 5, 1662, f. 12v-13v)

---

<sup>92</sup> AAL: Leg. IV; Exp. 5, 1662.

É claro que, a partir desta declaração, Pedro foi considerado idólatra pelo juiz visitador, que lhe imputou a seguinte pena:

le condeno y debo condenar a corozá, cien azotes sobre una bestia de albarda paseado por las calles con voz de pregonero que publique su delito, cuatro años de destierro que los ha de cumplir en la casa de Santa Cruz del cercado en dicha Ciudad para que tenga educación en los misterios de nuestra santa fe católica, cruz perpetua al cuello y que no se la quite ni quebrante el dicho destierro pena de cien azotes y de cumplirlo en las galerías del Rey Nuestro señor que están en el puerto de Callao. (AAL: Leg. IV, Exp. 5, 1662, f. 58-58v)

Nas palavras do visitador, Pedro havia confessado que asas surgiam em seu corpo após lhe responder uma voz que parecia sair da pedra. Esta voz dizia que o nativo poderia andar por onde quisesse, à noite, pelos ares. Além disso, o visitador indicou que o nativo havia sido persuadido pelo demônio, caindo em superstições de feitiços.

A respeito deste processo, chamo atenção para alguns dos elementos que surgem na descrição do nativo e que serão importantes de serem analisados à luz, tanto da demonologia europeia quanto da cosmovisão andina, isto é, a figura do demônio, a sombra, o vôo noturno e a metamorfose de Pedro. Mello e Souza (1993), em seu notável estudo sobre a demonologia portuguesa no Brasil colonial, pontuou que: “Deparando-se com as práticas mágico-religiosas dos ameríndios, os europeus tiveram que recorrer a imagens que lhe eram familiares (...) para, por meio delas, poderem entender, de forma analógica, o que tinham sob os olhos.” (MELLO E SOUZA, 1993, p. 162). Na perspectiva demonológica europeia, a confissão de Pedro Guamboy é repleta de componentes que corroboram este sujeito dentro do cenário satânico. O vôo noturno, como já foi aqui mencionado, era um dos traços presentes no Sabá diabólico, assim como a metamorfose e a figura do demônio. Na perspectiva simbólica e intelectual europeia, a metamorfose do nativo em uma ave ao estilo de *gallinazo*, provavelmente não foi compreendida à luz da simbologia local, uma vez que a transformação dos agentes mágicos em pássaros negros não era desconhecida pelos demonólogos europeus

Ao analisar os processos inquisitoriais sobre a magia e a feitiçaria portuguesa do século XVI, Francisco Bethencourt (2004) destacou a declaração de Maria Lourenço a respeito de uma assembleia demoníaca que teria participado. Ela relatou que, após a morte de seus pais, teria passado a servir na casa de uma mulher viúva, chamada Mércia Afonso, a qual possuía três irmãs solteiras, com as quais costumava se juntar à noite. A respeito de um convite que estas mulheres lhe haviam feito, Maria Lourenço afirmou que:

Tiraram então de uma arca uma panela nova com certo unguento, com o qual se untaram. Quando acabaram de se untar transformaram-se em figuras de “passarões grandes pretos e diziam antes que partissem por riba da folha e não por baixo”. E logo saíram por qualquer buraco da casa e pelo ar iam para o Vale de Cavalinhos, junto de Lisboa. (BETHENCOURT, 2004, p. 194)

Mello e Souza (1993) considera ser este, um dos mais completos processos portugueses, no que diz respeito à existência de elementos da demonologia europeia em sua descrição. No entanto, o que destaco aqui é o fato da ré ter mencionado sua metamorfose, e das demais mulheres envolvidas, nas figuras de “passarões grandes pretos” que voavam pelo ar. É provável que não se trate de uma descrição isolada dentro do cenário demonológico e, por esta razão, na confissão de Pedro Guambo e sua metamorfose em *gallinazo* (urubu ou abutre), os evangelizadores teriam se fixado nos elementos que lhes fossem inteligíveis, dentro do cenário religioso europeu. Mas a declaração deste nativo possui algo mais que demonologia europeia e precisa ser analisada, também, à luz da cosmovisão andina.

Ainda que não sejam numerosos os trabalhos que versem sobre a presença da figura do abutre dentro da mentalidade andina, sabe-se que esta foi uma ave simbólica e fartamente representada na iconografia Moche. De acordo com Jürgen Golte (2009), ela estava associada à morte, aparecendo em diversas cerâmicas nas cenas de destruição dos olhos e das genitais de variados personagens, tanto femininos quanto masculinos. Em outras peças, o abutre aparece relacionado a uma personagem feminina, representada com apenas uma das vistas (conhecida como personagem caolha). Para Golte (2009), esta mulher era, na verdade, uma sacerdotisa pertencente ao mundo interior. Ela era representada com apenas um olho porque enquanto uma vista observava o *uku pacha*, a outra estaria observando o mundo visível, já que, na iconografia Moche, os demais personagens pertencentes ao mundo interior, aparecem retratados sem ambas vistas. O abutre, neste sentido, pode ser entendido enquanto uma ave relacionada ao mundo dos mortos ou responsável pelo vôo que sai do mundo visível e alcança o invisível. Desta maneira, a menção de Pedro Guambo enquanto um ser que ganha a forma de um *gallinazo*, provavelmente não estava vazia de significado dentro do simbolismo autóctone. Adotar a forma de um abutre era, provavelmente, transformar-se em agente cosmogônico. Ganhar seus poderes mágicos e transpor as barreiras entre mundo físico e espiritual era, por assim dizer, faculdades que apenas os sacerdotes espirituais possuíam. Mas esta compreensão estava muito distante da mentalidade europeia, não tendo sido, provavelmente, considerada pelos inquiridores.

Outro elemento, também presente na declaração do nativo e que, da mesma forma, parece não ter sido ponderado pelos evangelizadores, foi a “sombra” que remete à aparição do



diabo. Dentro da mitologia andina, a sombra foi uma temática estudada, de maneira notória, por Mario Polia (1989). Segundo o autor, dentro da perspectiva religiosa autóctone, a “perda da sombra” só ocorre em enfermidades de origem mágico e sempre por intervenção – direta ou indireta – de uma entidade sobrenatural “que se apodera (‘rapta’, ‘coge’, ‘tapía’) la sombra.” (POLIA, 1989, p. 198).

Ainda em seu estudo, Polia (1989) veiculou a magia negativa à prática mágica protagonizada pelos *maleros*, a qual estaria em oposição à realizada pelos mestres curandeiros. A respeito do dano que poderia causar a magia negativa, o autor apontou que:

El daño puede transmitirse "por aire" o "por boca" ("por dentro"). En el primer caso no hay suministración de un vehículo material (plantas tóxicas junto con ingredientes mágicos como polvo de muertos, etc.). El malero actúa desde lejos "moviendo los encantos" y usando normalmente algún objeto que, por pertenecer a la víctima, encierra una parte de su "sombra". El "daño por aire" comporta siempre una intervención sobre la sombra de la persona o indirectamente, actuando con objetos, o directamente por medio de la "llamada de la sombra". El malero actúa, como el curandero, siempre por medio de sus espíritus auxiliares (*compactos*): es este un elemento de mucha significación perteneciendo a la estructura antigua del shamanismo andino y que en la literatura sobre curanderismo no se ha, quizá, puesto suficientemente en claro. Concepción Guerrero explica: "Para llamar la sombra se usan olores haciendo un pago a los espíritus de los cerros, de las lagunas. Son esos espíritus que atrapan la sombra".(1985). (POLIA, 1989, p. 217)

Mantive aqui o termo utilizado pelo autor, embora ciente de que *malero* provém da tradução cristã, cunhado pelos visitantes. Fazendo um paralelo entre o descrito por Polia (1989) e o encontrado no processo de Pedro Guamboy, a sombra aparece para o nativo após este ter realizado um pago, ou uma oferta ritual, dedicada aos espíritos das montanhas ou lagoas. Normalmente, se usava “objetos” que pertenciam à vítima para causar dano a ela. No caso da declaração de Pedro, ele diz ter se utilizado da terra pisada por Lorenzo Clabito a fim de provocar-lhe o mal.

Dijo que la verdad es que por que la había hecho mal el difunto cogió un tiesto de una olla nueva y con las manos deshizo en él una vela de sebo de llama y echó la tierra de las pisadas del dicho difunto en el dicho sebo y luego encendió la vela y con otra olla nueva la tapó diciendo que por que le había hecho mal el dicho difunto hacia aquello = Y preguntándole que adonde había cogido la tierra de las pisadas del dicho difunto = Dijo que en la misma casa de el dicho difunto (...) Y preguntándole que si ha usado de los dichos hechizos para matar otras personas = Dijo que sí que para que se muriera a su padre del dicho Lorenzo Clabito llamado Lorenzo Muñoz hizo el mismo hechizo en diferente ocasión cogiéndole la tierra de las pisadas cuando fue por este declarante a Quintay (AAL: Leg. IV, Exp. 5, 1662, f. 11v-12)

Não se trataria, neste sentido, de uma atividade satânica europeia e sim um personagem que exercia, em sua localidade, a função de mestre da magia contrária, sobre o qual Polia (1989) informou pertencer a uma antiga estrutura de xamanismo autóctone.

Ainda assim, a metamorfose, evento presente no relato do menino aos padres da Companhia, na declaração de Pedro Guamboy e na descrição do Sabá de Carlos Ginzburg (2007), também ganhou a atenção de Polia (1996). A respeito do processo mágico, o autor informou que:

He podido documentar la supervivencia de esta función chamánica negativa en los Andes: los "maleros", a pedido de sus clientes, pueden actuar sobre las sementeras o huertas de sus víctimas, produciendo plagas o esterilidad. Para hacer esto, a veces se metamorfosean en animales y se pasean por las "chacras". (...) En el *Malleus Maleficarum* ("Martillo de las Brujas") de los dominicos H. Kramer (Institor) y J. Sprenger (Strasburgo 1486-1487) en la Segunda Parte (cap. XV) se discute "Sobre la manera en que [las brujas] producen granizadas y tempestades y suelen producir rayos contra hombres y animales". En toda el Renacimiento europeo la figura de la striga tempestaria ("bruja de las tempestades") era muy difundida y temida: su función era la de malograr los cultivos y dañar las cosechas. Es probable que, en este, como en otros muchos, tradición andina y tradición magico-folklorica española se hayan entrelazado (POLIA, 1996, p. 218 [nota 18]).

Na observação de Polia, as práticas referentes tanto à magia popular europeia do século XV, quanto aos rituais ancestrais andinos, convergem para um entrelaçado cultural, sendo difícil perceber a partir de qual ponto a religiosidade autóctone foi traduzida à europeia ou vice-versa. Foucault (1987), utilizando-se da análise de Peter Brown, já havia destacado a dificuldade de estabelecer-se um divisor de águas entre relatos puramente cristãos e os referentes à Antiguidade Clássica, pois, em determinado momento, os elementos de ambas as culturas se cruzaram e resultaram em um novo conhecimento. Na América, a atitude da Igreja não teria diferido da já historicamente praticada pelo corpo eclesiástico, em outros locais, durante o estabelecimento e a cristalização da teologia cristã.

Segundo Mario Polia (1987), Polo de Ondegardo (em 1567) e Guamán Poma de Ayala (em 1616) já tinham conhecimento do teriomorfismo nos processos xamânicos:

(...) Polo de Ondegardo (1567) dice de los "brujos" andinos que "toman la figura que quieren y van por el ayre en breue tiempo mucho camino" (POLO DE ONDEGARDO 1906: 220). Guamán Poma atribuye a los capitanes y príncipes de la cuarta edad de indios la capacidad de transformarse en animales: "Dizen que ellos se tomauan en batalla leones y tigres y sorras y buitres, gabilanes y gatos de monte" (GUAMÁN POMA 65 [65] 1987: 60). (...) (POLIA, 1996, p. 218 [nota 19]).

A essa altura, é importante inserir as reflexões, ainda que apresentadas de modo ensaístico, dos antropólogos Carlos Fausto (2019) e Eduardo Viveiros de Castro (2018)

acerca da metamorfose enquanto performance natural, não apenas nos rituais nativos do Vice-Reino do Peru ou na magia popular europeia, mas também no concernente às práticas nativas do Brasil. Fausto (2019) observou que o paradigma sob qual se ancorava a religião cristã remetia à ideia de o ser humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, ainda que este fosse um Deus invisível e dificilmente imaginável. Por esta razão, as intervenções corporais, como as tatuagens<sup>93</sup> ou quaisquer outros recursos que alterassem a aparência humana - muito praticada entre os nativos -, eram consideradas abomináveis pelos missionários. De maneira oposta, os povos Tupinambás se mostravam compostos por importantes figuras rituais dotadas de grande capacidade imaginativa e transformativa. Segundo o autor, para os nativos, não fazia sentido fixar os seres ancestrais enquanto corpos que ocupavam uma forma única, uma vez que as equívocidades da imagem davam movimento e profundidade a eles e, assim, deviam ser exploradas ao máximo. Elas constituíam os fundamentos que conferiam a uma imagem tanto sua força, quanto sua eficácia. Nesse sentido, os seres poderosos que compunham o panteão da ancestralidade nativa eram híbridos, ambíguos e plurais. O poder conferido a eles estava justamente na arte da equívocidade e não univocidade, isto é, na arte da metamorfose e não da similitude (FAUSTO, 2019).

Segundo a mitologia ancestral, estas máscaras só ganhavam eficácia se o corpo de quem a usasse, estivesse devidamente pintado, figurando uma sucessão de camadas. Ao estar devidamente colorida, esta pele se comportava como uma primeira máscara. Segundo Fausto (2019), estes artifícios eram necessários para que ocorresse a transformação do ser humano (matéria) em espírito. Se observada a partir dos parâmetros pertencentes à religiosidade andina, poder-se-ia dizer que nesta dinâmica se realiza o deslocamento do sujeito do *kay pacha* em direção à potência energética do *uku pacha*.

De outra maneira, na liturgia cristã, a arte possui outras características, diametralmente opostas e excludentes às existentes no universo nativo. No cristianismo, o fato de a arte ser uma projeção do divino sobre a forma humana evoca muito mais a univocidade e a identidade do que a equívocidade e a multiplicidade (FAUSTO, 2019). Ao contrário do que ocorre no cristianismo, os nativos possuem uma relação muito mais próxima com os atributos da jaguaridade do que com os referenciais relativos à humanidade. O humano não foi feito, segundo o pensamento religioso ancestral, à imagem dos deuses. Enquanto isso, no cristianismo, o diabo pode ser considerado o “jaguar do Velho Mundo” pois está

---

<sup>93</sup> Este assunto já foi objeto de análise no capítulo 1.

representado, na arte cristã, enquanto um ser capaz de se metamorfosear em outros seres. Na doutrina católica, foi o maligno e sua legião que capturaram as almas nativas, razão pela qual o demônio está representado enquanto antropomorfo, mascarado e signo do engano. Por outro lado, Deus é aquele que não muda sua aparência, jamais (FAUSTO, 2019). A ritualidade nativa que abarca a transfiguração e a metamorfose, ao ser representada em forma de arte, foi lida pelo cristianismo colonial enquanto relacionada ao demoníaco. Da mesma maneira que a pintura facial e a máscara, a metamorfose encontrava seu espaço na teologia cristã como sinônimo de demonização da vida nativa, pois a arte ameríndia da transformação lembrava, para estes clérigos, a representação do diabo europeu. Em condições desiguais de poder, esta situação levou à condenação e à repressão das tradições multisseculares, que passaram a se tornar periféricas e minoritárias em suas próprias terras.

Ainda na concepção histórico-antropológica, destaco que a forma nativa de observar a si e ao seu mundo foi o que Viveiros de Castro (2018) chamou de *perspectivismo ameríndio*, isto é, uma ótica completamente divergente da contida no ponto de vista ocidental. Ainda que possa ser repetitivo, dada a difusão de sua obra, não me furto em mencionar a conhecida parábola de Lévi-Strauss, citada por Viveiros de Castro (2018). Conta-se que, durante o processo de estabelecimento hispânico nas Antilhas, enquanto os espanhóis ainda despachavam comissões de inquérito a fim de saber se os nativos tinham alma, estes submergiram os corpos dos castelhanos a fim de observar se seus corpos apodreciam ou não, após longa e cuidadosa observação (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 35). O que Viveiros de Castro analisa, a partir desta parábola, é que “(...) os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 36-37). Por um lado, os espanhóis não duvidavam que os nativos possuíam corpo, o que eles debatiam era a respeito da existência, ou não, de suas almas. Por outro lado, os autóctones não duvidavam da existência da alma nos hispânicos pois, para eles, tudo é dotado de alma. Mas se inquietavam com o apodrecimento de seus corpos e, por isso, queriam saber se os castelhanos eram dotados da mesma matéria corpórea que eles. Observa ainda Viveiros de Castro que “(...) os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 37). No mundo ameríndio analisado por Viveiros de Castro (2018), o que está em jogo é compreender a agência, ou os agentes subjetivos, presentes nas várias almas. Segundo o autor, o que difere o homem do jaguar – pelo menos a respeito dos autóctones da Amazônia brasileira - não é a alma, porque esta ambos possui, mas o corpo que abriga esta alma. É justamente este corpo

que diferencia a perspectiva que o jaguar observa o ser humano, da que os humanos observam o jaguar (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 44-46).

Nesta lógica, a respeito dos poderes xamânicos, Viveiros de Castro observou que:

O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo estes seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49)

A diversidade de relatos que aludem à metamorfose - presentes na carta de Chachapoyas de 1612 - na observação de Mario Polia sobre o ritual mágico dos xamãs e na descrição do estereótipo do sabá examinado por Ginzburg - é apenas um dos sintomas dos equívocos controlados de tradução realizados pelas autoridades hispânicas. Quanto mais próxima esta linguagem mantivesse a religiosidade nativa da demonologia europeia, mais se justificaria a necessidade da estrutura jurídica eclesiástica e do combate à heresia e idolatria em terras americanas. A unção dos corpos com unguentos, o voo noturno, a metamorfose em animais, a reunião ou assembleia demoníaca, a adoração de Satanás e a negação do Deus cristão foram elementos atribuídos à religiosidade nativa, e fruto de um imaginário social hegemônico, que não apenas acreditava que os naturais sabiam da existência do sabá europeu, como o praticavam. Este pensamento, trazido da Europa, ganhou corpos e nomes autóctones, observáveis a partir dos processos da justiça eclesiástica do século XVII. Alimentando-se da retórica da presença do demônio em terras americanas, a perseguição às práticas nativas atravessou os séculos e, passados quase cem anos da morte de Atahualpa (1533), a moralidade católica se enraizou ainda mais no Vice-Reino do Peru, servindo como base do pensamento evangelizador, não obstante se mantivesse viva a religiosidade ancestral andina.

Nos processos disponíveis no *Archivo Arzobispal de Lima*, referentes à segunda onda de perseguição sistemática à idolatria na região do Huarochirí, é possível perceber a vivacidade da moralidade eurocêntrica nas palavras das autoridades religiosas ao lidarem com as práticas religiosas protagonizadas pelos nativos. Importante observar que estes religiosos possuíam uma ideia *a priori* do que pretendiam buscar nas declarações oferecidas pelos autóctones e, nesse sentido, as fontes demonstram, assim como as Cartas Anuais previamente apresentadas, uma tradução da religiosidade andina aos paradigmas pertencentes na moralidade cristã europeia.

#### 4.2 Processos da justiça eclesiástica (século XVII): a questão feminina

Os relatos oferecidos por mulheres foram, frequentemente, esvaziados durante o lastrado da história. De acordo com Diane Purkiss (1966), estes relatos já foram considerados enquanto uma massa desordenada de superstições “primitivas”. A autora, ao analisar os processos referentes aos crimes de bruxaria ocorridos na Inglaterra pré-industrial, observou que muitos historiadores acreditavam que as declarações oferecidas por elas, eram, na verdade, ecos dos discursos da elite. Suas falas foram consideradas o resultado de questionamentos conduzidos por personagens masculinos, representantes da sociedade hegemônica. A justificativa para tal residia em que, para estas mulheres, ao discorrerem a respeito de suas histórias, utilizavam vocábulos pertencentes à elite, o que lhes colocava em situação de adesão à cultura exógena. No entanto, da mesma forma que Purkiss (1996), não considero a apropriação conduzida pelas mulheres como um esvaziamento cultural, pois os simbolismos de um pensamento particular, ainda que com filtros, continuam podendo ser apreciados nestes relatos. A este respeito Purkiss (1996) observou que:

Esses casos ilustram a estratégia feminina de usar discursos de bruxas, mas isso não significa que eles silenciam as crenças sobre bruxaria que tinham as mulheres. (...) Mulheres contadoras de histórias sobre bruxas estão fazendo uma narrativa que faz sentido dentro de seu mundo comunal e familiar, usando alguns materiais muito antigos e algumas cunhagens recentes, algumas histórias da cultura oral camponesa e algumas da escrita, para criar uma história que funcione. [tradução minha] (PURKISS, 1996, p. 92).<sup>94</sup>

Desqualificar os testemunhos femininos, por considerá-los representações dos discursos de uma elite, parece simplista. Todos os relatos produzidos na primeira modernidade, estiveram sob a intervenção masculina, fosse no momento de sua composição, transcrição ou impressão. Nesse sentido, os processos da justiça eclesiástica, trabalhados neste capítulo, devem ser considerados ao mesmo tempo como relatos de mulheres sobre a religiosidade andina e como traduções da cultura religiosa e moral cristã hispânica do século XVII. Se no capítulo anterior dediquei-me, dentre outros tópicos, a respeito da tradução realizada pelos evangelizadores sobre a cultura nativa, neste tentarei demonstrar como este movimento é de mão dupla. Se os clérigos cristãos interpretavam a religiosidade andina e

---

<sup>94</sup> [No original] “Such cases illustrate women’s strategic use of witch-*discourses*, but this does not mean that they are silent about women’s witch-*beliefs*. (...) Women tellers of stories about witches are making a narrative that makes sense within their world of community and household, using some very ancient materials and some recent coinages, some stories from peasant oral culture and some from print, to fashion a story that works.”

estabeleciam um discurso a partir de então, o contrário também era verdadeiro. Também poderá ser observado o quanto os nativos foram agentes na dinâmica religiosa da colônia do século XVII, mesmo que as bases de uma sociedade ocidental católica tivessem sido impostas desde os primeiros anos de conquista.

O sistema cognitivo das sociedades andinas configurava um complexo composto dotado de moldabilidade, onde mito, metamorfose, história cíclica e equivocidade são elementos ordinários na vivência diária. É a partir deste universo plástico e complexo que analisarei as vozes femininas existentes nos processos eclesiásticos no Vice-Reino do Peru. Relembro, ainda assim, que diante da numerosa quantidade de processos que envolveram as mulheres, especialmente no que diz respeito à extirpação da religiosidade andina do século XVII, o recorte espaço-temporal se deu no sentido de abranger especialmente a macrorregião de Yauyos-Huarochirí (e suas fronteiras diretas), local onde ocorreram todas as diligências abordadas.

Quando Isis Gareis (2004) informou que o tanto o número de condenados por idolatria, quanto o número de objetos de culto destruídos sofreram um grande decréscimo entre as visitas de Ávila e de Juan Sarmiento de Vivero, em princípio, é natural presumir que o número de feiticeiros e feiticeiras tenha diminuído com o passar dos anos de evangelização. Da mesma forma, é natural imaginar que o sucesso das campanhas sistematizadas de combate à idolatria tenha garantido a conversão dos nativos à religiosidade cristã. Para se ter uma ideia da discrepância numérica, entre as campanhas de 1610 e as de 1660 a autora observou que, ainda que Ávila não tenha precisado a quantidade de ídolos descobertos na província do Huarochirí, esta marca teria sido ao redor de dezoito mil ídolos móveis e dois mil ídolos fixos destruídos em seus primeiros anos como visitador nesta zona. Em contrapartida, “los 32 individuos condenados y el pequeño número de parafernalia incineradas por mandato de Sarmiento de Vivero parecen indicar que por esa fecha (1660) los cultos autóctonos ya habían entrado en plena decadencia o por lo menos habían disminuido de manera alarmante” (GAREIS, 2004, p. 269). Mas essa queda na arrecadação de objetos de cultos ancestrais não necessariamente significou a eficiência da evangelização no Vice-Reino, pois a plasticidade andina e sua capacidade de se adaptar e transformar-se frente às situações adversas, formaram a premissa desse contato entre culturas pautadas em diferentes concepções de mundo. Estas mudanças podem ser observadas a partir da análise dos processos a seguir, disponíveis no *Archivo Arzobispal de Lima*, na sessão *Hechicería e Idolatria*.

#### 4.2.1 Idolatria nativa na serra central do Huarochirí: vozes femininas

As visitas levadas a cabo por Sarmiento de Vivero, no Huarochirí, iniciaram-se em 1660, com uma leitura do *Edito General* na Igreja do *pueblo* de San Lorenzo de Quinti (Huarochirí) no mês de janeiro. Neste *Edito*, o visitador teria advertido os nativos que confessassem suas idolatrias, tal como delatassem os idólatras. Os processos disponíveis no *Archivo Arzobispal de Lima*, referente à localidade e período mencionados, são consequência da leitura deste *Edito*.

A fim de apurar as denúncias que chegavam ao corpo de visitantes, Juan Sarmiento de Vivero, no processo ocorrido entre os dias sete e vinte e três do mês de abril de 1660, no *pueblo* de San Lorenzo de Quinti (Huarochirí),<sup>95</sup> recebeu declaração da nativa María Poma Ticlla, acusada de ser feiticeira de seu *pueblo*. Na ocasião, o visitador questionou à dita María se seu *ayllu* Queripa possuía alguma *huaca* (*mochadero*) na região. A que María respondeu:

(...) antiguamente tenían el mochadero en el pueblo viejo de Quiripa que hoy está un cerro y cuando vino el Señor Doctor don Francisco de Ávila visitador lo descubrió y de él sacaron muchas cosas y que esto lo sabe porque después de haber pasado el dicho Señor don Francisco de Ávila vino un fiscal del pueblo de San Damián y quemó muchas cosas que sacaron de allí y diciéndole [o visitador] que pues había declarado todo lo que está escrito que diga su ochas<sup>96</sup> porque han denunciado de ella que es hechicera y por esa causa la fue aprender Don Diego Bartolomé, dijo que no sabe de hechizos (...) (AAL: Leg. III, Exp.15, 1660, f.7).

Don Diego Bartolomé, junto a Juan de Noblejas, formava a dupla de intérpretes que acompanhava Juan Sarmiento de Vivero em suas visitas na serra central de Lima, durante a década de 1660. Como pode ser percebido, no relato oferecido por María Poma Ticlla, a declarante informou não saber de feitiços, além de noticiar que o ídolo do *pueblo* velho de Quiripa (outras vezes descrito como Queripa), seu *ayllu*, foi destruído na época de Ávila (a partir de 1610).

O processo que envolve Maria Poma Ticlla se une a outro, que se inicia em primeiro de janeiro de 1660 e se estende até vinte e seis de maio do mesmo ano, ocorrido no *pueblo* de San Lorenzo de Quinti.<sup>97</sup> Nele encontra-se a declaração da nativa María Guanico ao visitador Juan Sarmiento de Vivero. María Guanico era amiga de Maria Poma Ticlla - a declarante do processo supracitado - e foi convidada a depor, porque além das suspeitas de feitiçaria que envolviam seu nome, deveria esclarecer as acusações já existentes contra sua amiga. Durante

<sup>95</sup> AAL: Leg. III, Exp.15, 1660.

<sup>96</sup> Palavra traduzida como “pecado”, pelos religiosos católicos.

<sup>97</sup> AAL: Leg. IV, Exp. 13, 1660.



a ocorrência, a nativa foi questionada, pelas autoridades religiosas, sobre o ídolo de seu *ayllu* Cupara. Os clérigos deixaram claro que sabiam que o haviam escondido e que o mesmo se encontrava em cima do *pueblo* local. Sobre este assunto, a declarante informou não sabia nada a respeito e que “*lo que sabe es que el dicho doctor Don Francisco de Ávila lo había destruido todo y quemado*” (AAL: Leg. IV, Exp. 13, 1660, f. 8). Na sequência, sendo perguntada quantas vezes havia ido com as pessoas do *ayllu* Gualcaraya quando estes iam sacrificar à *huaca* de mesmo nome, María Guanico disse que:

Juan Mateo va a ese paraje a sacrificar cuyes y esto lo sabe porque el dicho Juan Mateo le ha comprado tres cuyes a esta declarante en tres veces, y preguntándole esta declarante que para que eran le dijo que estaba enfermo y que con aquello lavaría su cuerpo y que eran para llevarlos a los ídolos Gualcaraya = y preguntándole que si ha visto los dichos ídolos = dijo que sí que los ha visto que son dos piedras grandes y largas y que la una tiene teta = y que la mujer del Juan Mateo llamada Ysabel le dijo a esta declarante que no dijese estas cosas porque decían que ella era la que lo decía todo (...) (AAL: Leg. IV, Exp. 13, 1660, f. 8v).

A estes acrescento outro processo, ocorrido entre os dias dezesseis e vinte e um de maio de 1660, no mesmo *pueblo* dos supracitados.<sup>98</sup> Na ocasião, o visitador Sarmiento de Vivero, tomando declaração da nativa Isabel Choqui, recebeu informação desta declarante (após ameaçá-la de tormento) a respeito de uma *huaca* (*mochadero*) que os nativos de San Juan de Tantaranche adoravam durante o período da diligência. A nativa disse que:

(...) en el camino de San Juan de Tantaranche real está una piedra pintada que aunque el señor doctor Ávila la mandó raspar y enterar ahora parece que esta vuelta a pintar y que se llama Sumasauru y preguntándole que qué sacrificios le hacen a la dicha peña dijo que los antiguos llevaban chicha y coca y preguntándole que como se llama el mochadero que está en el camino bajo como se viene de el dicho pueblo de San Juan de Tantaranche después de haberle hecho muchas amenazas = dijo que es una piedra a modo de musca limpi y que el señor doctor Ávila la no la halló ni llegó a ella = y preguntándole que qué sacrificios le hacen a la dicha guaca Limpe = dijo que le sacrifican chicha y que la echan en misma peña porque no les falte chicha y esto lo hacen por el tiempo del barbecho<sup>99</sup> todos los que van (...) (AAL: Leg. IV, Exp. 20, 1660, f. 2).

Como pode ser percebido, todos os processos destacados dizem respeito a alguma *huaca* que Francisco de Ávila tomou conhecimento durante a primeira onda sistematizada de visitas da Extirpação de Idolatrias (1610-1622). A um destes ídolos, a declarante diz que a comunidade não lhes rende mais culto (*mochadero* Quiripa), a outro continuam realizando cerimônias (Sumasauru) e a outro ainda, o Dr. Ávila nem mesmo tomou conhecimento

<sup>98</sup> AAL: Leg. IV, Exp. 20, 1660.

<sup>99</sup> Técnica agrícola na qual se deixa uma terra de cultivo em descanso por um ou vários ciclos, de maneira que ela possa se renovar.

durante suas visitas (*huaca* Limpe). Além desta questão, é clara a prática do tormento utilizada pelas autoridades religiosas contra as nativas, a fim destas confessarem as suspeitas que possuíam a respeito da idolatria local (assunto abordado no capítulo anterior). Em um destes processos (o que envolveu a nativa Isabel Choqui), é possível observar não uma, mas duas ameaças à declarante, caso não se manifestasse a respeito do perguntado.

Um exemplo da habilidade nativa de esconder e revelar detalhes a respeito de sua religiosidade pode ser percebida quando Isabel Choqui informa que a *huaca* Sumasauru, na época das visitas de Ávila, havia sido “destruída” e que, posteriormente, voltou a ser pintada e cultuada pelos locais. Menciona também que a *huaca* Limpe, nem mesmo foi percebida por Francisco de Ávila. Verifica-se que a dinâmica religiosa ancestral não apenas sobreviveu ao corpo evangelizador colonial de 1660 como conservou, de uma forma ou de outra, seus cultos desde o período de Ávila. No processo que envolve María Guanico, o fato da nativa informar que nada sabe a respeito da *huaca* de seu *pueblo* é curioso ou, pelo menos, suspeito. Condenada como feiticeira *maestra* pelo juiz visitador Juan Sarmiento de Vivero<sup>100</sup> e personagem reconhecida pela população do Huarochirí, é possível que Maria Guanico tenha omitido informações, em nome de sua segurança pessoal e de seus pares. Se assim ocorreu, esta postura remete ao já levantado, isto é, sobre a possibilidade de que uma grande quantidade de ídolos descobertos por Ávila continuou existindo, ainda que não em sua totalidade, posteriormente às visitas do clérigo. Sendo assim, o conhecimento que os religiosos possuíam sobre as *huacas* e *mochaderos* locais sempre esteve diretamente relacionado à disposição da população em lhes revelar. As cerimônias ancestrais não encontraram seu fim com a evangelização. À medida que a extirpação de idolatrias avançou no território, essas cerimônias foram revistas, repensadas e praticadas na clandestinidade, inclusive contando com o auxílio das autoridades religiosas autóctones.

A esta altura, é importante destacar o papel mediador desenvolvido pelos curacas (ou caciques) locais. Em um interessante ensaio, Peter Gose (2016) ponderou a transformação, durante o período colonial, da unificação entre poder político e autoridade ancestral. Segundo o autor, antes da chegada dos conquistadores, os *ayllus*, enquanto grupos formados por descendentes de um ancestral comum, eram chefiados politicamente por uma autoridade local, a qual o Inca costumava chamar de curaca. Era comum que os *ayllus* mumificassem seus mortos (*malkis*) e os conservassem em cavernas, formando uma espécie de sociedade paralela, com a qual os vivos interagiam em rituais específicos. Baseavam-se na premissa de que estas

---

<sup>100</sup> Ver processo AAL: Leg. IIA, Exp. 6, 1660.

múmias mediavam o acesso dos vivos com as fontes de água, elemento chave para a prática agrícola. Durante os eventos de adoração aos ancestrais, os vivos bebiam copiosamente em nome dos mortos e, em troca, esperavam por fertilidade agrícola e comunicação oracular. Enquanto chefe de um *ayllu*, o curaca era quem patrocinava e oficializava esses rituais, vinculando seu poder sociopolítico à circulação mais ampla da vida mediada pelos ancestrais (GOSE, 2016).

O próprio curaca formava uma linha direta de descendência com os ancestrais fundadores (*mallqui*), os quais imaginava-se terem sido os primeiros habitantes dos *ayllus* e estabelecido um patrimônio agrário, deixado descendência e transformando-se, eles mesmos, em divindades (frequentemente ocorrida por petrificação espontânea). Estes ancestrais fundadores ostentavam títulos senhoriais (*apu, wamani, mallku*, etc.), os quais passaram, através do sistema de descendência, para os chefes curacas. Nesse sentido, as qualidades diretivas e animadoras do curaca dentro do *ayllu* foram derivadas dos próprios ancestrais fundadores, dos quais o curaca era um mediador privilegiado. (GOSE, 2016).

Durante a colônia, com o estabelecimento do sistema de *encomienda*, as autoridades ocidentais necessitaram dos curacas enquanto garantidores da extração da mão de obra nativa, no que diz respeito ao grupo pertencente a seu *ayllu*. A conquista, dessa forma, foi dependente da estrutura indígena na manutenção da exploração local. Os curacas continuaram sendo importantes personagens e principais responsáveis por garantir que os tributos, exigidos pelos conquistadores, estivessem disponíveis em tempo hábil. (GOSE, 2016).

A partir do governo de Toledo, a relação entre autoridades coloniais e curacas sofreu algumas modificações. Com o fracasso do sistema das reduções (organizado a fim de alcançar uma evangelização mais eficaz sobre os nativos), os curacas foram vistos enquanto possíveis responsáveis pela evasão dos autóctones desses agrupamentos coloniais. Não obstante, a persistência da idolatria também foi considerada um enfrentamento das reduções de Toledo, pois acreditava-se que a principal razão da manutenção dos cultos ancestrais ocorria por virtude de os nativos ainda estarem apegados aos seus *pueblos viejos*, os quais, normalmente, pertenciam ao seu *ayllu* ancestral (GOSE, 2016). Na concepção religiosa conquistadora, ao reconstruírem um *pueblo* indígena, também o estavam reformando religiosamente e, dessa maneira, os *pueblos viejos*, as montanhas e os campos eram considerados localidades antagônicas às reduções e desfavoreciam a unidade da Fé.

Percebe-se, dessa maneira, que a partir de Toledo, uma relação sensivelmente tensa foi estabelecida entre curacas e autoridades locais. Durante as visitas de idolatria do arcebispado de Don Pedro de Villagómez, as quais são aqui analisadas, destaco o personagem de Don

Sebastian Quispe Ninavilca, cacique principal e governador da província do Huarochirí - uma figura que merece destaque por virtude de seu papel altamente mediador nas diligências coloniais.

No processo que envolve María Poma Ticlla, que se declara irmã de Ninavilca, quando perguntada a respeito da existência de feiticeiros com quem seu irmão se consultava, declarou:

(...) que tenía dos indias que la una se llamaba Pariacaca y por otro nombre Chuyaguaya que con esa consultaba siempre sus cosas que debe de haber un año que se murió y otra María Chiqui Ticlla que es viuda del pueblo de Huarochirí y del ayllu Huarochirí y que esta dicha María Choqui Ticlla ahora tres años estando enfermo su marido sacrificó un carnero de la tierra por su salud y con todo esto se murió el dicho su marido y por esto la acusaron ante el señor visitador don Pedro Quijano y sabiéndolo el dicho don Sebastián negoció por ella y escondieron los papeles y que siempre la tuvo el dicho don Sebastián la tuvo consigo a la dicha María Choqui Ticlla y hora la tiene consigo la dicha doña Melchora de la misma suerte que tenía el dicho don Sebastián Quispe Nina Vilca (...) (AAL: Leg. III, Exp. 15, 1660, f. 5v).

(...) y preguntándole que si algún visitador ha querido castigar a la dicha Juana Pomaticlla = dijo que cuando esta declarante en la estancia vino a Huarochirí el visitador y que oyó decir que Don Sebastián Quispe Nina Vilca había dicho el proprio que no dijese nada de hechiceros, sino que guardasen en sus corazones cada uno (...) (AAL: Leg. III, Exp. 15, 1660, f. 13v).

Por esta passagem, pode-se ter dimensão da complexidade que compunha os diversos agentes da sociedade colonial. Ao que parece, o curaca do Huarochirí intervinha tanto formalmente - ocultando documentos que pudessem colocar a vida de seu *pueblo* em cheque - quanto informalmente, garantindo que o menor número de declarações a respeito da religiosidade ancestral fosse ofertado aos visitantes. Os variados matizes e as redes dessa sociedade se tornam evidentes, ainda que se saiba que este trabalho abrange apenas uma parte do complexo sistema colonial.

O fato de Sarmiento de Vivero não ter descoberto tantos ídolos e *huacas* durante suas visitas, em comparação ao que foi descoberto por Ávila anos atrás, também pode sugerir uma relação pouco amistosa entre o curaca (e seu *ayllu*) e o visitador. Como visto, na sociedade ancestral a figura do cacique funcionava como um elo de coesão entre os poderes político e religioso com a população nativa. Na existência de um impasse entre as autoridades local e eclesiástica, é provável que os autóctones atendessem às pretensões de seu chefe ancestral. A esse respeito, deve-se levar em consideração que, antes de se tornar visitador das idolatrias, Francisco de Ávila foi cura da província de San Damian, ou seja, o clérigo manejava com desenvoltura o idioma e práticas religiosas autóctones. Não obstante, conhecia a geografia da serra central de Lima e possuía relação próxima com os naturais. É razoável imaginar que seu

currículo possa ter facilitado que um maior número de informações, a respeito da religiosidade andina, tenha chegado a seu conhecimento. Por outro lado, Sarmiento de Vivero não era uma figura conhecida entre os locais, era um visitador espanhol, possivelmente desprovido da intenção de estabelecer vínculos afetivos com a população huarochirana, no objetivo de garantir maior número de denúncias. Esta conjuntura em torno do visitador parece tornar desfavorável a obtenção de maiores informações advindas dos nativos, senão aquelas retiradas através de ameaças físicas e psicológicas, como as ocorridas nas diligências.

No entanto, a função do curaca, enquanto elemento de coesão entre os integrantes do *pueblo*, esteve ameaçada desde a chegada do séquito extirpador. A habilidade do cacique, enquanto figura apaziguadora das querelas, foi posta à prova na sociedade colonial, especialmente com a chegada dos visitantes. Após o estabelecimento da Extirpação de Idolatrias no Vice-Reino do Peru, as delações entre parentes e amigos, pouco a pouco, passaram a ser mais ordinárias. A pressão sofrida pelos nativos diante da presença das autoridades católicas garantiu que laços de parentesco fossem enfraquecidos, que amizades antigas fossem abaladas e que a reciprocidade estivesse a ponto de ser rompida.

É equivocado, ainda assim, imaginar que a maioria dos assuntos a respeito da religiosidade nativa estiveram atrelados à rejeição do cristianismo. Na maior parte dos casos, a principal reclamação dos curas era a de que os andinos mantiveram suas práticas religiosas junto às práticas cristãs, ato considerado heresia pela Igreja. É inegável que o pensamento católico ganhou adeptos na colônia, mudando, inclusive, a perspectiva religiosa dos nativos (os quais, em alguns casos, desejaram até mesmo receber reconhecimento por parte da igreja no Vice-Rei),<sup>101</sup> ainda que estas mudanças não formassem o escopo do ideal do nativo cristão idealizado pelos evangelizadores católicos.

A adesão nativa do pensamento evangelizador, ainda que frágil no ponto de vista do conquistador, provocou mudanças de perspectiva entre os integrantes de uma comunidade local. Esta transformação, embora discreta, acabou sendo responsável por modificar a maneira pela qual determinados membros de um *ayllu* passaram a compreender as cerimônias ancestrais, realizadas pelos demais sujeitos do *ayllu* (a qual eles mesmos realizavam em período pré-colonial). Federici (2010) chegou a pontuar, em seu estudo sobre a Inglaterra pré-industrial, que antes que vizinhos se acusassem entre si ou que comunidades inteiras se vissem em pânico por terem uma bruxa em seu meio:

---

<sup>101</sup> A este respeito ver: ESTENSSORO FUCHS, 2003.

tuvo lugar un adoctrinamiento sostenido en el que las autoridades expresaron públicamente su preocupación por la propagación de las brujas y viajaron de aldea en aldea para enseñarle a la gente a reconocerlas, en algunos casos llevando consigo listados de mujeres sospechosas de ser brujas y amenazando con castigar a quienes les dieran asilo o les brindaran ayuda (...) (FEDERICI, 2010, p. 227).

O comportamento da bruxa, intolerável pela Igreja, deveria ser também inaceitável por todos os membros da comunidade, rechaçado pelo vizinho e denunciado, até mesmo, por seus parentes. Mas para que se chegasse a este ponto, era necessário um profundo trabalho de transformação mental, o qual, evidentemente, o corpo clerical não se furtou de realizar.

Veja mais uma vez o processo no qual encontra-se a declaração de María Poma Ticlla, irmã de Don Sebastián Quispe Ninavilca e cunhada de Francisca Melchora, esposa deste curaca.<sup>102</sup> María informou ao visitador que, sabendo que Don Diego Bartolomé - fiscal e, por muitas vezes, intérprete das visitas - buscava seu marido, escondeu-se na casa de Francisca Melchora (sua cunhada), a fim de evitar também sua prisão. Ao chegar o mencionado fiscal - na companhia de Joseph de Requena - à casa de dona Melchora a procurar Poma Ticlla, aquela teria questionado por qual razão o cavalheiro “(...) *entraba en su casa a quitarle la honra (...)*” (AAL: Leg. III, Exp. 15, 1660, f. 3v.). Na sequência deste ocorrido, dona Melchora teria retirado da mão de Don Diego uma vara que ele trazia e a jogado no chão. Maria Poma Ticlla e Francisca Melchora, diante dos agravos que julgavam ter sofrido por parte das autoridades religiosas, encaminharam-se a Lima, a fim de denunciar os agentes. Francisca Melchora, por intermédio de sua criada Ampo, teria dito a María (sua cunhada) que a acompanhasse, uma vez que sofreria tormentos pelas mãos dos curas caso permanecesse na serra do Huarochirí. Seguindo as instruções da cunhada, e acompanhadas de Isabel Llaxa, partiram para a capital. Ao ser perguntada sobre o objetivo da ida a Lima, Poma Ticlla informou que Francisca Melchora desejava informar ao protetor de índios que o visitador Vivero cobrava de vinte a trinta pesos aos nativos que não quisessem ser denunciados como feiticeiros. Durante o trajeto de ida, Francisca teria reclamado para sua cunhada que não possuía dinheiro suficiente para garantir este pagamento ao visitador. Na sequência de sua declaração, ao ser questionada sobre o motivo a qual as três regressaram de Lima, a declarante informou que:

(...) el señor protector les dijo (...) que el visitador no hablaba de sus causas de hechiceras sino de las pedradas que habían tirado y que doña Melchora dijo que no tenía plata para sacar papeles y que se volviera y se volvió con la dicha doña Melchora e Ysabel Saxa porque no las quisieron oír y que el señor protector les

<sup>102</sup> AAL: Leg. III, Exp. 15, 1660.

había dicho que el señor visitador era un santo que no los hacía agravio y que así se volvieron (...) (AAL: Leg. III, Exp. 15, 1660, f. 4).

A ousadia de Francisca Melchora não ficaria impune. Sua atitude desencadeou em outro processo,<sup>103</sup> no qual Francisca foi acusada de ter desacatado o fiscal Don Diego e os demais, por haver atirado no chão a vara que trazia o fiscal. A nativa foi condenada a vinte pesos e oito reais, multa que deveria ser revertida para a Igreja. Além disso, pagaria seis pesos das custas do processo “en que las modere por ser pobre y (...) [que] de hoy en adelante tenga el respecto que se ve a los ministros de la justicia con percebimiento de que será castigada conforme la gravedad de su delito (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 17, 1660, f. 6).

Os dois processos mencionados se complementam e envolvem nativas pertencentes a uma das famílias mais importantes do Huarochirí, a do curaca governador Don Sebastián Quispe Ninavilca (já falecido na ocasião). Tendo se encaminhado a Lima a fim de denunciar a prática da cobrança de custas aos nativos que quisessem livrar-se do crime de feitiçaria, Francisca, viúva do curaca, acabou condenada a pagar a mesma quantia por ela denunciada, ou seja, vinte pesos. É possível que se tivesse o valor cobrado por Sarmiento de Vivero, não sofreria as consequências de seu destemor. Não se sabe, da mesma forma, qual teria sido o destino da ré caso dispusesse da quantia necessária para imputar, sobre este visitador, a acusação que realizou frente o defensor de índios, em Lima. Mas, acima de tudo, o destemor e o conhecimento do funcionamento da máquina colonial, por parte de Francisca, é evidente. Ela não apenas defendeu sua cunhada María Poma Ticlla do foro dos visitadores, como se dirigiu a Lima para denunciar a corrupção do juiz.

O destemor de Francisca Melchora parece familiar. Seu falecido marido, Don Sebastián Quispe Ninavilca, também possuía questões tramitadas dentro da justiça eclesiástica. No processo datado de dezessete de maio de 1660,<sup>104</sup> Quispe Ninavilca aparece como réu em uma querela envolvendo Juan de Noblejas que, na ocasião, está descrito enquanto *alguacil mayor* de San Lorenzo de Quinti. Segundo a cabeça do processo, Don Sebastián teria saído “de mano armada y hecho pensado del pueblo de Huarochirí a este dicho pueblo [de San Lorenzo de Quinti] con espada y daga ceñidas y encontrando con el alguacil mayor de las visitas Juan de Noblejas lo hirió en una mano por estar indefenso sin armas” (AAL: Leg. IV, Exp. 21, 1660, f. 2). A justiça considerou que o curaca atentou contra a vida de Juan de Noblejas, pois este só sobreviveu porque Ninavilca foi detido pelos declarantes e o

<sup>103</sup> AAL: Leg. III, Exp. 17, 1660. Datado entre trinta de abril e quatro de maio.

<sup>104</sup> AAL: Leg. IV, Exp. 21, 1660.

*alguacil* socorrido pelos mesmos. Contam ainda as testemunhas que, na sequência deste atentado, o governador de Huarochirí fugiu em direção a seu *pueblo*.

Juan de Noblejas, além de *alguacil mayor* do *pueblo* de San Lorenzo de Quinti, cumpria a função de intérprete das visitas de extirpação em vários outros processos.<sup>105</sup> Dita função pode ter facilitado o acúmulo de inimizades entre este e os nativos huarochiranos. De outro lado, na figura pública de *alguacil mayor*, possivelmente Noblejas esteve passível de querelas com outras autoridades locais, assim como pôde ter ocorrido com o curaca governador Don Sebastián Quispe Ninavilca. As fragilidades internas provocadas pelos visitantes foram profundas e os caciques, enquanto autoridades religiosas e de coesão interna, precisaram mitigar os estragos desencadeados pela busca e pela condenação da religiosidade andina. Neste cenário, é possível que a animosidade causada pela presença da visita de extirpação e dos clérigos católicos e seus assistentes tenha alcançado altos graus de insatisfação por parte dos naturais, haja visto que a família do próprio Don Sebastián, como já demonstrado, esteve envolvida em denúncias na capital.

Como informado por Maria Poma Ticlla, na informação a respeito da feiticeira de Don Sebastián, o governador do Huarochirí teria escondido os documentos que incriminavam a autóctone, de forma a poupá-la de uma querela eclesiástica e evitar que alguma autoridade castelhana se dirigisse ao *pueblo*. Enquanto figuras de respeito e de autoridade dentro das comunidades, aos caciques cabia conhecer a justiça europeia e manejá-la. Mas é certo que, ao encobrir e dissimular casos de idolatria nativa, cultivaram inimizades com as autoridades católicas, alheias à dinâmica ancestral huarochirana. Quanto mais eram descobertos e punidos os autóctones, mais se fragmentava a prática andina, ou melhor, menos se vigoravam os laços de parentesco, a coesão e a reciprocidade local. Para esta situação ser minimizada, era essencial que os *ayllus* garantissem a manutenção das cerimônias ancestrais em período colonial, sendo os curacas os verdadeiros garantidores da sobrevivência destes rituais.

Ainda que seja consenso que a nova organização social inaugurada na colônia tenha afetado profundamente a vida dos nativos, existe menos acordo quando o assunto diz respeito ao papel desempenhado pelas mulheres. Normalmente os autores se dividem entre insistir que, neste período, as nativas mantiveram os elos comunitários (ZULAWSKI, 1993; LARSON, 1983) e enfatizar que, na verdade, elas sofreram com a quebra das relações tradicionais e o surgimento de outras novas (GLAVE, 1989). A respeito da mulher colonial e de sua relação com a religiosidade ancestral, Silverblatt (1990) informou que:

---

<sup>105</sup> Ver procesos AAL: Leg III, Exp.16, 1660; Leg. III, Exp. 17, 1660; Leg. IV, Exp. 19, 1600; Leg. IV, Exp. 20, 1660; Leg. IV, Exp. 21, 1660, etc.



Mientras los hombres indígenas frecuentemente huían de la opresión de la *mita* y del tributo, abandonando sus comunidades y dirigiéndose a las emergentes haciendas a trabajar como yanacunas (cuasi siervos), las mujeres escapaban a las *punas* inaccesibles y muy alejadas de las reducciones de sus comunidades natales. Una vez allí, ellas rechazaban las fuerzas y los símbolos de su opresión, desobedeciendo a los funcionarios españoles, al clero y a los mismos funcionarios de su comunidad. También rechazaban vigorosamente la ideología colonial que reforzaba su opresión, rehusándose a ir a misa, a participar de la confesión católica o aprender el dogma. Aun más importante era que la mujer no solamente rechazaba al catolicismo; ella retornaba a su religión nativa y a la cualidad de las relaciones sociales que su religión expresaba, hasta donde le fuera posible (SILVERBLATT, 1990, p. 146).

É indiscutível a importância do trabalho de Silverblatt sobre as mulheres andinas, no entanto, no que diz respeito ao trecho destacado, a autora parece não levar em consideração justamente a complexidade das relações coloniais. Não creio ser possível generalizar e afirmar que elas aproximaram-se de sua ancestralidade se refugiando nas *punas*. Nem todas as nativas se mantiveram na pobreza<sup>106</sup> ou foram vítimas do sistema colonial.<sup>107</sup> Não estou, no entanto, pretendendo afirmar que elas não se conectaram com as cerimônias rituais, apenas ponderando que não se resumem a isso. O cenário que envolveu o feminino na colônia foi vasto e inquietante e, por isso, esteve presente em variados estudos desde muito tempo até a atualidade. As nativas foram protagonistas em diversas atividades religiosas no mundo colonial e, ainda que os documentos não sejam esclarecedores quanto a diversidade de mulheres e de homens dedicados ao culto ancestral, “(...) Hernández Príncipe nos habla de ‘ministras’, sortílegas, hechiceras, rapias y soñadoras en la región de Recuay” (HUERTAS, 1981, p. 36), entende-se que elas existiam em número expressivo dentro do cenário religioso andino.

Torna-se impossível, nesse sentido, dimensionar a quantidade de mulheres que, na colônia, esteve obrigada a trabalhar com suas famílias nos campos ou as que fugiram para as *punas*. No entanto, para este estudo, me interessa analisar aquelas que se mantiveram dentro de seu núcleo social de origem, isto é, aquelas que, mediante os contratemplos decorrentes da sociedade colonial, preservaram-se em seus *ayllus* e se encarregaram da tarefa ritual. Elas estiveram muito mais próximas das *acllas* incaicas do que se pode supor.

No pensamento que ancorava a sociedade espanhola da primeira modernidade, se por um lado o feminino foi considerado débil, também era visto como poderoso, pois a própria debilidade lhe outorgava, aos olhos do patriarcado, um poder clandestino, já que era mais facilmente susceptível a cair nas tentações do demônio (MO ROMERO e GARCIA, 1998). É

<sup>106</sup> Stern (1986) nos informa a respeito de mulheres que enriqueceram durante o período colonial, justamente se valendo da dinâmica da sociedade do Vice-Reino. (Ver. STERN, 1986, p. 244, 257, 262 e 266)

<sup>107</sup> Inés de Huaylas (ROSTWOROWSKI, 2015).

muito provável que, nos Andes, durante o período colonial, ao se manterem em seus *ayllus*, as nativas tenham tomado para si a responsabilidade em afirmar os laços comunitários que, a esta altura, já se encontravam em crise. Enquanto os homens nativos de prestígio foram sugados pelas instituições políticas e religiosas coloniais, as mulheres puderam, mais livremente, desde suas comunidades, serem as portadoras da reciprocidade ancestral. Talvez, para tal tarefa, nutriram-se do conhecimento das *acllas* incaicas. Se estas foram mulheres necessariamente convocadas pelos Incas para compor a instituição, no período colonial, as sacerdotisas parecem ter se responsabilizado e servido enquanto mediadoras entre divindades e seres humanos.

Nota-se que, ainda que para Gabriela Ramos (1992) o *Taki Onqoy* tenha sido um movimento superdimensionado por Albornóz (visto o silêncio da população nativa a seu respeito), de acordo com Millones (1990), foram as mulheres as mais perseguidas. É claro que, por razões distintas, tanto no incanato (com as *acllas*), quanto no período colonial, são as mulheres as que aparecem vinculadas aos cultos ancestrais e aos rituais de reciprocidade nativo. Na sequência, poderá ser visto que tanto Juana Ycha, quanto Ynés Carua, parecem ter sido representantes desta sorte de mulheres, as quais parecem ter sido, ora protegidas pelas autoridades locais (curacas), ora se tornado alvo destas. Sebastián Quispe Ninavilca se dispôs a lutar contra a perseguição da cultura ancestral, encobrindo as sacerdotisas e não se curvando diante da ordem colonial. Mas a sorte destas mulheres esteve na mão de outros caciques locais, os quais, muitas vezes, tiveram atitudes antagônicas a de Don Sebastián.

#### 4.2.2 Sacerdotisas e seus demônios: o caso de Juana e Ynés (1650)

O processo de 1650 diz respeito a uma diligência ocorrida no *pueblo* colonial de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Pomacocha (fazendo também referência ao *pueblo* de Casapalca), na atual região de Junín.<sup>108</sup> Em uma tentativa de mapeamento da região, Andrea Gonzáles Lombardi e César Astuhuamán Gonzáles (2012) acreditam que Pomacocha corresponde, na atualidade, ao distrito de Marcapomacocha e Casapalca, ao *pueblo viejo* de Casapalca. À época da documentação, ambas as localidades pertenciam ao Corregimento de Yauli que, por sua vez, pertencia à região do Huarochirí.

---

<sup>108</sup> AAL: Leg III, Exp. 1, 1650.

O processo teve como objetivo investigar a nativa Juana Ycha, acusada por seus vizinhos de possuir pacto expresso com um demônio chamado Apoparato. Antônio de Cáceres é o cura, “vigário substituto” (*teniente de cura*) e responsável pela diligência. Sua responsabilidade era apresentar uma solução às denúncias contra a nativa. O processo se desdobra ao longo de trinta e um fólhos (frente e verso) e se inicia com a acusação realizada pelos nativos Phelipe Curichagua (de mais de quarenta anos) e sua esposa Ysabel Chaepa (de mais de quarenta e seis anos). Segundo a fonte, Juana é uma viúva, de mais de sessenta anos, e bastante conhecida na comunidade local.

Ao longo do processo, é possível perceber que os feitiços de Juana são, principalmente, utilizados em prol da comunidade local, tanto para solucionar tramas amorosas (de familiares e de desconhecidos), quanto para ajudar em partos, adivinhar assuntos cotidianos, etc. Por exemplo, Violante, filha de Juana, pediu a intervenção de sua mãe para juntá-la amorosamente a Francisco Ramírez, mestiço do *pueblo* de Guanico.

Figura 24 - Vista geral aérea do estudo. Se observa o *pueblo* e a lagoa de Marcapomacocha



Fonte: Carta Nacional 23-K: Ondores. Disponível em: <http://www.allthemountains.com/cartas/23k/23k.htm>

Posteriormente, a própria Violante solicitou suas habilidades para separá-la do *mayordomo* de Pomabamba, Diego de Bernal, com quem estava casada (III:1, 1650, f. 1v-3v). Fora do núcleo familiar, Juana costumava intervir junto a moradores tanto do próprio *pueblo* de Pomacocha,<sup>109</sup> quanto das áreas vizinhas,<sup>110</sup> demonstrando que sua atividade enquanto sacerdotisa era reconhecida por habitantes e até mesmo vizinhos de seu *pueblo* local.

Contudo, na declaração que provocou a abertura do processo contra a nativa, Phelipe Curichagua não ressaltou assuntos cotidianos, mas uma série de eventos maléficos provocados por Juana, dentre os quais estava o fato de ter feito sangrar até a morte o *alcalde* Baptista Michy por ter açoitado sua filha Violante; ter matado o nativo Santiago por levar sua filha a outro *pueblo* sem sua autorização; ter destruído as ovelhas e mulas do próprio declarante e atentado contra a vida de seu filho, chamado Pablo Caruanchu, que havia se casado com sua sobrinha sem a autorização da ré (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 1v-3v).

Assim como nos processos anteriormente analisados, também neste é clara uma cisão relacional entre os personagens envolvidos. Phelipe Curichagua, por exemplo, ao informar a respeito da morte do *alcalde* Baptista Michy declara que: “(...) y que siendo este testigo su conocido lo oió decir a la dicha Juana Ycha estando ya muerto el dicho alcalde Baptista Michy - No os dije yo que se había de llevar el diablo el alcalde mirad si ha sido así, lo mismo sucederá a cualquiera que conmigo se burlare (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 2v). Enquanto testemunha ocular, Phelipe demonstra ser uma pessoa próxima à nativa, fato que o ajuda enquanto proprietário de um discurso de quem viu diretamente a ação, deixando aparente sua proximidade com a ré. Ratificando esta aproximação, Juana, em sua confissão, ao ser perguntada sobre a existência de outros feiticeiros na localidade, afirma que Ysabel Chaepa havia procurado um nativo de Huayllay, o qual não sabia seu nome, que apenas se chamava Poma e que, na ocasião, Ysabel teria confessado à declarante que “(...) iba a que le curase las mulas que padecía mucho pero que no sabe si es hechicero o no (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 21). Percebe-se, nesse sentido, a existência de uma relação vicinal e próxima entre os personagens envolvidos, com a presença de situações do dia a dia, confissões de foro pessoal e, até mesmo, relações familiares e amorosas entre os parentes da tríade Juana, Phelipe e Ysabel.

<sup>109</sup> Domingo Ramos a procurou para que salvasse sua esposa de uma enfermidade; Lorenzo Yana buscou sua ajuda para fugir de Pomacocha sem ser perseguido pelos curacas locais; Ynés Llacxa a consultou para fugir de Francismo Pomacondor, que a teria açoitado; Pedro Masco queria se livrar da prisão por virtude de uma querela na qual havia se envolvido; etc.

<sup>110</sup> Vico; Ninacaca; Arahuay; Ondores, etc.

Se a acusada Juana Ycha está certa e Ysabel Chaepa buscou ajuda de um nativo para que lhe curasse uma mula, é verdade que esta acreditava em feitiços. Credo em feitiços e deles se utilizar, é curioso o fato do casal denunciante justificar a acusação contra a nativa baseado nos crimes de feitiçaria. Parece fazer mais sentido que o desentendimento entre o casal de denunciante e Juana tenha sido por virtude de querelas pessoais.

A respeito das denúncias realizadas pela própria população local, no objetivo de incriminar seus pares, Jacques Rossiaud (1987), no que diz respeito à sociedade francesa do século XV, observou que as delações de atividades de um bordel eram normalmente realizadas por “pessoas honestas” e que:

Quando as autoridades de rua, do bairro ou da cidade atacam uma dona de bordel ou uma alcoviteira que há muito tempo exerce notoriamente sua atividade é por terem contra elas acusações mais graves que a simples prostituição: rixas sangrentas ou ameaças proferidas contra vizinhos ou gente importante... (ROSSIAUD, 1987, p. 96).

Ainda que esta passagem diga respeito à prática acusatória entre personagens da sociedade francesa, também na serra central de Lima, onde ocorreu o processo analisado, o motivo que teria levado Phelipe e Ysabel a denunciarem Juana, parece ir além do fato da sacerdotisa realizar oferendas rituais e processos maléficis para a população. Ao efetuar sua declaração, Phelipe conta que seu filho, Pablo Caruancho, esteve envolvido em duas situações com a família de Juana. A primeira quando ele açoitou Violante e, diante do ocorrido, Juana teria dito a Pablo que:

(...) por haber hecho lo que hizo con su hija ella había de rezar cinco oraciones y echarle otras maldiciones para él dejase su pueblo y si no se fuese lo llevase el diablo muriéndose (...) y que dentro de pocos días este testigo vio que a su hijo se le quemó la casa con todo cuanto tenía dentro sin poder escapar cosa y el dicho mozo se fue hasta hoy que no le han visto sus padres como la dicha Juana Ycha le dijo (...) y que por esta causa este declarante y su mujer están enojados de la dicha Juana Ycha y que ambos a dos la tienen por mala cristiana y hechicera (...) (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 2v-3).

A segunda situação foi quando Phelipe relatou acerca do casamento entre Pablo Caruancho e a sobrinha de Juana Ycha, que ocorreu sem o consentimento desta. Ao inteirar-se da situação, a nativa teria dito a Pablo que “(...) le había de llevar el diablo y a su sobrina lo mismo y que lo que sabe este testigo es que todo el ganado de su sobrina y ella misma y el dicho Pablo Caruancho se fue huyendo por ver que lo que decía la dicha Juana Ycha salía verdad (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 3). Diante dos eventos, parece que Phelipe e Isabel romperam relações com Juana, considerando-a inimiga, por virtude das querelas

familiares. Phelipe chegou a explicitar o quanto confiava que tal diligência puniria a nativa, pois, segundo ele, ainda que já tivesse sido presa três vezes, as boas relações que Juana mantinha com os habitantes de Pomacocha, teriam garantindo-lhe ausência de testemunhos incriminatórios, sendo, em todas as vezes, ordenada sua soltura (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 3).

A esta acusação, segue o relato da nativa, de grande riqueza etnográfica. Primeiramente, ao que tudo indica, trata-se de uma confissão ocorrida por vários dias. O documento não permite precisar sua duração exata, mas indícios garantem a inferência de algumas constatações. A data inicial da primeira declaração de Juana é doze de março de 1650 e a data final é primeiro de abril do mesmo ano, isto é, supõe-se uma arguição de vinte dias de duração. É pouco viável que tenha ocorrido de maneira ininterrupta, embora muito provavelmente se configurou em uma situação de estresse e de exaustão para a autóctone. Em certo momento, o escrivão informa que a nativa “a confesado en la noche pasada y que ahora va con buen corazón confesando la verdad deseando la salvación de su alma (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 9v), dando a entender que sua declaração, ainda que ganhe uma aparência sequencial ininterrupta na fonte, na verdade, não ocorreu assim.

Depois da data de primeiro de abril de 1650 (data final da primeira confissão), Juana voltou a confessar, pois no dia três de abril de 1650 o corpo clerical responsável pela diligência tomou conhecimento de que a nativa estaria falando aos naturais sobre novos ensinamentos adquiridos através de seu demônio. Por esta razão, sua presença foi requisitada diante do cura responsável, Don António de Cáceres. Este processo também não permite que se saiba em que data ocorreu o fim da diligência. Sabe-se, no entanto, que a última tramitação (que diz respeito à confirmação de Juana sobre sua declaração) ocorreu em dezesseis de abril de 1650, demarcando o fim do documento em questão.

Neste longo processo, além do fator esgotamento da ré, por virtude do longo período de questionamento, destaco a menção a situações de tortura, tanto física quanto psicológica, que teriam sido vividas por Juana. Estando diante de figuras de autoridade que pertenciam à outra matriz ontológica, pode-se compreender a condição desfavorável que se encontrava a nativa. Acusada de feitiçaria e de pacto com o demônio, pelo menos, quarenta anos após a primeira onda de Extirpação de Idolatrias com Ávila, é certo que lastros do flagelo imposto aos autóctones já era de conhecimento de todos, inclusive da ré. O temor de sofrer represálias diante de uma declaração que não agradasse aos ouvidos dos visitantes, deve ter sido um sentimento que acompanhou a nativa durante toda sua inquirição e que aparece materializado na segunda parte da declaração de Juana. Ao desconfiar que a autóctone mentia a respeito do

que lhe era perguntado, o cura responsável pela diligência informou: “(...) mandé traer unos cordeles y la dicha confesante viendo que era viva amenaza dijo que diría la verdad que el mismo demonio Apoparato se lo había dicho desta manera (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 29).

Pelo menos até onde se pode compreender, Juana não chegou a ser torturada fisicamente, mas, segundo o visitador, a ideia da tortura a teria feito confessar a “verdade”. Tal “verdade” se efetivou com uma mudança na declaração de Juana, uma vez que a nativa passou a confirmar as suspeitas das autoridades eclesiásticas, ou seja, que durante todo o tempo, esteve em contato direto com seu demônio. Foi justamente para não vivenciar o que experimentou Juana que as nativas Maria Poma Ticlla e Francisca Melchora<sup>111</sup> se deslocaram de Huarochirí a Lima. A tortura era uma arma viva de repressão ao culto ancestral. É claro que o tormento não recaiu apenas contra as mulheres, mas há de lembrar-se que ele foi um instrumento utilizado pela Inquisição europeia para obtenção da confissão por parte da bruxa, estando suas etapas sistematicamente descritas no *Malleus Maleficarum*, como visto no capítulo 3. Dessa maneira, pode-se imaginar o quão apavorante era ser mulher nativa e estar diante de um grupo formado por homens representantes do prelado, responsável pela conversão autóctone à fé católica. Juana, ao ser questionada sobre o motivo que a teria levado esconder seus pecados, afirmou que “(...) tres veces se ha confesado con el dicho padre Fray Pedro y con otro sacerdote y que siempre ha escondido estos pecados de miedo, aunque se los preguntaban por miedo de entender que la habían de quemar (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 10v), ficando claro que, se os Autos de Fé da Inquisição não fizeram vítimas nativas no Peru colonial, o receio de terem o mesmo destino das bruxas da Europa era uma realidade entre os locais. Temerosas das consequências e dos métodos utilizados pela Extirpação de Idolatrias, um clima de terror se instaurou nos Andes.

O processo de Juana Ycha também parece apontar para a manutenção dos ritos ancestrais a partir da clandestinidade, o que garantia a manutenção das oferendas mágicas e demonstrava a ancestralidade andina mantida em pleno período colonial. Juana informou, em sua confissão, que foi ensinada na arte da “feitiçaria”, não em Pomacocha - localidade na qual vivia durante o período da diligência -, mas em Cajapalca (ou Casapalca), por um nativo de nome Alonso Caxa Guaranga, mais ou menos dez anos antes de sua narrativa. Segundo ela, este mestre possuía um ídolo de prata fundida, em figura de uma pessoa, com rosto, olhos e boca (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 6v). Além deste ídolo, ela afirma ter identificado a

---

<sup>111</sup> AAL: Leg. III, Exp. 15, 1660.

presença de um demônio, chamado Guaynaparato, em nome do qual um ritual era realizado, juntamente ao mencionado ídolo de prata. Não é possível assegurar se “demônio” foi o nome utilizado na tradução do notário para o castelhano ou se foi a nomenclatura utilizada pela própria Juana, ao denominar Guaynaparto. Considero, no entanto, que no período desta diligência, o cristianismo já era uma realidade entre os nativos e, ainda que os evangelizadores não tivessem alcançado a unidade da fé católica nos Andes, a doutrina já havia modificado o pensamento autóctone. Ainda assim, não se sabe ao certo se Juana sempre se referiu a Guaynaparato como demônio, da mesma maneira que é forçoso afirmar que nunca o chamou assim. A certa altura do processo, fica evidente que ela o denominou *supay*, ao menos uma vez. Guardemos esta informação para retomá-la a seguir.

A respeito do tal ritual, Juana afirmou que colocavam “(...) unos matecitos pequeños apropósito y le ponía su potico de chicha y maíz negro y blanco y sango coca y un cuy degollado de color bermejo (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 6v). Nesta parte da confissão, não fica claro o local onde ocorria esta cerimônia, tampouco o cura pergunta a esse respeito. No entanto, nas últimas páginas da segunda declaração de Juana, é possível perceber que, ao explicar a seu “demônio” que já estava nas mãos de Cristo e que, por esta razão, não queria mais voltar a realizar feitiçarias, Apoparato teria dito à Juana: “yo quiero volver donde estoy arriba de Cajapalca a un cerro grande que tiene una cocha o laguna encima y se llama Cochayoc, la dicha laguna” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 29v). A partir de então, sabe-se que o local de origem de Apoparato, e onde provavelmente havia ocorrido o ritual informado por Juana em sua primeira confissão, era em uma colina de Cajapalca, a qual tinha uma lagoa no topo, chamada Cochayoc.

A partir destas informações, compreende-se que o culto a este demônio era exógeno a Pomacocha, pois foi ensinado à Juana em outra localidade, Cajapalca, por Alonso Caxa Guaranga, seu mestre. Depois de iniciada, Juana passou a realizar a arte da magia junto à Catalina Suyo, em Pomacocha, considerada pela ré como uma espécie de segunda mestre. Também neste mesmo *pueblo*, ela afirmou ter iniciado seu filho Pedro Quispe e uma nativa da região de Ondores, ambos falecidos. O fato de Juana se preocupar em instruir outros personagens na ritualidade andina, é um indício de que a nativa se preocupava em garantir que a transmissão ritual fosse mantida e que a cerimônia ancestral não desvanecesse, podendo, quiçá, ganhar outros territórios. Como mencionam Lombardi e Gonzáles (2012), esta atitude mantinha o curso natural da iniciação, pois, segundo os autores, o iniciado era, normalmente, algum antigo fiel que buscou os serviços do sacerdote e que, a certa altura, destacou-se na arte da magia durante os rituais em que participou.



Seguindo este raciocínio, é provável que, dentre os tais fiéis que conheciam e solicitavam os serviços de Alonso Caxa Guaranga, estivesse Juana. “Con esto, el iniciado (...) podrá repetir el ritual a donde vaya. (...) Sin embargo, será necesario que se recreen natural o artificialmente las condiciones sobrenaturales que caracterizan al lugar sagrado en el que habita la divinidad, así como representaciones artificiales de la divinidad misma (...)” (LOMBARDI e GONZÁLES, 2012, p. 90). Ainda que já iniciada no ritual mágico, era necessário que Juana possuísse uma forma de representar o “demônio” na localidade em que residia, estranha, até então, a Apoparato. Se originalmente, em Cajapalca, ele era invocado na laguna Cochayoc, localizada no topo de uma colina, em Pomacocha passou a ser invocado em uma acequia, localizada em cima da montanha Julcán. Gose (2016) observou que ainda que montanhas não possam ser consideradas, por si só, enquanto *paqarinas* de divindades ancestrais, em seus picos ordinariamente abrigaram *huacas*. Albornoz mencionou os vulcões cobertos de neve de Arequipa e Ayacucho como *paqarinas*, e afirmou que os Incas lhes deram mitimaes, campos, rebanhos, ouro, prata e tecido (GOSE, 2016). Da mesma maneira, no relato da nativa, ao ser renegado por sua sacerdotisa, Apoparato desejou retornar ao seu lugar de origem (*paqarina?*), no alto da montanha em Cajapalca. Ao mesmo tempo, quando reverenciado em Pomacocha, Juana realizava suas oferendas no alto de outra montanha (Julcán), ratificando o fato de que os picos das elevações naturais foram, muitas vezes, locais de cerimônia ancestral e representaram *huacas* para a comunidade andina.

Ainda assim, complementando a informação de Lombardi e Gonzáles (2012), segundo o informado por Juana, Apoparato era invocado através das duas pedras. A esse respeito, os autores consideram que:

Estaríamos frente a un lugar secundario del culto, en el que ella [Juana Ycha] recreó los elementos que caracterizan el lugar de origen de Apo Parato(n). Este proceso permitiría la generación de nuevos centros y zonas secundarias de culto, así lo divino se manifestaría no sólo en el centro o paqarina (...) (nivel regional), sino también a nivel local (...), e incluso a nivel doméstico (...). Con esto se puede inferir una mayor persistencia del culto, pues se permite la interacción cotidiana entre la waka y sus adoradores (LOMBARDI e GONZÁLES, 2012, p. 91).

Segundo a cosmovisão, as pedras podem ser potências geradoras e transformadoras, emergidas do *uku pacha* e plasmadas no *kay pacha*. As próprias colinas, consideradas *huacas*, possuem este sentido. São representações de divindades esculpidas no ambiente geográfico. As divindades tutelares de uma dada região eram, por muitas vezes, representadas por pedras, situação análoga a que se encontra Apoparato, também simbolizado por duas pedras e cultuado em uma colina tanto em Pomacocha, quanto em Cajapalca.

Para Gose (2016), a transformação das montanhas em símbolos das divindades ancestrais foi um evento ocorrido em período colonial. Segundo o autor, *apu* era a denominação dada aos ancestrais fundadores (*malquis*) e aos curacas. Aos poucos, esta denominação foi sendo transmitida às montanhas, que absorveram a função ancestral, anteriormente restrita às múmias fundadoras de um *ayllu*.

Como observado por Millones (2015), cada comunidade tinha (e tem) uma montanha que era seu patrono (em quéchua *apu* ou *wamani*):

La elevación es la enseña identitaria del pueblo y generalmente sus cuevas o cavernas son el lugar de origen de la comunidad, o bien el manantial más cercano a quien se le considera como su contraparte femenina. Algunos de esos dos conductos que ligan a los humanos con el ukupacha o interior de la tierra, fue el lugar y camino por donde salieron los ancestros de la comunidad, a poblar el espacio que hoy ocupan. (...) Los incas y su corte celestial ha sido vencida por los europeos y su doctrina, y 1565 o poco antes, era el tiempo de la resurrección de las montañas. (MILLONES, 2015, p. 114)

Ao passo que a evangelização reduziu a quantidade de ídolos ancestrais e reformulou a morada dos nativos em lugares, tecnicamente, livres da idolatria, as colinas passaram a representar, cada vez mais, localidades antagônicas às reduções coloniais, além de um entrave para o alcance da unidade da fé católica nos Andes (GOSE, 2016).

Venerado em uma colina e representado por duas pedras, Apoparato não era um demônio cristão, mas uma divindade pertencente à cosmovisão andina e representante dos ancestrais fundadores, de energia advinda do *uku pacha*, isto é, do mundo interior. O processo confirma este cenário e nos fólhos 9 e 9v, Juana atribuiu a nomenclatura de *supay* ao referir-se a Apoparato, demonstrando a existência de um ruído entre a tradução e as culturas em questão. Recordo aqui que o termo quéchua *supay*, como já discorrido no capítulo anterior, foi traduzido, equivocadamente, enquanto demônio pelos evangelizadores. Esta pista permite inferir a presença do entendimento ocidental de demônio, operada pelos clérigos desta diligência. Mas os indícios levam a compreensão de que Apoparato era, de fato, uma *huaca*, pois: 1) foi cultuado inicialmente em Cajapalca e como potência da *uku pacha*, foi representado (por) e adorado (em) uma colina desta localidade; 2) Juana Ycha, ao ter sido iniciada na arte de invocar este *supay*, construiu sua representatividade ritual em Pomacocha (sob a forma de duas pedras), as quais passou a ser responsável por cultuar. Não há dúvidas de que Apoparato era uma *huaca* andina, sobrevivente da extirpação de idolatrias e da evangelização no Vice-Reino do Peru. Por outro lado, também não há dúvidas que, para os

extirpadores, tratava-se de um demônio e que sua sacerdotisa (mulher, velha e pobre) era uma bruxa, sendo necessário que esta adoração conhecesse seu fim.

O culto a Apoparato (ainda que, ao que consta no processo, com sua ajuda, Juana conseguia interferir na ordem natural dos acontecimentos) possuía uma importância prática e simbólica nos Andes que ultrapassava a relação prática de causa e efeito. O mundo andino era (e é) um mundo ritual. Quando Juana foi perguntada sobre a existência de algum demônio em Pomacocha, ela respondeu que “(...) ellos [possivelmente ela se referia a toda população local] tienen por yaya creador se llama Apoparato (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 8v). Também informou que, não dando de comer às pedras, Apoparato lhe aparecia para receber sua oferta ritual (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 9v). É provável que o simbolismo cerimonial em nome de Apoparato, em tempos pré-hispânicos, ocorresse com a participação de toda a sociedade. Assim como observado por Gose (2016), Juana Ycha e Catalina Suyo não mencionam ritos coletivos ao se referirem a Apoparato, apenas que sujeitos particulares (chamados mingadores) solicitavam os serviços de Apoparato por intermédio de Juana. De acordo com o que expressa a nativa, esta *huaca* normalmente concedia estes pedidos quando eram acompanhados de oferendas apropriadas para a dada ocasião. Ainda que as pessoas o chamem de *yaya* e solicitem seus favores, os rituais coletivos, provavelmente não existia mais.

Não obstante, Don Francisco Pomacondor, o *alcalde mayor* de Pomacocha, foi quem havia prendido Juana antes mesmo desta diligência (feito mencionado por Phelipe Curichagua, acusador de Juana), sugerindo que Pomacondor não aprovava os rituais praticados por Juana. Provavelmente esta atitude tenha sido a causa (ou efeito) da animosidade nativa com este personagem.<sup>112</sup> A antipatia de Pomacondor poderia muito bem explicar a ausência de apoio ao culto de Apoparato e a impopularidade pessoal deste curaca dentro de seu *ayllu*. Quando as autoridades políticas indígenas não patrocinavam mais ou não se uniam mais em torno dos rituais do *ayllu*, apenas as formas mais individuais de adoração

---

<sup>112</sup> “(...) y dijo más que tratando un indio deste pueblo Francisco Pomacondor con una india Ynes Llacxa que hoy asiste en los baños el dicho Poma Condor la azotó por ladrona y la dicha azotada mingó a esta confesante diciendo yo me quiero ir por ahí harás que no se acuerde de mi Poma Condor y que esta confesante compadecida sin paga de contado si bien se la prometió habló a Apoparato como otras veces y dándole de comer el dicho demonio le había dicho que lo haría como lo hizo y sucedió así (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 19v). “(...) Y confesa que una india llamada Magdalena parienta de Curichagua que no sabe el sobrenombre que habiéndola traído presa por orden de Poma Condor que de primero estaba enojada con la hija desta confesante y después que fueron amigas aquel día en la noche dijo así Poma Condor me ha preso y hecho gastar mi plata pues yo le haré que se acuerde de mí y que los indios se desparramen y el dicho Francisco Poma Condor no sea pachacuraca como ha sucedido desta misma suerte que no le vio esta confesante más de que lo dijo delante della y que así ha sucedido que no le levanta testimonio por ningún camino sino que como cristiana dice esto (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 22).

passaram a sustentar as divindades. É possível que a falta de um culto coletivo possa ter marcado o comportamento, ocasionalmente violento, de Apoparato em relação à Juana Ycha. Vejamos a seguir esta questão.

Mas, antes, destaco a morfologia do nome desta *huaca*. Observa-se que ele está composto por dois termos independentes entre si, isto é, *Apo* e *Parato*. *Apo*, em quéchua *apu*, encontra-se traduzida no dicionário de Holguín (1608, p. 52) como grande senhor ou juiz superior, curaca principal, etc. Até hoje, nos Andes peruanos, é comum referir-se aos seres sagrados (ou *huacas*) como *apus*: *Apu Pariacaca*, *Apu Condorcoto*, etc. Nesse sentido, considero ser presumível que *Apo Parato* fosse (ou tenha se transformado com a ajuda de Juana) a *huaca* tutelar da comunidade de Pomacocha, já que a nativa, como mencionado acima, considera-o *yaya* de seu *pueblo* e, segundo consta no dicionário de Holguín, *yaya* tem o sentido de pai, senhor ou amo. (HOLGUÍN, 1608, p. 237). Apoparato seria aquele que cuidava da comunidade de Pomacocha, uma divindade protetora andina, perspectiva que muito se afasta da ideia diabólica ocidental, como interpretaram os clérigos da diligência. É nesse sentido que servir a esta *huaca* significava muito mais do que esperar que os pedidos solicitados a ela fossem realizados de maneira imediata. É claro que a intervenção oracular da *huaca* era esperada, mas ela não tinha necessariamente a ver com o ato ritual. Poderia, ou não, ocorrer. Mais do resultado mágico, o rito tinha função de selar a reciprocidade entre seres do *uku pacha* (Apoparato) e do *kay pacha* (através da sacerdotisa Juana), além de estabelecer a relação entre mundo visível e invisível. Inclusive, ter Apoparato enquanto um senhor (*yaya*) da comunidade de Pomacocha, não parece estar tão afastada da tradução que os nativos operaram a respeito dos símbolos cristãos. Lembremos que a palavra *appoymi*, trabalhada no capítulo anterior, foi uma expressão nativa utilizada para designar o Deus católico. Sendo *yaya* ou *apu* Apoparato estava mais para uma divindade tutelar do que para um diabo cristão.

Voltemos ao processo. Durante os ensinamentos à Juana, Alonso Caxa indicou que, ao realizar a cerimônia ao “demônio”, a nativa escutaria um ruído de vento em forma de redemoinho e que, nesse momento, deveria dar de comer à *huaca* pois este era o sinal que estava com fome. Oferecer-lhe-ia coca, jogando-a ao ar, e queimaria sebo na terra. Na confissão, Juana diz ter misturado em um fogão sebo, coca, milho branco e preto moídos e dado de comer a Guaynaparato (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 6v e 7). É também nesse momento que Juana declarou que, por duas vezes, estando em Cajapalca, recebeu seu marido em sonhos. Descreveu-o estando frio. Afirmou que teve relações sexuais com ele e que, inclusive, acordou com suas roupas molhadas.

(...) entre sueños suele su marido difunto venir a buscar a esta confesante diciendo [queimado] de estas y que entre sueños recibía a su marido que venía muy frío y tenía que ver con ella y que esto le ha sucedido dos veces y que halló la ropa muy mojada las dichas dos veces que le sucedió esto y questo le sucedió en Cajapalca después que este dicho indio le enseñó (...) (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 7).

Estas palavras, seguramente, não passariam impunes aos ouvidos dos visitantes. Em breve este assunto será revisto.

Na sequência, a ré confessou possuir em sua casa alguns artigos de feitiçaria. Dentre eles, duas pedras - uma de cor vermelha (chamada *tierra blanca*) e outra amarela (chamada *carvas*) - e que, ao não dar de comer a estas pedras, em figura de redemoinho, à noite lhe aparecia seu amigo Apoparato, com sua manta negra. Se sentia fome, ele batia em Juana, que lhe questionava: “Supay que necesitas maltratando si te estoy dando de comer tanto (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 9 e 9v). A declarante esclareceu que estas pedras teriam sido dadas a ela por Catalina Suyo, sua segunda mestra. Ainda que descrita como uma pessoa jovem, Catalina teria trocado experiências com Juana até que, ao fugir de seu marido Pablo Llacxapoma, com outro nativo, deixou com Juana tais pedras (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 16). O “demônio” de Alonso Caxa de Cajapalca, em Pomacocha, passou a ser chamado Apoparato.

Juana declarou também que Apoparato, algumas vezes, materializava-se para cobrar-lhe aquilo que, *a priori*, não deveria ter lhe faltado, isto é, sua comida ritual. Ao longo do processo, os rituais dedicados a esta *huaca* são repletos de ofertas de alimento, tais como sebo de lhama, coca, chicha, milho branco e preto moídos, sebo de ovelha, cancha,<sup>113</sup> mazamorra,<sup>114</sup> etc. (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 8v, 9, 11v). É neste sentido que a cobrança de Apoparato por comida, alude ao movimento milenarista das *huacas hambrientas* (ou *huacas famintas*) do *Taki Onkoy*, ocorrido na segunda metade do século XVI.<sup>115</sup> A possível relação com este movimento - duramente aplacado pelo evangelizador Cristóbal de Albornóz, na zona de Huamanga - é mais um elemento que posiciona o suposto ser demoníaco de Juana na condição de *huaca* andina.

Com o avançar da evangelização, cada vez mais as cerimônias de caráter estadual ou regional - como a festividade à Chawpiñamca<sup>116</sup> - foram impossibilitadas de serem celebradas com a participação de toda a comunidade, o que, em última instância, significou a perda da

<sup>113</sup> A cancha é uma guarnição típica da culinária andina, feita com milho torrado. Pode ser usada como lanche ou como acompanhamento de pratos como ceviche, porco frito, carne assada e outros pratos tradicionais.

<sup>114</sup> Mazamorra é um alimento à base de milho, muito comum em países latino-americanos.

<sup>115</sup> A este respeito conf. MILLONES, 1990.

<sup>116</sup> “(...) la gente celebraba el culto de Chawpiñamca en el mes de junio, en las cercanías del Corpus Christi (...)” (TAYLOR, 1987, p. 199).

manutenção dos laços entre os nativos. Ameaçada a reciprocidade andina, as *huacas* se puseram famintas.

No processo, de vinte e seis de maio de 1660, ocorrido contra a nativa Maria Chumbi Ticlla,<sup>117</sup> é possível vislumbrar a clandestinidade dos ritos ancestrais ou, pelo menos, a imbricação destes com a religiosidade cristã. No fôlio 3, uma denúncia anônima<sup>118</sup> revela que Maria, natural do *pueblo* de San Pedro de Huancayre, costumava ir até a *huaca* Guayamanco a oferecer-lhe sacrifício. Contudo, o denunciante acrescentou que, ciente da perseguição que poderia sofrer, a nativa simulava rezar na igreja, levando consigo, até o alto do *cerro*, um rosário em suas mãos (AAL: Exp. IV, Leg. 14, 1660, f. 3). Não é possível averiguar se esta denúncia é verdadeira ou falsa. No entanto, é um relato que se soma aos demais que remontam à presença de uma religiosidade ancestral que se manteve, em período colonial, mesclada às atividades cristãs. O processo ainda revela que a dita *huaca* Guayamanco - que havia sido descoberta, anteriormente, por Francisco de Ávila, ao tempo da avó da nativa Maria Chumbi Ticlla -, durante as visitas de Sarmiento de Vivero, continuava exercendo influência na vida religiosa local sob o véu da cristandade.

Além da clandestinidade progressiva dos cultos nativos, historicamente o ambiente doméstico foi atribuído enquanto espaço feminino por excelência. Diane Purkiss (1996), no que diz respeito às mulheres inglesas da primeira modernidade, observou que as tarefas femininas eram realizadas dentro de seus lares, local onde natureza e cultura se encontravam e eram, por estas, transformadas. Segundo a autora, as mulheres, ao fiar, lavar e cozinhar, transformavam matérias naturais em objetos limpos e convertiam “‘matéria fora do lugar’ em matéria no lugar”. Ainda que haja uma grande diferença entre as sociedades andina e inglesa pré-industriais, pode-se considerar que ambas compreendiam o feminino enquanto ser transformador, dotado de potência ordenadora.

Não obstante, a ontologia andina foi sendo transformada a partir da chegada do pensamento cristão, quando mulheres passaram a ser perseguidas por suas práticas consideradas heréticas e, por conseguinte, deveriam sentir vergonha de suas condutas. Neste contexto, a bruxaria, a feitiçaria e a idolatria passam a ser vistas como a representação do avesso comportamental esperado dos seres femininos e, por esta razão, deveriam produzir um sentimento de desonra e impureza sobre as mulheres. As práticas mágicas foram transformadas naquilo que as mulheres deveriam suprimir dentro de suas personalidades,

---

<sup>117</sup> AAL: Leg. IV, Exp. 14, 1660.

<sup>118</sup> Aparentemente, de acordo com o relatado nos fôlios anteriores, o denunciante teria sido Juan Bautista, o qual se diz parente de sangue de Maria Chumbi Ticlla.

naturalmente selvagens, frias e desviantes. Mas este panorama tem seus problemas: se o ambiente doméstico era estritamente feminino e se as mulheres eram as principais vítimas das incursões do demônio por virtude de sua natureza frágil, o que ocorria na esfera de suas casas se tornou uma incógnita para as autoridades eclesiásticas. Foi necessário controlar esses ambientes. Ao serem moldados pela moralidade cristã, passaram a ser pensados como espaços representativos da boa conduta doméstica. Ser uma boa mulher era, assim, saber cuidar da sua casa (PURKISS, 1996).

Provavelmente, a maior dificuldade enfrentada pelo séquito extirpador ao tentar moldar as nativas ao modelo moral cristão, deu-se por conta do papel protagonista que elas desempenhavam em suas comunidades locais. Por outro lado, tais dificuldades também parecem ter garantido a transformação destas mulheres em personagens femininos diabólicos (presentes no pensamento católico desde Santo Agostinho, endossado por São Tomás de Aquino e sistematizado nos Manuais de Inquisição do século XV). Ao lidarem com nativas viúvas, pobres e velhas, tal como Juana Ycha, as similitudes com as bruxas europeias mais convergiam do que divergiam. Infelizmente, bastava parecer uma serva do demônio para ser uma.

A relação de troca-reciprocidade entre Juana e Apoparato pode ser percebida em muitas escalas durante a confissão da nativa. Dentre as várias funções nas quais esta *huaca* aparece ajudando a confessante, encontra-se a colheita do milho, a aragem da terra e semeadura da maca andina. A *huaca* dizia à nativa que vinha do campo e que, por isso, não tinha nada a oferecer, pedindo-lhe comida na sequência (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 12-12v). Segundo Kenneth Mills (1997), a descrição deste “demônio”, especificamente nesta passagem, aproxima-o da imagem de um ser andarilho, que se acercava de sua sacerdotisa lhe pedindo comida e, ao ter seu pedido descumprido, revoltava-se. Este comportamento volúvel aparenta o temperamento de outro ser ancestral andino e que se encontra presente no Manuscrito quéchua do Huarochirí, ou seja, *Cuniraya Huiracocha*. Esta *huaca* também é um personagem andarilho que, assim como Apoparato, vestia-se com uma capa (ou *cusma*) e era dotado de uma força destruidora contra quem negasse seus desejos. Por exemplo, *Cuniraya* se revoltou contra *Cahuillaca* quando esta não o aceitou como pai de seu filho (TAYLOR, 1987); violou uma das filhas de *Urpayhuachac* quando esta não concordou em levá-lo até *Cahuillaca* (TAYLOR, 1987) e lançou uma praga aos animais que encontrou no caminho ao perseguir *Cahillaca* até o mar de *Pachacamac*, e que não lhe concederam as informações que esperava (TAYLOR, 1987). *Cuniraya Huiracocha*, enquanto divindade local e deus tutelar da província de San Lorenzo de Quinti, foi, de acordo com o Manuscrito, naturalmente

transformado em pedra. (TAYLOR, 1987). Por virtude da tarefa nos campos, de sua manta tradicional e de seu temperamento, *Cuniraya* parece assumir algumas semelhanças com Apoparato, fazendo com que a ideia de atribuir a esta *huaca* a insígnia do demônio europeu se torne cada vez mais distante. Mas entre a compreensão andina e a hispânica existiu um grande lapso ontológico.

A troca de favores entre Juana e Apoparato prosseguiu e a nativa informou que se ela pedia a Apoparato para curar, adivinhar ou até para auxiliar no parto de uma criança, antes deveria oferecer comida. Em algumas ocasiões, ele parecia irritar-se com a nativa e se transformava em uma figura agressiva (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 9-9v). Ainda que se possa relacionar esta situação com a ira das *huacas* - evento tratado no capítulo anterior e analisado por Ossio (2008) enquanto um movimento no qual os seres ancestrais se encontravam famintos e, por isso, zangavam-se com aqueles que seriam os responsáveis por alimentá-los -, a relação entre Juana e Apoparato também pode ser pensada a partir da ideia do dom e contra-dom de Marcel Mauss (1950). Para o autor, o movimento de dar-receber-doar é uma troca simbólica presente no mundo antes mesmo da existência do mercado (Ver. MAUSS, 1950). Este seria justamente o movimento que a nativa realizava com a *huaca*, ainda que se possa perceber uma relativa hierarquização na relação entre ambos e ciente de que a troca entre os referidos personagens ocorria no âmbito do individual e não do social, como propunha a análise de Mauss (1950). Juana doava alimento, recebia o solicitado e doava, mais uma vez, em agradecimento, gerando um ciclo ritual. Diferente do que havia sido observado por Malinowski (1976), a respeito do sistema de troca circular do *kula*, praticado entre os habitantes das ilhas Trombriand, no arquipélago da Nova Guiné-Melanésia (Ver. MALINOWSKI, 1976), Mauss definiu a dádiva de uma maneira mais ampla e não apenas vinculada à oferta de presentes. Para ele, festas, comunhões, esmolas, heranças e um sem número de prestações também são símbolos de dádiva ritual. E é a partir daí que, para Mauss, cada sociedade terá uma maneira de organizar este sistema de dar-receber-doar. Dessa forma, as sociedades ocidentais e andinas, baseadas em sistemas de crenças divergentes, organizou-as, cada uma, à sua maneira.

Mas é o assunto do sonho de Juana com seu marido defunto que perturbou a mente dos visitantes. Ainda no século XVII, a Igreja europeia buscava por Satã, seus agentes demoníacos e o pacto, dentro das diligências decorrentes das visitas, isto é, buscava pela existência de um rito no qual a bruxa oferecia seu corpo e sua alma ao demônio, em troca de poderes sobrenaturais. Na declaração da nativa observa-se tanto a presença de um sonho erótico, ocorrido com seu marido defunto, quanto Apoparato como aquele que oferece, em



troca de alimentos, serviços a Juana, isto é, um “demônio”, do ponto de vista do evangelizador. Era necessário, no entanto, unir as peças destes eventos e associar o sonho de Juana (evento caro ao cristianismo, como trabalhado no capítulo anterior) à imagem demoníaca de Apoparato. Se conseguissem esta manobra, estaria comprovado que Juana era, de fato, uma bruxa.

Parece ter sido no fólho 9, o momento no qual a declarante ofereceu a primeira brecha para que o séquito extirpador interpretasse que seus sonhos podiam, na verdade, ser enganos operados pelo demônio. Quando perguntada quantas vezes havia dormido com o demônio, Juana informou que “(...) suele desaparecerse dos o tres semanas y luego vuelve a dormir con ella (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 9). É apegado a esta narrativa que o cura, mais a frente, questionou Juana o porquê dela não ter confessado que possuía pacto expreso com o demônio, afirmando apenas que, entre sonhos, aparecia-lhe seu marido.

Preguntada que porque en la confesión primera no confesó el pacto expreso con el demonio sino solo dijo que algunas noches entresueños venia como su marido y tenía que ver con ella y ahora en esta confesión dice que estando despierta venía su amigo el demonio llamado Apoparato y con su manta negra después de haberle dado de cenar dormía con ella respondió que como seis años venía en figura de su marido que era muerto y después que se murieron otra hermana llamada María Mayllao y Francisco Yananchagua su hijo de la dicha confesante ya casado y Pedro Quispe su hijo menor y su madre Juana Mayllao y otro cuñado suyo que era difunto juntos con su marido (...) y que cuando confesó la primera vez el demonio la debió (?) de engañar para no confesar como ahora lo hace clara y distintamente (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 10).

Nota-se que Juana declarou que “como seis años venía en figura de su marido que era muerto (...) que cuando confesó la primera vez el demonio la debió de engañar para no confesar como ahora lo hace clara y distintamente (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 10). Para regozijo dos evangelizadores responsáveis, era Apoparato o tempo todo.

O fato da confissão de Juana ter sido longa e da exaustão ser parte da estratégia inquisitorial para obter, do depoente, o que esperavam, os inquisidores podem ter sido fatores que acabaram por fazer com que Juana mudasse o tom da sua narrativa. Dez fólhos após a confissão do sonho erótico com seu marido defunto, ela afirmou que nunca havia sido Domingo Libiae, mas Apoparato o personagem que lhe tentava à noite. O sonho erótico com um defunto não era estranho à dinâmica nativa, mas de maneira nenhuma era comum aos visitantes, ou melhor, era comum sim, mas apenas quando pensado dentro do arquétipo diabólico.

Implacáveis na arguição, o tempo de exposição que a nativa passou frente às múltiplas perguntas realizadas pelos doutrinadores; a pouca confiança que estes possuíam na capacidade

de Juana discernir o fantasioso do real; a possibilidade do sonho ser uma representação do pacto demoníaco implícito e a busca pelo pacto explícito (o qual, de acordo com as regras da Inquisição - instituição da qual a Extirpação era um subproduto - era o objetivo maior do inquiridor), são variáveis que devem ser levadas em consideração quando pretende-se compreender a razão pela qual a ré alterou seu discurso.

Não obstante, é perceptível a perspicácia extirpadora na maneira pela qual o inquiridor construiu a pergunta realizada à Juana. Em seu questionamento, o cura responsável cancela, para a declarante, o relato do sonho sexual com seu marido. Em suas palavras, ou era o sonho com o defunto ou era o sonho com Apoparato, a existência de ambos, para Don Antonio Caceres, parecia inconcebível. Possivelmente seu objetivo era demonstrar que sabia mais do que Juana sobre sua própria história e que captou quando a nativa faltou com a verdade.

Há de se pontuar que os manuais destinados aos curas, formulados especialmente pós-Toledo, mencionavam a necessidade das confissões serem bem fundamentadas, especialmente no que dizia respeito às mulheres. No *Itinerario para párrocos* (1668), Alonso de la Peña Montenegro, bispo de Quito e presidente da Real Audiência desta cidade, observou que:

(...) las personas virtuosas que no saben mucho, y más las mujeres, suelen de ordinario se prolijas, cargándose de preámbulos, generalidades e imperfecciones que no son materia de confesión... particularmente cuando a la relación prolija de sus culpas juntan las historias, cuentos e importunios, relaciones pesadas y razones impertinentes... otras por no hallar culpa que confesar dicen unas generalidades tomadas de memoria. Otras, después de gran rato que dicen y dicen, no han dicho nada ni han dado materia al confesor para que las absuelva. Por tanto conviene enseñarlas (DE LA PEÑA MONTENEGRO, 1996, p. 106-107).

Ainda que a obra do religioso seja posterior ao processo aqui tratado, o que se leva em consideração é o conjunto de ideias que compõem o corpo eclesiástico. Publicado na segunda metade do século XVII, é claro que, antes disso, ela era circulante dos meios eclesiásticos na colônia.

Segundo Millones (2015), citando o padre Bartolomé Álvarez e sua obra *De las costumbres y conversión de los Indios del Perú*, este evangelizador havia atentado aos curas que “(...) en la confesión lo he sacado que como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar los suyos, si se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico o mirando u obrando, dicen lo que vieron y no lo que hicieron” (MILLONES, 2015, p. 115). Tudo convergia para uma cuidadosa condução no interrogatório dos nativos, sendo as nativas, por sua condição feminina, naturalmente menos críveis e mais submissas às artimanhas do demoníaco aos olhos evangelizadores. Era necessário um cuidado especial com elas.

Para o pensamento cristão, no primeiro relato que ofereceu sobre este sonho com seu marido, o que Juana evidenciou foi a presença velada do demoníaco. Pouco a pouco, ele foi sendo substituído por Apoparato e, entre um sonho e outro, ela confessa ter mantido relações sexuais com a *huaca*, estando acordada. O pacto expresso estava selado e não seria mais desatado. A este respeito, Mills (1997) observou que:

A relação sexual era considerada a maneira mais comum de um demônio selar seu pacto com seus agentes terrenos. Assim, as investigações contemporâneas de bruxas europeias se esforçaram incansavelmente para obter evidências e os detalhes das reais uniões sexuais com o diabo (MILLS, 1997, p. 231).<sup>119</sup>

Entretanto, este pacto não possuía a mesma carga demonológica católica quando pensada a partir do ponto de vista dos andinos. No capítulo anterior, quando tratei das almas nativas, mencionei o fato delas terem a capacidade de retornarem ao seio familiar. Eram pelos seus entes recebidos, alimentavam-se, dançavam, bebiam, poderiam realizar sexo e depois iam embora. Pode ter sido esta atividade - a qual, inclusive, deveria ser de conhecimento dos curas locais - a que foi traduzida equivocadamente enquanto a capacidade demoníaca de revelar-se sob várias faces. Se Juana substituiu seu marido defunto por Apoparato, a justificativa desta confusão era clara: o demônio havia enganando-a.

A façanha eclesiástica ganhou corpo e a nativa informou ao cura que, por seis anos, Apoparato se apresentou sob a figura de seu marido, já morto, Domingos Libiae e que depois da morte de seus familiares (sua mãe, sua irmã, seu cunhado e dois de seus filhos), ele passou a aproximar-se na figura de um redemoinho. Afirmou que Apoparato se materializou sob a imagem de um nativo com uma manta preta, tinha a pele muito escura, era seco de pernas e possuía pés de galo. Ao receber esta informação, o cura Don Antonio Cáceres questionou se ela via o inferno, mas Juana negou e ofereceu aquilo que mudaria o rumo da sua indagação.

Percebe-se, depois de afirmar que em Cajapalca sonhou com seu marido e acordou molhada, após mudar o discurso e dizer que nunca foi seu marido, e sim Apoparato, ainda assim, o cura parece ter desconfiado que poderia haver mais a ser declarado pela confessante. Cáceres questionou a respeito dos encontros noturnos que mantinha com Apoparato, ao que Juana afirmou que, nesses encontros, mantinha relação sexual com sua *huaca*, com a existência de beijos e gozos. Se antes dessa confissão Apoparato já se encontrava submetido à ideia do satanismo, a partir de então o pacto explícito e não tácito, estava descortinado. Na sequência, apresento o trecho na íntegra:

<sup>119</sup> [No original] Sexual intercourse was thought to be the most common way for a demon to seal his compact with his earthly agents. Thus contemporary investigations of European witches tirelessly endeavored to gain evidence and the details of actual sexual unions with the Devil.

(...) Preguntada que cuando tenía que ver y dormía con el demonio Apoparato su amigo si le metía miembro a ella en el cuerpo como cuando su marido se (helgaba?) con ella habiendo se lo dado a entender muy bien por el intérprete dijo que es verdad que de la misma suerte y que ella cumplía pero que el dicho demonio echaba como agua amarilla fría y preguntada que si siempre echaba aquello el demonio Apoparato o echaba otras veces otras cosas dijo que aquella agua amarilla y fría y no caliente Preguntada que si el dicho demonio su amigo le besaba como su marido cuando estaba vivo Respondió que ella le besaba y el dicho demonio Apoparato a la dicha confesante (...) (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 17v).

Por todo exposto até o momento, não resta dúvidas de que esta confissão foi um escândalo para o corpo clerical que visitava Pomacocha. O manual inquisitorial *Malleus Maleficarum* (KRAMER e SPRENGER, 1997) já trazia a preocupação do sêmen do demônio em atos de cópula com a bruxa. O manual observou que, se a bruxa era velha e estéril, sua relação com o demônio não possuía a presença de sêmen. No entanto, quando considerava a possibilidade da feiticeira engravidar “(...) o demônio dela se aproxima para dar-lhe o prazer carnal (...). E caso ela esteja em momento propício para engravidar, o demônio, convenientemente, é capaz de possuir o sêmen extraído de algum homem e, sem demora, o há de injetar para contaminar-lhe a progênie” (KRAMER e SPRENGER, 1997, p. 238).

Nos estudos mais aprofundados sobre os sonhos, Koselleck (2006) observou que eles são considerados fontes que dão testemunho a uma realidade passada, de uma maneira que outra fonte, possivelmente, não seria capaz de oferecer. “Os sonhos se encontram, sem dúvidas, no ponto extremo de uma escala imaginável de racionalidade histórica. Mas, a rigor, testemunham uma inevitável facticidade do fictício, com a qual um historiador não deveria deixar de se envolver” (KOSELLECK, 2006, p. 251). Para o modelo interpretativo ocidental, os sonhos, nesse sentido, podem ser uma ficção e/ou uma extrapolação do que foi vivido no mundo real e, dessa maneira, podem ser moldáveis.

Ainda sobre os sonhos, em seu primoroso estudo sobre os escritos de Cassiano, Foucault (1987) observou que o sono aparece como a sexta e última das etapas descritas, pelo teólogo, sobre a progressão da castidade masculina entre os homens. Para Cassiano, o ponto áureo de todo progresso casto podia ser percebido quando o indivíduo já não era mais iludido pela sedução do fantasma feminino durante os sonhos. (FOUCAULT, 1987). Essa temática também ganhou a atenção de Vainfas (1986), que observa que para Cassino, as poluções noturnas, provenientes das ilusões que os homens tinham com as mulheres, eram sinal de que a alma não estava livre do desejo da carne. Ainda assim, Cassiano considerava que:

“a hora noturna não fez nascer mas que, dissimulado nas profundezas da alma, o repouso do sono faz vir à tona, revelando a febre oculta das paixões que contraímos nos regalando dias a fio com paixões malsãs” (FOUCAULT, 1987, p. 35).

E completa:

(...) a fornicação pode nascer do pensamento, de imagens ou de lembranças: “Quando o demônio, por sua artimanha sutil, insinuou em nosso coração a lembrança da mulher, começando por nossa mãe, nossas irmãs, parentas ou certas mulheres piedosas, devemos o mais rapidamente possível expulsar essas lembranças de nós, de medo que, se demorássemos demais, o tentador não se aproveite da oportunidade para fazer-nos, sem perceber, pensar em outras mulheres” (FOUCAULT, 1987, p. 27).

Já é observável a relação intrínseca entre o feminino e os atos e incursões demoníacas. Os sonhos passaram, assim, a ser uma crescente preocupação da Igreja. Vainfas (2010) informou que a partir do IV Concílio de Latrão, o maior controle sobre os fiéis pelo estabelecimento da confissão auricular se baseou nos dez mandamentos da lei divina, nos cinco da Igreja e nos sete pecados capitais. “Adultério, fornicações, incestos, violações, bestialidades, sodomia, masturbações, sonhos eróticos, toques íntimos, poluções noturnas: nenhum ato, parceiro ou circunstância deveria escapar à fala do penitente, ao ouvido do confessor” (VAINFAS, 2010, p. 37).

Esta temática, logicamente, ganhou as páginas de um dos maiores manuais da inquisição da Baixa Idade Média, isto é, o *Malleus Maleficarum* (KRAMER e SPRENGER, 1997). Nele, os sonhos foram relacionados à influência do demônio sob a sacerdotisa. Algumas passagens são especialmente importantes para se compreender a este respeito. Na Questão VII, ao tratar da capacidade das bruxas desviarem o intelecto dos homens para o amor ou para o ódio, reivindicando Aristóteles, os inquisidores afirmaram que as impressões pregressas retidas na mente, são as responsáveis por desencadear, quando dormimos, as fantasias noturnas.

E é através daí que os demônios excitam ou estimulam as percepções internas, ou seja, as imagens conservadas nesse repositório, parecendo que naquele momento são percepções novas recebidas do exterior. (...)

As aparições que vêm ao homem em sonhos procedem das idéias retidas no repositório da sua mente, através de um movimento local natural causado pelo fluxo de sangue para a sede primordial e mais profunda das suas faculdades perceptivas; falamos assim de um movimento local intrínseco na cabeça e nas células do cérebro (KRAMER e SPRENGER, 1997, p. 126-127).

Mas os sonhos também podem ter relação com o pacto realizado com o demônio. Os inquisidores observam que a oniromancia, isto é, a arte de predizer o futuro por meio da interpretação de sonhos, é existente quando “(...) a pessoa se utiliza dos sonhos para mergulhar no oculto, com a ajuda da revelação dos demônios por ela invocados e com quem firmou pacto explícito” (KRAMER e SPRENGER, 1997, p. 181). Na sequência, o *Malleus*

informa que uma segunda maneira de adivinhar o futuro através dos sonhos diz respeito à “(...) uma certa virtude nos sonhos que emana da revelação divina, de uma causa natural intrínseca, ou de uma causa natural extrínseca; e tal adivinhação não seria ilícita” (KRAMER e SPRENGER, 1997, p. 181). Sendo assim, não é a prática da oniromancia que se encontrava questionada no manual inquisitorial, e sim o agente responsável pela força que a envolvia. Segundo Cristina Pompa (2001), “(...) a Patrística condena a feitiçaria porque é falsa, não enquanto ineficaz, mas enquanto eficaz a partir da distorção diabólica do mundo natural” (POMPA, 2001, p. 40).

A vinculação entre os saberes mágicos através do sonho ganha, cada vez mais, contornos diabólicos no *Malleus*. Afirmaram os inquisidores que:

(...) esses assuntos são leves quando comparados aos sonhos iníquos das bruxas. Pois que quando não querem ser transportadas de um lugar para outro, mas apenas saber o que suas companheiras estão fazendo, têm por hábito deitarem-se sobre o seu lado esquerdo em seu próprio nome e em nome do demônio, e por sonhos ficam sabendo o que querem. E quando desejam descobrir algum segredo, para si ou para outras, descobrem-no em sonhos através de um pacto explícito, mas não tácito, com o demônio. Não se trata de um pacto simbólico, firmado através do sacrifício de algum animal, ou de algum ato sacrílego ou entregando-se com devoção a algum culto secreto; mas sim de um pacto real: oferecem-se a si próprias, em corpo e em alma, ao dia- bo, pela negação propositada, voluntária, blasfema e sacrílega da Fé. E, não satisfeitas só com isso, acabam por matar, em oferenda aos demônios, os seus próprios filhos e os de outras mulheres (KRAMER e SPRENGER, 1997, p. 182-183).

O *Malleus Maleficarum*, enquanto um manual europeu que ganhou as terras peruanas durante o período colonial, como já abordado neste estudo, era conhecido de todo corpo eclesiástico do Vice-Reino. É certo que suas ideias influenciaram não apenas o processo que envolve Juana Ycha, como todos os processos que julgaram a situação idolátrica entre os nativos.

É na sequência da cópula com Apoparato que Juana descreveu seu corpo físico, como já mencionado (sob a imagem de um nativo com uma manta preta, pele muito escura, seco de pernas e pés de galo). Na exposição, Juana parece imbricar elementos reais com características fantasiosas. Apoparato tem o corpo de um nativo com pernas finas e pés de galo. A parte humana de sua aparência é compreensível, pois Juana o descreveu como seus pares serranos. Resta tentar entender a matriz imagética que a fez atribuir traços não-humanos a esta divindade.

Guamán Poma de Ayala (2015), em suas inúmeras e riquíssimas ilustrações que acompanham seu manuscrito, ao representar os demônios que agiam sobre a vida da

população colonial, também os caracteriza com pés e pernas de galo, não uma vez, mas várias. Nas imagens a seguir é possível observar duas ilustrações selecionadas (Figuras 25 e 26). Além desta fonte, o livro ilustrado *Livre de la Vigne nostre Seigneur*, datado de 1450-1470, a fim de analisar as imagens dos demônios da Idade Média, também apresenta variados retratos de seres satânicos com pés de galo<sup>120</sup> (Figuras 27 e 28).

Qual seria a razão para que estas representações, ao que tudo indica, de origem europeia, estivessem presentes no imaginário religioso e social do mundo colonial do Vice-Reino do Peru? A pergunta é retórica, pois sabe-se que na expansão da fé católica, a evangelização das populações americanas foi composta pela manutenção de símbolos do cristianismo medieval que, no século XVII europeu, cada vez mais se encontrava questionado pelo avanço do humanismo. Alberto Díaz Araya (2011) discorreu, em seu artigo, sobre esta aproximação simbólica. Ao analisar o que seriam as representações do diabo colonial, o autor percebeu que o que se tinha nos Andes era um espelho do que existia na Europa em período medieval. Dessa maneira, afirmou:

En América, en tanto, se reprodujo la imagen del diablo, ya sea en las conciencias colectivas como en las expresiones artísticas. El demonio fue reeditado con los atributos que el mundo popular europeo le había asignado, con cuernos, rostro de hombre con elementos de un macho cabrío, una cola y la sagacidad en su actuar. (...) Puntualizando, en el área andina los indígenas percibieron en el diablo una figura ambivalente en cuanto a su poder. Podía generar maldad o hacer el bien, lo que permitió no sólo temerle a su asedio como acontecía en Europa, sino que incluso fue posible para los indígenas dialogar con el demonio como lo hacían con sus wakas, ídolos o antepasados. Por esta razón, los cronistas vincularon las pláticas de los indios y las wakas con los oráculos de Lucifer (...) (ARAYA, 2011, p. 66).

---

<sup>120</sup><https://iiif.bodleian.ox.ac.uk/iiif/viewer/171e2f9a-37fa-4d0b-ac70-9cab486f7ace#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-2909%2C-239%2C12458%2C7993>

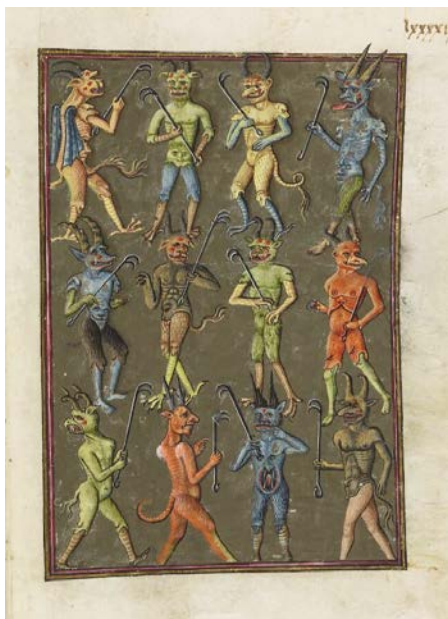
Figura 25 - Pontífices huallahuisa, laica, umu, hechicero • El gran hechicero que había (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015 – Tomo II, 116)

Figura 26 - Indios • La borrachera machasca ahuaya ayahuaya machac machaclla túcui cay úpyac upyaclla túcui cay quimnac quipnaclla túcui cay camca servi suyulla mina suyulla • borrachera (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015 – Tomo II, 116)



Figura 27 - Livre de la Vigne nostre Seigneur, 1450-1470, Folio 99r

Figura 28 - Livre de la Vigne nostre Seigneur, 1450-1470, Folio 98r





Por estas razões, é possível que as mesmas imbricações entre cultura nativa e hispânica, presentes no entendimento de Guamán Poma, também tenham ocorrido nas convicções de Juana Ycha, ao descrever seu amigo Apoparato. No afã de livrar-se daquela situação estressante e exaustiva, mesclou a realidade com o imaginário, acessou o que os anos de doutrina lhe ensinaram e ofereceu aos visitantes a “verdade” que tanto buscavam.

Figura 29 - Imagens de “La boca del infierno” ou “tarasca” e suas semelhanças, tanto em período medieval quanto na crônica de Guamán Poma. Em ambas, o diabo possui atributos animais



Dando sequência à análise da confissão de Juana, destaco a coloração amarela do líquido que é expelido de Apoparato durante a relação sexual. Confesso que, ainda que tenha chamado minha atenção, pouco, ou quase nada, encontrei a respeito desta coloração. Mas talvez uma pista pode ter sido oferecida por Tristan Platt (2001), isto é, este excremento pode ter a ver com a importância de determinados fluidos corpóreos em certas ritualidades ancestrais andinas. Ao tratar do parto e do feto na sociedade boliviana dos Chullpa, Platt (2001) mencionou a importância da urina na concepção do feto, destacando que:

La orina amarilla corta el flujo de sangre roja, mientras finaliza la cocción del bebé. Constituye un bautizo ctónico, procedente de los orificios inferiores del cuerpo, antes de la transición al blanco cristalino del bautizo por la sal. En cuanto excremento corporal es parte de la cultura fertilizante de los poderes del mundo interno. (...) Es el color de la transición desde la sangre roja hacia la sal y la leche blancas, y como tal marca la socialización inminente del feto ctónico en la sociedad cristiana (PLATT, 2001, p. 671).

Ao tratar a urina enquanto constituinte do batismo ctônico e elemento fertilizante que transborda do mundo interior, pode-se compreender que este líquido que sai de Apoparato, ratifica a influência e a relação entre Juana (*kay pacha*) e a *huaca* (*uku pacha*). Pode-se compreender que Apoparato, em todas as formas que se revela neste mundo, era um ser ancestral, emergido do *uku pacha*, através do processo da litomorfose. Durante seu turno no *kay pacha*, ao relacionar-se sexualmente com sua sacerdotisa, seu gozo pode ser interpretado como a representação máxima de sua potência, ou seja, deixar a nativa molhada de água amarela que saiu das entranhas da terra, ou do *uku pacha*, era uma representação de como esta *huaca* transbordava ao mundo dos vivos.

Outro elemento que envolve a descrição de Apoparato, diz respeito ao fato desta *huaca* estar frequentemente ligada ao fogo e/ou a alimentos cozidos. Ao longo do processo, sua dieta compreende sebo de lhama e ovelha, levados ao fogo, em uma mistura de farinha de milho branco e preto e coca. Além destes elementos, a chicha ritual não podia faltar, chegando a nativa a declarar que “(...) no teniendo ella chicha en su casa la pedía prestada (...)” (III:1, 1650, f. 9), o que deixa claro que este elemento era essencial para o ritual dedicado a esta *huaca*.

Na série Mitológicas 1, Claude Lévi-Strauss (2004) nos oferece uma instigante e formidável análise a respeito das múltiplas variações rituais dos nativos brasileiros Bororó, no que diz respeito à invenção do fogo e ao assenhramento dos humanos sobre este elemento. Pontualmente destaco que, nesta obra, Lévi-Strauss (2004) considera que o cru representa a natureza, enquanto o cozido aquilo que foi transformado e feito cultura.

Por outro lado, ao discorrer a respeito do calor, Purkiss (1996), além de apontá-lo enquanto contra remédio das práticas mágicas, também o associa aos corpos femininos:

Os corpos das mulheres, em particular, eram inferiores e, portanto, mais propensos a se tornar desequilibrados; inferior porque mais úmido, mais frio, mais molhado do que o masculino. Por ser visto como molhado, o corpo feminino foi visto como mais bagunçado e úmido do que o corpo masculino. Sua frieza significava que era mais informe, pois se pensava que era o calor que permitia que a matéria se solidificasse. O nervosismo da fêmea foi visto como resultado de sua frieza (PURKISS, 1996, p. 121).<sup>121</sup>

<sup>121</sup> [No original] “Women’s bodies, in particular, were inferior, and therefore more prone to become unbalanced; inferior because moister, colder, wetter than the masculine. Because it was seen as wet, the female body was seen as messier and leakier than the male body. Its coldness meant that it was more formless, since it was thought that it was heat which allowed matter to solidify. The female’s runniness was seen as an outcome of her chilliness.”

Dessa forma, o que se tem são duas frentes a serem pensadas a respeito do fogo e do cozimento de alimentos. A primeira remete a ele enquanto um elemento parte do curso histórico humano. Os antepassados comiam carne crua porque não conheciam o fogo, matéria que, quando dominada, transformou a vida das sociedades. O fogo era o representante, nesse sentido, do controle que os humanos passaram a ter sobre a natureza. Lévi-Strauss (2004) observa que “Antigamente, os homens não possuíam fogo. Quando matavam um animal, cortavam a carne em tiras finas e as estendiam sobre pedras, para secá-las ao sol. Eles comiam também madeira podre” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 93). Ou seja, era um período no qual a natureza se sobrepunha ao ser humano. Não obstante, ao aprenderem a cozinhar a carne no fogo, diminuiu-se o desperdício de alimento por virtude da putrefação. Partindo desta concepção, a comida cozida, oferecida a Apoparato, refletia o domínio de Juana sobre a natureza e a *huaca*. Enquanto sacerdotisa, a nativa precisava sobrepor-se às energias emanadas pelo demônio andino. Manusear os alimentos que Apoparato necessitava e cozinhá-los, consistia também, provavelmente, em uma demonstração simbólica de controle ritual, assim como demonstrado na obra de Lévi-Strauss. Ainda assim, Gose (2016) mencionou a possibilidade de que as atitudes violentas de Apoparato contra Juana podem ser explicadas por virtude da nativa não dominar todas as técnicas necessárias para lidar com a *huaca*. Além do mais, com a consolidação do sistema político colonial e da conversão religiosa, os autóctones continuaram buscando os trabalhos dos sacerdotes especialistas, ainda que não estivessem mais interessados em responsabilizar-se na perpetuação do culto à divindade. Sem recrutas para garantir a perpetuação da reciprocidade a Apoparato, sem campos e rebanhos dedicados à manutenção do sacrifício ritual, a relação entre Juana e sua *huaca* parece ter se tornado um problema (GOSE, 2016). Se mais ninguém se dedicasse a esse culto, o fim de Juana significaria o fim da adoração cerimonial a Apoparato.

Outra acepção diz respeito a uma suposta necessidade do corpo feminino pelo calor. A falta de calor teria sido a responsável pela deformidade do corpo feminino e, como mais violável do que o masculino, foi visto enquanto mais propenso aos enganos do demônio. A necessidade de um homem, elemento quente, que guiasse os pensamentos e corpos das mulheres, era uma condição latente para que o desvio moral cristão não lhes aplacasse. Seus corpos “(...) em virtude de suas capacidades reprodutivas, são vistos como mais abertos, mais grotescos, menos autônomos” (PURKISS, 1996, p. 120). Esta concepção se une a outra, trabalhada no capítulo 3, na qual, a respeito da natureza dos corpos femininos, Aristóteles os compreendiam enquanto frios e disformes, carentes do calor masculino, para que não entrassem em colapso. O corpo de Juana Ycha seria, dessa maneira, considerado frio e úmido,

ou seja, disforme. Representava, por assim dizer, um terreno fértil para que o demônio se aproximasse. Seu corpo de bruxa era impuro e poluído, pois, na ausência de um *pater familiae* que a conduzisse ao caminho das virtudes cristãs, estava fadada a encontros diabólicos. Juana chegou a mencionar que “(...) cuando estaba vivo su marido él procuraba llevarla a confesar y se confesaba, que entonces no sabía las maldades que antes dijo que después aprendió muerto ya su marido (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 10v). Nesse quebra-cabeças, formulado a partir do que informou a declarante, pode-se pensar que a morte de seu marido marcou a perda do controle corporal de Juana sobre sua vida cristã. Como a própria nativa afirmou, foi quando se tornou viúva que se iniciou nas práticas mágicas com seu amigo Apoparato, declaração que fazia eco à bruxaria europeia, pois, na ausência de um patriarca, era o demônio Apoparato quem acabou dominando sexualmente a nativa, substituindo seu marido defunto. No entanto, estas assertivas parecem ser pouco sustentáveis quando analisadas a partir da perspectiva andina. Apoparato, uma *huaca* vinda do mundo interior e que gozava frio. Era Juana quem a dominava, ou tentava dominar e controlar, através do manejo do fogo. Vejamos melhor esta história.

#### 4.2.3 Analisando os processos por outra perspectiva: a visão a partir do mito

O processo que diz respeito à Juana Ycha chamou atenção também de outros autores. Irene Silverblatt (1990) ressaltou o empobrecimento material da população andina, juntamente à escassez da reciprocidade com as divindades ancestrais, durante a colônia, para explicar a complexa relação entre Juana e Apoparato. Mencionou ainda que a população nativa aceitou a demonização de suas divindades, uma vez que as relações entre estes seres e os habitantes nativos se tornaram altamente problemática durante a colônia. Já Mills (1997) discorreu a partir de uma perspectiva um pouco divergente e acreditou que Apoparato ainda se comportava, na época colonial, como uma divindade tutelar. Além disso, afirmou que a demonização de Apoparato foi, na verdade, a leitura que os visitantes fizeram desta *huaca*. Já Gose (2016) observou que, na verdade, o drama desta questão diz respeito tanto às funções ancestrais de Apoparato, quanto ao colapso do seu *ayllu*, base de culto, assim como à falta de recursos e especialistas na função da reciprocidade.

Sendo vários os autores que se dedicaram a esta narrativa e que discorreram a respeito do tema, meu objetivo é agregar à análise etnohistória, verticalizando a análise da fonte e

tentando compreender de que maneira os andinos, sem interferência cristã, compreenderiam a história de Juana Ycha. Para tal, me permitirei analisar o processo de Juana, bem como suas práticas mágicas, a partir de um outro viés. Para tal, utilizarei o artigo *Supay*, escrito pelo historiador peruano Carlos Valcárcel, publicado na *Revista del Museo Nacional* em 1942. Muito do que traz o autor me provocou reflexões a respeito do dito, e do “desdito”, por Juana.

Seu artigo inicia com um mito: “Al comienzo el mito era la ciencia. Maestra del hombre, contaba la historia del Ande, la igual historia de cómo Pacha era ciega y oscura, y de cómo le llegó la claridad y el espíritu. Ese principio era el bello comienzo revelado por la "verdad" del mito” (VALCÁRCCEL, 1942, p. 31). Tal mito discorre a respeito da imobilidade, da frieza e da dureza, da qual, em tempos ancestrais, era composta a paisagem andina. A terra, infértil, pobre e escura, era pedra. Estava sozinha, ou apenas acompanhada de uma lagoa, igualmente infértil. A aparência extravasada desta terra (as colinas, as montanhas e os *apus*) era importante para a população local (*runa*) pois era “(...) eterno señor que guía por donde el runa desamparado se pierde” (VALCÁRCCEL, 1942, p. 31-32). Esta passagem, ainda que de maneira incipiente, já apresenta alguns fios relacionais com o processo de Juana, isto é, a veneração aos elementos relacionados à terra. Apoparato é venerado através de duas pedras e venerado no topo de uma colina (o transbordar da *uku pacha*). Ao Juana haver confessado que havia ensinado seu filho, Pedro Quispe, na arte da magia, informou que: “este muchacho cogiendo la tierra sobó y lo que le tenía enseñado que hiciese lo echaba en el suelo y luego venia un gran ruido y remolino de aire (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 13). Essas evidências parecem explicitar a conexão entre Apoparato e a terra.

Mas, na narrativa mencionada por Valcárcel, *Pachamama* ainda é infértil. Segundo o autor, a terra (pedra, lago, etc.) dura e obscura, assim se manteria por milênios se não fosse a chegada de uma luz tão brilhante (*ñausayanacama*) que cegava quem olhasse em sua direção. Ela iluminou tudo e pôs um fim à infertilidade e à dureza da terra (VALCÁRCCEL, 1942, p. 32).

La galga<sup>122</sup> era el principio superior de la Tierra cuando aún no había luz; era la piedra llegada a urjopa puntan<sup>123</sup>, lo más alto; por eso, cuando yacu, el agua, bajó del cielo trayendo en su seno la divinidad, escogió la oquedad de su cumbre para morar. Y el lago inmóvil del mundo oscuro despertó por siempre para yacu” (VALCÁRCCEL, 1942, p. 32).

<sup>122</sup> Em espanhol antigo, *galga* eram rochas gigantes, muito utilizadas em ofensivas de guerra. Eram jogadas sobre seus adversários para feri-los ou como bloqueios de caminhos.

<sup>123</sup> *Urjopa puntan* pode ser traduzido como “ponta da colina”. *Urqu*, em quéchua, significa colina e *pa* é sufixo de pertencimento. Já a palavra *puntan* derivaria de *punta*, em espanhol, isto é, ponta, acrescentada da letra *n* que é uma designação de afirmação/confirmação quéchua. A utilização de palavras em castelhano é comum para os *quéchua hablantes* quando não existe outra, no idioma nativo, que melhor traduz o que se quer dizer.

Esta luz que cega, que caiu do céu em forma de gota e que deu sentido à lagoa e à terra, nas palavras de Valcárcel, era *supay*. Segundo o autor, *supay* é o essencial, ainda que não perfeito. Não era o ruim, mas o não bom (*maman allin*). Causava o sofrimento para que, quando se sentisse o prazer, houvesse o regozijo. Nesse sentido, a divindade *Huiracocha* (já mencionada anteriormente - *Cuniraya Huiracocha*) foi interpretada enquanto *supay* e, ainda que longa, a passagem que demonstra esta associação, é rica e merece ser transcrita na íntegra:

Si Wiracocha vino disgregado en el agua, y si quedóse en ella la partícula divina: en la realidad hay dos Wiracochas que encarna la totalidad de las cosas de la vida explicándola perfectamente. ¡Hay dos Wiracochas! Jatun Wiracocha, el grande, el que todo lo ha creado, el que transformó primigeniamente la piedra en hombre vitalizándola, el arquetipo, el magestuoso morador de Hanan-Pacha,<sup>124</sup> y el otro: Taksa Wiracocha, el pequeño, la partícula divina dejada en la tierra. la parte inreintegrada, aquella que fué cobijada por el agua y acunada por la piedra; lo divino que en contacto con el mundo se convirtió en lo imperfecto, lo no bueno, lo que no destruye sino desmejora, lo que es manan allin, lo que siendo Dios es imperfecto porque quedó SUPAY.

Y así como el hijo que nace es carne de la carne, es una prolongación del cuerpo de la madre, pero en contacto con el mundo, por sus actos, toma una presencia propia, arriba a una individualidad; así, Taksa Wiracocha en contacto con el mundo dejó de ser Wiracocha para ser simplemente Supay (VALCÁRCCEL, 1942, p. 33).

*Supay* surgiu para dar sentido às coisas e para trazer fertilidade à terra. Mas não trouxe a perfeição, e sim o incômodo do imperfeito e a necessidade de seguir adiante. Nota-se que a divindade *Huiracocha* é dupla e composta por *Hatun* (grande) *Huiracocha* e *Taksa* (pequeno) *Huiracocha*. A primeira, associada à criação do mundo andino (e traduzida, pelos castelhanos, como Deus), enquanto a segunda, filho da primeira, relacionada à força animadora de *supay*.

A relação proposta, até o momento, entre *Cuniraya Huiracocha* e Apoparato foi possível tomando como base os relatos do *Manuscrito de Huarochirí* (TAYLOR, 1987). No entanto, a divindade huarochirana era composta pela junção de dois deuses andinos, isto é, *Cuniraya* e *Huiracocha* e, claro, levava a energia de ambos. Quando indiquei que o *camac*, emanado por *Cuniraya Huiracocha*, poderia ser analisado enquanto correspondente à potência transformadora de Apoparato, não foi mencionada a característica andarilha desta divindade. De *Huiracocha*, *Cuniraya Huiracocha*, tal como Apoparato, mantinha a estreita relação com a terra, com os campos, com o que germinava. Em Valcárcel (1942), *supay* apareceu associado à proteção das colheitas. Ele era o ir e vir da terra, uma situação paradoxal, pois aparece como aquele que germina e que destrói a plantação. “Supay es la abundancia y la sequía, (...) la

<sup>124</sup> Este seria o Huiracocha que, em tempos hispânicos, foi associado à divindade criadora de tudo, isto é, uma espécie de Deus dos Andes.

sequedad y la savia; es el principio dejado por Wiracocha. Es un dios pequeño y retozón ¡el jugueton! ¡el malicioso! No es el mal de la imperfección” (VALCÁRCEL, 1942, p. 34). Apoparato também está associado às colheitas, à sementeira e, inclusive, ajudava Juana nestas atividades (Ver: AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 12v). Sua relação com a nativa é um eterno nascer e morrer, dela se afastava e se aproximava, a ela maltratava e a ajudava, pois enquanto força *supay* ele era dual, impulsionador e o que movia.

Na narrativa de Valcárcel, ao se descolar do *Hatun Huiracocha* (criador), o *Taksa Huiracocha* jamais voltou a se integrar. *Supay* passou a ser completo em si mesmo e em sua atividade, porque a terra, antes de sua existência, era majestosa, mas infecunda e foi ele quem deu movimento ao imóvel. Foi com sua presença que “La piedra dió frutos, el lago se encrespó, salieron los ríos y curioseando llegaron hasta el mar” (VALCÁRCEL, 1942, p. 35). Por esta razão, a essência de *supay* é o amor. Sua relação próxima à terra, fê-lo também próximo aos humanos, “Y como el hombre tuvo su origen en la tierra, tiene tendencia al ocio, a la inmovilidad, por eso, Supay a la vez que crea, malogra, extravía, transforma, porque ama al hombre” (VALCÁRCEL, 1942, p. 36). Observa-se, dessa forma, uma relação de simbiose entre a energia de *supay* e vitalidade dos sujeitos e tudo o que há na superfície da terra.

Ainda que durante grande parte do processo de Juana Ycha, os evangelizadores tenham se referido a Apoparato enquanto demônio, é possível que a nativa nunca o tenha transformado neste personagem. Na verdade, é improvável que possamos saber, caso Juana o tenha denominado assim, quantas vezes fê-lo, com quais significados embutidos neste termo e sob quais circunstâncias o usou. Acredito que o mais provável seja que Juana, mesmo que o tenha nomeado demônio, fê-lo de modo a fazer-se inteligível aos evangelizadores - traduzindo seu discurso -, mas mantendo as qualidades do *supay* de Apoparato, tal como exposto no artigo de Valcárcel (1942). Na sociedade andina, a ideia de um ser puramente maligno não era existente.

Un pueblo que no sintió la angustia del más allá (...), un pueblo fuerte y orgulloso de ser, que ignoró en su visión plástica (...) necesariamente era un pueblo sereno en el éxito, estoico en la adversidad, conforme siempre con su suerte, a quien ni la muerte asustaba porque sabía que ella no era destrucción sino extravío. Un pueblo así no conoció el mal como potencia antitética y destructiva, no llegó a una concepción metafísica dualista, su realidad máxima fué la visión de lo que es imperfecto, de lo manan allin - simbolizado en Supay (VALCÁRCEL, 1942, p. 34).

A compreensão de Apoparato enquanto *supay* parece, a cada passo, confirmar-se na narrativa de Valcárcel (1942). O autor observou o fogo enquanto manifestação plástica de *supay*, manifestação está atualizada através da invocação. Esta *huaca*, enquanto símbolo da

complexidade terrena, era também o símbolo do fogo (VALCÁRCEL, 1942). A certa altura do processo de Juana, o “demônio” Apoparato aparece manejando o fogo (AAL: Leg III, Exp. 1, 1650, f. 16v e 20). Quando Valcárcel mencionou uma luz brilhante que desceu do céu e deu ânima às coisas de *Huiracocha* (transformando-se em *supay*), o autor disse também que, de tão brilhante, ela podia cegar quem a olhasse. Não eram todos os seres humanos que poderiam olhar diretamente para *supay*; era preciso saber olhá-lo (VALCÁRCEL, 1942, p. 39), isto é, ser especialista na arte de lidar com este ser. Juana era uma sacerdotisa.

Invocar *supay* também envolvia a necessidade de dominar a linguagem do mundo interior. Em diversos momentos do processo, percebe-se a tentativa de estabelecimento de uma comunicação entre Juana e Apoparato, ainda que, em muitos casos, a nativa pareça não possuir o conhecimento necessário para decifrar os sinais dados pela *huaca*. Destaco as seguintes passagens:

(...) y que ella le había dado en el fogón sebo coca maíz negro y blanco molido y que todo se ardía echándolo en la candela y que hacía mucho ruido que parecía que hablaba diciendo [queimado] pero que ella no le entendía como este indio que le enseñó (...) y questo le sucedió en Cajapalca después que este dicho indio le enseñó y que le daba de palos a esta confesante [Alonso Caxa Guaranga] porque no entendía lo que decía la candela gritando (...). (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 7)  
 (...) y no estando estos niños suele entrar y darle a esta confesante de puñetes y bofetadas hablando entre dientes que no le entendía lo que decía (...) (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 9).

Pode ser que Juana, durante sua estadia em Cajapalca, estivesse aprendendo a decifrar a linguagem falada por Apoparato, mas que, ainda não a tinha dominado. Valcárcel (1942) informa que quando se invocava *supay*, era necessário que fosse de uma forma que se supunha entender o sacerdote, “(...) porque se llama con lo que es, para ese otro, comprensible. Con el lenguaje, con el signo, con la manifestación traducible a quien se invoca. Conjurábalo simbólicamente por medio del fuego (...)” (VALCÁRCEL, 1942, p. 35). *Supay*, assim como Apoparato, vive porque consome a chama, a chama que é calor. Ao consumir o calor, gera a vida (VALCÁRCEL, 1942, p. 35).

Esta narrativa mítica de Valcárcel parece ter ganhado corpo no processo de Juana, pois não apenas um, mas vários elementos podem ser perceptíveis. Viveiros de Castro (2018) considera o discurso mítico como “(...) um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência - um ‘caosmos’ onde as dimensões corporais e espirituais dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 56). O pré-cosmos seria um momento no qual humanos e não-humanos não estariam definidos por uma identidade



primordial. Possui, na verdade, uma diferença infinita e interna a cada personagem ou agente. No perspectivismo ameríndio “(...) o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 59). Nesse sentido, o mito relata justamente esta passagem de estados, como diria Lévi-Strauss, do cru ao cozido, da natureza à cultura. Ele relata histórias de um período onde não havia diferenciação entre os humanos e os demais seres que habitam o cosmos. Um mundo onde “Os não-humanos são ex-humanos, e não os humanos os ex-não-humanos”( VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 60). Viveiros de Castro prossegue:

(...) se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais completamente ocultos pela cultura - tendo outrora sido “completamente” animais, permanecemos, “no fundo”, animais -, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 60).

Na percepção de Viveiros de Castro (2018), jaguares são humanos para outros jaguares, porcos do mato são humanos para outros porcos do mato. Da mesma maneira, o que é sangue para nós, é a cerveja do jaguar. Uma poça de lama, para nós, é uma lagoa límpida para a anta. Assim, cada ser que habita o cosmos tem sua humanidade, diferente da nossa. Assim, erradamente, pensamos ser essa humanidade inexistente, apenas porque não nos é evidente. No mundo andino, os *apus* são humanos para outros *apus*, tal como os seres que habitam o *uku pacha* se veem como humanos entre si. Se não os vemos assim, não é porque não o são, mas sim porque não conseguimos nos descolar de nossos corpos finitos. É justamente esta a atividade possível para os xamãs ou, da mesma maneira, para os sacerdotes e sacerdotisas ancestrais, como Juana Ycha. Não sendo qualquer pessoa que podia (ou conseguia) “olhar” uma *huaca*, Juana era dotada de conhecimento na arte da magia ancestral andina. Ela se transformou na ponte entre este *supay* e o *kay pacha*, no que diz respeito à região de Pomacocha, pois foi ensinada por um mestre a manejar as forças do *uku pacha*. Já detentora desta capacidade, passava a ser a responsável por ensinar, aos próximos sacerdotes, a habilidade de manipular dita força.

Mas a passagem do conhecimento mágico de Juana a um outro recruta, possivelmente foi interpretada à luz da demonologia europeia, pelo cura Don António Cáceres, ou seja, deduzida enquanto a passagem do maligno praticada na Europa pré-industrial. Para Purkiss (1996), o ofício da bruxa na Idade Média inglesa, assemelhou-se aos outros ofícios já

existentes na sociedade medieval. Nesse sentido, era compreensível que, assim como as demais atividades, podia existir uma linhagem familiar de mestres e mestras nesta temática. Laura de Mello e Souza (1987) também observou a respeito do entendimento católico de que a bruxaria era uma atividade composta por dinastias familiares. Dessa maneira, o entendimento dos inquiridores sobre as práticas mágicas de Juana, não deve ter se diferenciado da interpretação demonológica mencionada. Na percepção das autoridades eclesiásticas, o ensinamento que a nativa aprendeu em Cajamalca e punha em prática em Pomacocha, só poderia ser demonologia.

Em uma sociedade, na qual mito e realidade estão desassociados, o mítico reflete o real e o real o mítico, mesmo que se trate de um real longínquo. Na paisagem andina, não é raro encontrar um *apu* que possua um lago ou uma lagoa em seu topo, tal como descrito por Valcárcel. Na cultura andina, a paisagem ancestral está viva, da mesma forma que aparece no processo de Juana Ycha. Recordemos que quando a nativa disse, a seu amigo *huaca*, que não o seguiria mais e sim a Jesus Cristo, ele revelou à declarante que desejava voltar a Cajamalca, na colina onde tem uma lagoa em cima, chamada Cochayoc (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 29v). Em outro momento, Juana, a respeito de Catalina Suyo, declarou que esta dava de comer a um *puquio* (espécie de poço em espiral) enquanto pedia às montanhas, durante a oferta ritual (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 15v). Fosse em Cajamalca ou em Pomacocha, o que se percebe é que a potência emanadora desta *huaca* estava vinculada aos elementos terra e água, os quais, segundo a narração descrita por Valcárcel, encontram-se intrínsecos à ideia de *supay*.

Ainda assim, verticalizo a presente análise do processo de Juana Ycha com outra passagem mencionada por Valcárcel. Quando o autor discorre a respeito de *supay*, ele informa que “(...) cuando el Runa está cansado es Puñuy, es el sueño, en quien Supay se encarna para reconfortarlo” (VALCÁRCCEL, 1942, p. 35). O *runa* é a própria população nativa, quem Valcárcel informa estar, a todo momento, em contato com *supay*. *Puñu*, como se pode aferir no próprio texto, significa sonho em quéchua. Nesse caso, Valcárcel menciona que, quando os nativos estavam cansados e dormiam, *supay* encarnava para reconfortá-los. A relação entre *supay* e os sonhos pode trazer a compreensão sobre as incursões noturnas de Juana. Quando confessou que seu marido defunto costumava visitá-la à noite e com ele mantinha relações sexuais - da mesma maneira que fazia quando era Apoparato -, Juana parece ter aberto a primeira brecha ao cura, para que ele aplicasse o estigma de especialista nas artes maléficas à nativa. No relato de Valcárcel, sonho e morte aparecem indissociáveis, pois a morte era vista como uma grande viagem, da mesma maneira que o sonho. A diferença era que *puñuy* (sonho)

permitia com que a pessoa retornasse ao mundo dos seres vivos com a mesma matéria física, e a morte não. Valcárcel ainda complementa “(...) Y retornados, principia su eterna enserianza, el pequeño viaje por la pequeña energía que perdimos en el trabajo, hasta que la declinación misteriosa del sexo nos imponga la necesidad del gran-viaje” (VALCÁRCEL, 1942, p. 37). Morte, sonho, sexo e *supay* estão, segundo os relatos de Valcárcel, estreitamente conectados. A partir da cosmovisão andina, seria esta a mesma conexão entre Juana Ycha e seu marido defunto, o qual, futuramente, ganharia a aparência de Apoparato?

Se Valcárcel (1942) indicou que o sonho era uma experiência, semelhante à morte, conduzido por *supay*, Viveiros de Castro (2018) observou que o processo xamânico era também uma viagem. Nesta, o protagonista se desprendia tanto deste mundo quanto de sua matéria, e viajava até outra dimensão. Neste momento, observava o mundo através de outros olhos, transformando a perspectiva ontológica que lhe era comum. Em ambos os processos (xamânico e do sonho), seu fim era reconhecido quando os seres envolvidos retornavam ao mundo dos vivos.

Também segundo Valcárcel (1942), na compreensão andina, a morte não possuía o mesmo valor que para o catolicismo. Para os autóctones do Peru, a morte era apenas a tristeza e não o desespero, era a imperfeição da alegria, a nostalgia de se viver em terras distantes do seu *pueblo* de origem. “(...) El muerto es el colono de la región ignota, es el mitmak que se aleja, pero no va solo, lo acompañan - fieles- el dolor y la esperanza, nanay y ancha-cuyay [dor y muito amor], y en el largo reconocido, incesantemente, escuchará con un oído y otro sus voces (...)” (VALCÁRCEL, 1942, p. 37). Entende-se que a morte não é o fim de algo, mas um extravio, concepção muito distinta da existente na sociedade cristã, na qual a morte é um ponto final. É *supay* o ser sobrenatural que comanda este extravio, ele é a energia que emerge do mundo interior e se relaciona com um morrer que, na verdade, é um eterno ir e vir.

É claro, sabemos, que os seres humanos são incapazes de se fazerem presentes em todos os lugares. Por mais que se movimentem de maneira incessante, sempre existem espaços, os quais, em determinados momentos, vive-se na solidão. No mundo andino, os mortos ocupavam exatamente estes vazios e eram, por sua vez, guiados por *supay*.

(...) Y cuentan que, en las noches, cuando los hombres dejan los caminos y reposan en sus casas, los muertos se acercan a las moradas, penetran por las puertas, tocan los alimentos y comen de ellos, mientras los dueños duermen; beben la chicha, mascan la coca, comen la cancha, y lo que tocan lo malogran porque han olvidado agarrarlo y lo estropean, y los hombres saben que es el muerto que ha estado en la comida, porque tenía hambre y sed (VALCÁRCEL, 1942, p. 37).

Talvez esta seja uma das passagens mais emblemáticas de Valcárcel, atingindo de maneira direta e simbólica o processo de Juana Ycha. A partir do que expõe o autor, entende-se que o sonho é uma morte parcial experimentada, pelos seres humanos, em uma dimensão exógena ao mundo terreno. Nessa experiência eram transportados ao mundo dos mortos (*uku pacha*), embora tenham a capacidade de retornar ao *kay pacha*. De outra maneira, os mortos se aproximam das casas, à noite, para beberem e comerem. Na ocasião, descreve-se que tomam chicha (espécie de cerveja de milho), mascam coca e comem cancha (milho tostado). *Supay* é a força animadora que está por detrás destas incursões. Recordemos que era justamente à noite que Apoparato se aproximava de Juana lhe pedindo comida. Estas não são coincidências, e o elo entre a narrativa de Valcárcel e o processo da justiça eclesiástica não é superficial.

Se Apoparato é *supay* de seu *pueblo*, não é estranho que ele seja o guia das incursões noturnas de Juana Ycha, tampouco é estranho que, em sua cerimônia ritual, ela lhe oferecesse cancha, coca e chicha. Ao mesmo tempo, o marido falecido da declarante, Domingo Libiae, enquanto morto e conduzido por *supay* (segundo Valcárcel), pôde realmente ter sido o personagem presente em seus sonhos em Cajapalca. Dessa maneira, ambos (Domingo Libiae e Apoparato) possuíam a energia de *supay*, justificando o fato de, a certa altura da confissão, Juana ter trocado os sonhos eróticos com Libiae pelas incursões de Apoparato. Esta análise poderia levar a considerar-se que Juana, a todo momento, esteve falando da energia de *supay* e nunca outra coisa. Se seu marido, enquanto defunto, estava nas mãos de *supay*, Apoparato, enquanto *huaca* do mundo interior, era o próprio *supay*. Por isso, não importava se Domingo Libiae ou Apoparato fosse seu nome, um estava guiado pela energia das forças interiores, o outro era justamente a energia. Se, na epistemologia andina, essa “troca” de personagens não denotava infidelidade simbólica nem narrativa, no pensamento cristão ela significou a transposição da nativa ao mundo das feiticeiras mestras do malefício.

É claro que, quando Juana mudou sua confissão e passou a ratificar as suspeitas demonológicas do cura, isto é, a cópula com o demônio, imagina-se que possa ter sido resultado dos abusos (físicos e psicológicos) que a nativa sofreu durante o questionamento. No entanto, também é importante recordar que a sociedade andina, enquanto mítica e plástica, não possui as mesmas noções de verdade histórica que a nossa. A mudança de um discurso não significava uma problemática, tampouco uma inverdade, justamente porque a mutabilidade era algo natural para os autóctones (mutabilidade física e simbólica, porque esses mundos não estão dissociados na cosmovisão). Mas, ao ser pensada a partir da perspectiva católica europeia, a mudança na confissão de Juana foi concebida como resultado

dos enganos demoníacos, corroborando a necessidade de sempre desconfiarem da capacidade nativa de esconder práticas satânicas em suas cerimônias ancestrais. Infelizmente, foi apenas a partir do momento no qual Juana confessou sua relação carnal com Apoparato que os visitantes consideraram que, de fato, passava a dizer a verdade.

Os mortos nos Andes ocupavam uma categoria de seres distinta da que se concebia no mundo ocidental. A Terra, enquanto habitat dos humanos, e enquanto elemento que os sustenta, é também o espaço onde todos (ainda que mortos) devem comer (VALCÁRCEL, 1942). Para a sociedade andina, ela é a mãe de todos, a *Pachamama*. Dessa maneira, não resta dúvidas que, para estes autóctones, os mortos comem, assim como *supay* (energia que conduz os mortos). *Supay* consome o calor para gerar vida, razão pela qual Apoparato seria alimentado com comida cozida, transformando o que foi e servindo como veículo para o que virá, já que o tempo andino é cíclico. Dentro deste ciclo, o ser humano, enquanto habitante do *kay pacha*, recebe um pedaço da *Pachamama* proporcional à sua capacidade de cuidar dela, para que possa extrair seu alimento. Ao morrerem, nas palavras de Valcárcel (19742), *supay* os extravia e os deixa perder-se do que possuíam antes. “(...) Si los hombres pierden su sitio, su heredad, parte del regazo de la gran-madre ¿qué encontrará al retornar? ¿se siente nostalgia por lo que no se deja? ¿querrá volver aquel que sabe que nada encontrará, que retornar significa miseria? (...)” (VALCÁRCEL, 1942, p. 38). Para solucionar este contratempo, a fim de que quando regressem não estejam estéreis como a terra antes da chegada de *supay*, os vivos têm a responsabilidade de cautelar e guardar o espaço físico pertencente aos mortos, até que eles retornem a este mundo.

Los hombres, pues, deberán reunirse por grupos que entre sí estén unidos por la sangre y el sentir del corazón, por la tierra que los nutra, y así unidos podrán vivir eternamente inextraviados, porque siendo muchos y sintiéndose “uno”, mientras los unos estén en el gran viaje, los otros habrán regresado. Y como todos van y vuelven, como los acontecimientos de los hombres se repiten genéricamente, todos sabrán guardar la heredad ajena, para que así mismo resguarden la suya. El ayllu será esta manifestación de la unión de los hombres en la común conservación; como el tupu la medida distributiva y genérica. (...) (VALCÁRCEL, 1942, p. 38).

Absolutamente todos os seres que habitam os diversos níveis de *pacha* estão interconectados e possuem responsabilidade uns com os outros. É o dever de garantir que o “um” que se foi, ao regressar, terá tudo o que possuía enquanto habitante do *kay pacha*. Juana é, ao que parece, em Pomacocha, a mantenedora da reciprocidade que garante que os seres que estão no mundo interior com a energia de *supay*, tenham seus espaços físicos na terra

assegurados enquanto não regressam da “grande viagem”. Este elo entre o mundo espiritual e o físico foi o que fez com que as populações nativas fossem, majoritariamente, rituais.

A profundidade do relato e o conhecimento de Valcárcel sobre a religiosidade andina transborda em outros espaços de sua escrita. Ele também observou o erotismo dentro do envolvimento entre nativo e *supay*. Para o autor, a emoção do erótico é predominante no nativo. O sexo é:

Es el placer inefable y creador quien misteriosamente nos indica el momento de partir cuando declina y el momento de volver cuando resurge. ¡Quizás si nos extraviamos (morimos) en busca de la divina energía! Por eso, cuando el desorientado se había fortalecido cuando era nuevamente dueño de la energía misteriosa que había fugado, cuando el sexo volvía a ser, el muerto retornaba a la morada en busca de la hembra (aletargada por las sombras de puñuy), posesionábase de ella germinándola, siendo el placer esperado tan intenso en su naturaleza anhelante que su ser se diluía y todo él penetraba immaculado y fluyente. (VALCÁRCEL, 1942, p. 37).

O sexo está, dessa forma, vinculado aos sonhos porque ele possui a capacidade de transportar os seres partícipes a uma outra natureza, que não a terrena, tangendo o mundo interior do *uku pacha* e, por conseguinte, à energia de *supay*. Além disso, sua pujança se materializa no mundo físico, através do gozo, que sai das profundezas do ser terreno que encontrou a força do mundo interior. Dessa forma, torna-se mais inteligível compreender o gozo amarelo de Apoparato. A partir do estudo de Platt (2001), nos nascimentos ocorridos na sociedade dos Chullpa da Bolívia, a urina funcionava como um batismo ctônico da criança que, no momento do nascimento, passava a ocupar o *kay pacha*.

Segundo a citação de Valcárcel (1942) mencionada, o personagem masculino, mesmo depois de morto, retornava a sua casa em busca de sua mulher que estava, neste momento, letárgica por virtude do sonho (*puñuy*). Ele a possuía e a germinava. Seu ser se diluía em uma natureza ofegante e o todo immaculado e fluido penetrava. Ainda que muito menos explícito do que as existentes no processo de Juana - talvez pela fixação dos envolvidos em justificar a atividade evangelizadora através de uma declaração claramente demonológica europeia -, a narrativa de Valcárcel diz respeito, também, à existência de uma relação sexual, através dos sonhos, entre os sacerdotes ancestrais e *supay*, ou, entre estes especialistas e a energia dos mortos.

Juana era uma sacerdotisa andina perita na arte de invocar *supay*. Possivelmente, por este motivo, lhe era irrelevante trocar o nome de seu marido defunto Domingo Libiae pelo nome de seu amigo Apoparato, caso este fosse o desejo das autoridades cristãs e, inclusive, se esta troca garantisse o fim da situação estressante que era sua arguição. O pacto expresso

entre Juana Ycha e o ser demonológico, foi uma invenção do catolicismo do século XVII nos Andes peruanos que só fez sentido para os clérigos e conquistadores que viam a moral cristã enquanto única, lógica e verdadeira. Infelizmente Juana Ycha não foi a única a ser julgada dessa maneira.

No entanto, é importante ponderar que Juana não foi uma mulher sem voz. Ao notar que a nativa mudou seu discurso; ao se suspeitar que as autoridades cristãs exerciam força física e psicológica frente a esta mulher; ao se imaginar que os clérigos extrapolaram os limites para a obtenção da confissão que mais lhes era conveniente, pode-se eclipsar o protagonismo desta nativa em sua vida. Seria um erro se se acreditasse que Juana, ainda que de maneira limitada, não foi a condutora de sua história. Purkiss (1996) discorreu justamente sobre a facilidade que se tem em acreditar que as bruxas confessas foram mulheres sem autonomia. A autora observou ser comum considerar que, ao ser acusada de bruxaria, a identidade desta mulher era removida e substituída por outra que não a escolhida por ela, ou seja, que outra identidade lhe foi imposta por outros. Assim, a confissão nada mais seria do que um discurso de submissão frente à autoridade masculina e as bruxas enquanto mulheres que moldaram suas vidas é, nesse sentido, apagada.

Mas essa não é a única forma de interpretar suas histórias. É certo que o que se sabe, atualmente, sobre os processos de bruxaria, ocorre através dos relatos que foram escritos por sujeitos da cultura dominante. Mas esses relatos só existem por virtude do esforço dessas mulheres em discorrerem sobre a visão que possuíam sobre si mesmas e sobre suas histórias, sendo possível notar, a partir de suas declarações, a energia desses femininos e suas habilidades.

Em sua análise sobre o processo que envolve Juana Ycha, Silverblatt (1990) acredita que os poderes diabólicos que as autoridades nativas e hispânicas atribuíram à autóctone, garantiu que Juana se apropriasse, efetivamente, do sistema político colonial. “Al ser una bruja en la sociedad indígena colonial, Juana se convirtió en vocera y defensora de las reglas normativas de la vida aldeana. Juana quien ‘no perdona a nadie’ y especialmente si ‘conmigo se biolara’, llegó a encarnar la sanción moral de su comunidad” (SILVERBLATT, 1990, p. 138). Os malefícios realizados por Apoparato parecem ter tido, como alvo principal, *alcaldes* e índios principais que haviam transgredido as ordens da sociedade andina. Aproveitando-se do privilégio de suas posições dentro do sistema político colonial, estas autoridades locais se comportaram de maneira divergente da que os nativos esperavam, o que teria provocado a ira de Apoparato (SILVERBLATT, 1990).

Phelipe Curichagua, ao delatar Juana, informou ao cura que havia quatro anos que tentava que suas declarações fossem ouvidas pelas autoridades e que desejava que a nativa fosse penalizada pelos seus atos e ditos maléficis. Conta ainda que das três vezes que Juana foi presa, em nenhuma delas a ré se manteve no cárcere. A este respeito, destaco que a relação amigável entre autoridades locais (ocidentais ou nativas) e autóctones praticantes da religiosidade ancestral não era novidade dentro da ordem colonial. No processo que envolve as nativas Maria Curi, Barbola, Francisca e Maria Casa Suyo,<sup>125</sup> não foi um curaca local o personagem declarado enquanto responsável por encobrir as práticas andinas, mas os próprios sacristãos do *pueblo*. No depoimento que Catalina Curi ofereceu, a fim de prestar informações a respeito do ritual *puchuca*, praticado pelas nativas supracitadas no intuito de acalmar a alma do difunto Juan Curi Poma, o visitador Juan Sarmiento de Vivero perguntou:

si los sacristanes Diego y Felipe supieron de aquellas ceremonias dijo que sí que todos los supieron y que venían delante de ellas y ellas detrás siguiéndolo haciendo la ceremonia con lo cual el dicho señor visitador preguntó a las dichas si era verdad lo que había dicho la dicha Catalina Curi y dijeron que si la dicha Barbola y Francisca y el dicho señor visitador mandó a mí el presente notario pusiese por fe todo lo referido. (AAL: Leg. IV, Exp. 17, 1660, f. 8v)

O processo não mostra se os mencionados sacristãos foram acareados, mas o trecho destacado é suficiente para que se compreenda o envolvimento (ou a negligência) das autoridades eclesiásticas frente às práticas ancestrais. Também demonstra que estas só se mantiveram vivas na ordem colonial, porque foram permitidas por aqueles que, *a priori*, estavam responsáveis por eliminá-las. Era indispensável que os sacerdotes das *huacas* andinas permanecessem afinados com os representantes do prelado nas localidades mais distantes da capital e estas mulheres não se furtaram em manter tal afinação.

O processo que envolve Juana Ycha, aqui trabalhado, está incompleto, mas, até onde podemos lê-lo, a nativa foi solta, por ordem do próprio cura desta diligência, Don António Cáceres. O motivo da soltura? Ela afirmou que tudo o que havia confessado era verdade e “que Nuestro Señor las había traído [havia outra acusada junto à Juana neste momento, Ynés Carua] a manos de del dicho Don Antonio Cáceres su cura para que ellas se convirtiesen a Nuestro Señor que era todo verdad y no lo habían confesado por miedo de tormentos sino que Dios había querido prenderlas para que sus almas se salvarsen (...).” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 32). Não se sabe se estas foram as palavras verdadeiramente proferidas pelas acusadas, mas, se assim ocorreu, é curioso perceber a moldabilidade de suas declarações.

---

<sup>125</sup> AAL: Leg. 04, Exp. 17, 1660.



Juana, quando não havia confessado o pacto, justificou que foi o demônio que a enganou. Posteriormente, já com seu coração tomado pelo amor em Cristo, confessou seus pecados e se converteu ao catolicismo, sendo salva pelos evangelizadores. Possivelmente, no decorrer do depoimento, ela compreendeu ser este o ponto que as autoridades clericais desejavam alcançar, isto é, um ponto que se mostrou problemático desde a chegada castelhana na colônia, ou seja, a evangelização dos nativos agregada à unidade da Fé. Juana, protagonista de sua história, salvou-se da prisão mais uma vez (assim como Ynés Carua) porque soube lidar com os espaços vazios de autoridades locais que a dinâmica colônia provocou.

O processo que diz respeito à nativa Ynés Carua também é datado de 1650. Ela era uma viúva de aproximadamente sessenta anos e, ao que parece, teve seu processo aberto porque Juana a mencionou em sua declaração. Ao ser questionada, Ynés também afirmou ter um demônio. No entanto, diferente do que ocorria entre Juana e Apoparato - talvez por virtude da reciprocidade estar sendo cumprida de maior agrado a este *supay* ou porque Ynés era mais experiente do que Juana - a declarante afirmou que ao pedir dinheiro e comida a seu demônio, especialmente após a morte de seu marido, Apo Quircay lhe dava “(...) maíz y maca como tres medias de cada cosa y otro tanto de papas que plata no le dio y que de año en año le daba esto que tiene confesado que habrán sido como cuatro años los que ella ha recibido esto (...)” (AAL: Leg. III, Exp. 2, 1665, f. 5).

O pacto exposto foi confirmado quando Ynés confessou que estava desperta quando o demônio chegou. Mas o sexo entre ambos foi relatado de maneira distinta do ocorrido entre Juana e Apoparato. Ynés:

Preguntada que si el demonio la había tomado como su marido cuando era vivo – dijo que de la misma manera. Preguntada que genero era de semiente lo que le echaba este demonio a esta confesante dijo que echaba como una leche blanca preguntada si era fría o caliente dijo que era caliente. Preguntada si el miembro que le metía el demonio era como el de su marido dijo que de la misma forma y que es la verdad que así lo confesaba como le ha sucedido y que después de haberla tomado se salía el demonio sin hablarle palabra (AAL: Leg. III, Exp. 2, 1665, f. 5v).

A relação sexual ocorrida entre Ynés Carua e Apo Quircay possuía características menos simbólicas e mais reais do que Juana discorreu a respeito da sua experiência com Apoparato. Talvez porque assim o era, talvez porque a nativa reinterpretou o sexo diante dos elementos que o cura lhe estava oferecendo. Enquanto viúva, da mesma forma que descrito na narrativa de Valcárcel, é provável que o “demônio” que a visitava não fosse Apo Quircay, e sim seu próprio marido que, enquanto conduzido pelas forças de *supay*, ocupava, vez ou outra, espaços no *kay pacha*. O fato é que, da mesma maneira que Juana, ela tomou para si as

rédeas da confissão e combinou seu conhecimento místico católico-quéchuá com as respostas que o visitador desejava escutar.

A preocupação do corpo eclesiástico frente à possibilidade dessas mulheres se juntarem em assembléias noturnas semelhantes aos Sabás europeus, elementos de forte presença no imaginário demonológico do século XVII, parece que nunca deixou de ser uma preocupação para os extirpadores. A propósito desta temática, Mello e Souza (1993), ao discorrer sobre os casos portugueses, observou que, enquanto as crenças populares europeias se mostravam mais uniformes e com menos variações locais a respeito do estereótipo demonológico, Portugal se atentava, muito mais, ao pacto demoníaco. Segundo a autora, não era recorrente que os processos portugueses se preocupassem com o “aliciamento do neófito, o uso do unguento, a metamorfose, o vôo, a dança desconcertada e grotesca, a renúncia à Fé cristã, a adesão ao antimundo demoníaco, a cópula com Satanás” (MELLO E SOUZA, 1993, p. 169), elementos os quais, segundo ela, foram comuns nos casos de demonologia europeia. Ainda assim, Mello e Souza (1993) ressaltou que tais elementos, não necessariamente foram encontrados de forma combinada, podendo aparecer nos processos de maneira avulsa. É perceptível que, ainda que busquem a existência do pacto, os visitantes das diligências aqui analisadas não resumem seu interrogatório a este elemento, lhes parecendo válidos todos os componentes que aludam ao cenário demonológico europeu, os quais tornam inteligível, dentro da perspectiva ocidental, a prática religiosa nativa. Don Antonio Cáceres, por exemplo, assim como perguntou à Juana e recebeu resposta negativa, também perguntou à Ynés se ela havia oferecido seu neto ao demônio. Nesse caso, a ré o respondeu afirmativamente e completou dizendo que, quando assim procedeu, ofereceu ao demônio “(...) un cordero vivo y otro muerto (...) y le yapo chicha, sango maíz blanco y negro y el dicho demonio lo recibió todo y dijo que él cuidaría del dicho su nieto como lo hacía desta confesante(...)” (AAL: Exp. III, Leg. 2, 1655, f. 6). Esta passagem demonstra que a simbologia andina desconhecia as matrizes de pensamento europeias. A confissão buscada pelas autoridades religiosas era, possivelmente, a referente à morte ritual dessa criança para a realização de alguma cerimônia dentro da junta noturna diabólica medieval. Mas a confissão de Ynés passa longe desta compreensão.

O sistema cognitivo ocidental, em especial no campo religioso, separava, nitidamente, o corpo da alma e a vida da morte. Este não é o caso do sistema cognitivo andino, o qual admite o convívio entre vivos e mortos, além de não separar totalmente corpo e alma. Vainfas (2005) já mencionava que para os “(...) cristãos, herdeiros do judaísmo, ‘o tempo tem um começo e terá um fim. A ideia de tempo cíclico é ultrapassada. Jeová não se manifesta já no

tempo cósmico (como o deuses das outras religiões), mas num tempo histórico, que é irreversível’.” (VAINFAS, 2005, p. 110-111). Por esta razão, nota-se que, no cristianismo, o tempo sagrado é linear, enquanto para o pensamento nativo, ele é cíclico. Tanto é assim que, para os autóctones tratados nesta tese, o fim de ‘um mundo’ era sempre considerado o início de um outra era, decorrente de uma escatologia cosmogônica (o que foi chamado, nos Andes, de *pachacuti*).

Ainda que tratando da concepção mental das classes não hegemônicas de uma Europa da baixa Idade Média, com sua genialidade, Ginzburg (2007) observou que, dentro do tempo nativo, o mito é um elemento atemporal, fazendo com que o fio inicial da teia que compunha o ambiente mítico das culturas ancestrais seja, particularmente, de difícil acesso. O autor mencionou a dificuldade de inserir esses mitos dentro de uma moldura histórica plausível, talvez porque, como discorreu Beatriz Perrone Moisés (2006), tal sistema de narrativa não concebe a pretensão de refletir o real, mas sobre o real. Neste sentido, eles são reflexões sobre um determinado tempo e a história de seus habitantes e não o reflexo deste tempo.

Enquanto elemento que compunha o pensamento e as histórias ancestrais, o mito era parte da vida cotidiana dos habitantes dos Andes peruanos. A dualidade, e a superação desta dualidade na quadripartição, fez da mitologia andina uma narrativa composta por personagens que, ao mesmo tempo que eram opostos, também eram complementares. Estas diferenças andinas, no entanto - as quais Carlos Fausto (2019) chamou de multivocidade -, não eram diferenças em si, pois elas compunham um sistema de relações baseado na diferença enquanto premissa para sua existência, isto é, como observou Perrone-Moisés (2006) era na distância entre os opostos, e no potencial dessa distância, que se constituía o mundo.

Como demonstrado na narrativa mítica de Valcárcel (1942), nos Andes, a unicidade (FAUSTO, 2019) era estéril e o mundo inerte era um mundo morto. Foi apenas com a chegada da diferença - que emerge na figura do *supay* - que tudo ganha vida e pluralidade. A respeito da população ameríndia, Perrone-Moisés (2006) observou que “A diferença é, para eles, tudo menos um problema a ser anulado ou superado” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 154). É nesta sociedade aberta para o diverso, povoada de espíritos mortos, animais e outros corpos, que o deus cristão e seus corolários, incluindo o demônio (enquanto contrário e antítese), foram acolhidos. O embate se deu, no entanto, na pretensão de exclusividade ocidental frente às práticas religiosas nativas. Mas eis que surge o demônio como possibilidade de uma pluralidade ou de uma multivocidade.

Valendo-se da plasticidade permissível à teologia católica, os evangelizadores justapuseram os saberes de ambas sociedades (como visto no capítulo 3 e 4), mesclaram as diferentes ontologias e acabaram por inaugurar a idolatria andina.

No concernente à perseguição herética na Europa pré-industrial, Ginzburg (2007) observou:

As crenças nos encontros noturnos, facilmente reconhecíveis nas “alucinações” e nas “ideias absurdas, nascidas da credulidade camponesa e da histeria feminina”, tornam-se objeto legítimo de investigação historiográfica só a partir do momento em que inquisidores e demonólogos, “homens cultos”, souberam transformar em “bizarro, porém coerente, sistema intelectual” a informe, “desorganizada credulidade camponesa”. (GINZBURG, 2007, p. 11-12)

A ideia de enquadrar enquanto bizarras as práticas religiosas que não se enquadravam dentro da concepção religiosa cristã, também foi uma realidade no Vice-Reino do Peru. No entanto, como observou Vainfas (2005), o catolicismo popular, rústico e “temperado na colônia pelo encantamento do exótico” (VAINFAS, 2005, p. 159), possuiu um sistema fluido de crenças, visto que os jesuítas denominaram a idolatria tupi, enquanto santidade. Na fluidez entre Deus e o diabo, da mesma maneira que ocorreu na santidade Jaguaripe estudada por Vainfas (2005), o sabá das bruxas foi considerado, por Ginzburg (2007), enquanto um “resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e cultura erudita” (GINZBURG, 2007, p.22). Essas análises são aqui utilizadas enquanto ferramentas para se pensar a idolatria nativa peruana durante a colônia. Esta também foi um resultado híbrido do pensamento privilegiado (católico) e não-privilegiado (andino). Se materializou em meio a um mosaico colonial de uma Europa católica que ainda não parecia haver superado totalmente as variadas teias e simbolismos que compunham o catolicismo popular, presente nas camadas mais pobres e campesinas. Agregado a esta concepção, estava a ideia de mulher enquanto gênero em voga na Europa (assumindo uma posição negativa), por virtude das variadas doutrinas demonológicas existentes e nas quais o pensamento americano católico se consolidou. Ainda quando não submetidas à tortura, não há dúvidas de que uma forte pressão cultural e psicológica lhes foi imposta pelos juízes inquiridores, capazes de funcionar como máquinas de confissões, ainda que absurdas para o pensamento nativa, porém inteligíveis para a teologia católica

A extirpação no Vice-Reino do Peru precisava manter viva a chama de Satã, justificando a necessidade de evangelizar os nativos. Assim como mencionado por Delumeau (2006) ao discorrer a respeito dos medos construídos pela Igreja, os espanhóis haviam levado,

nos porões de seus navios, o demônio para a América. Quando Juana afirmou ter tido relações sexuais com Apoparato (e esta análise também vale para o caso de Ynés Carua), este ato era simbólico, isto é, estava carregado de significações. Entretanto, na interpretação teológica, ele foi lido como o pacto expresso da bruxa europeia com o demônio. A partir deste momento, estas mulheres formariam um elo com o demônio, o qual doaria seus poderes em troca da servidão. O sexo destas especialistas com a *huaca*, isto é, entre sacerdote e ser do mundo interior, ocorria no nível doméstico e individual, mas o reflexo desta ação se refletia no coletivo. Saber controlar e entender os sinais de um *supay* não era para todos, por isso, os personagens *se tornam* especialistas e não *nascem* especialistas. Juana era uma curandeira procurada por pessoas de diversas localidades, da mesma forma que era Alonso Caxa Guaranga, seu mestre. A nativa, junto a Apoparato, curava as pessoas porque Catalina Suyo, sua segunda mestra, ensinou-a. São pontuais os momentos em que Juana afirma que, com ajuda do seu *supay*, realizou maldades contra os nativos. Sua capacidade de manejar esta energia perigosa (porque volumosa, brilhante e germinante, como disse Valcárcel) ocupava a via do benefício comunal, agindo maleficamente apenas diante das autoridades locais que abusaram de seus poderes políticos. Como amiga e sacerdotisa de um *supay*, Juana era adorada e temida, odiada e amada, assim como era este trasgo, isto é, um espírito que provoca temor e alívio na população andina até a os dias atuais.

O sexo, no mundo andino, deve ser compreendido como uma representação do mundo dual, do encontro de opostos complementares, de *yanantin's*. É nesse sentido que a cultura Moche pode ter muito a acrescentar na presente análise. Esta cultura, a respeito da qual já comentei no primeiro capítulo, desenvolveu-se na costa norte do atual Peru, entre os séculos I e VIII da Era Cristã. No primeiro capítulo, destaquei esta sociedade por virtude de ter sido – junto à cultura Lambayeque - a protagonista de importantes achados arqueológicos que provocaram uma mudança radical na visão desta ciência, e dos historiadores, sobre mulheres que ocupavam cargos de liderança. É pertencente a esta cultura, os achados das sacerdotisas de San José de Moro e da Senhora de Cao, por exemplo. Também destaquei no capítulo 1 a relevância da iconografia desta cultura, pois nela é possível encontrar cenas que complementam os vestígios arqueológicos mencionados, com atenção à representação religiosa e ritual mochica.

Neste capítulo, recupero a iconografia desta cultura, especialmente as peças eróticas, todas encontradas nos contextos funerários. Antes de iniciar esta análise, destaco que os estudiosos dedicados aos estudos das representações culturais Moche compreendem que sua iconografia está dividida em um sistema tripartite, isto é, conformada pelo Mundo dos Vivos,

Mundo dos Mortos<sup>126</sup> e Mundo dos Ancestrais Míticos. Dentro deste escopo, é volumosa a quantidade de cerâmicas nas quais se pode observar a existência de uma estreita interação sexual entre os seres que ocupam os três mundos, sugerindo um fluxo relacional entre todos os espaços (BOURGET, 2008, p. 13). Diferente do que propõe o mundo cristão, a sociedade Moche não compreendia a vida terrena enquanto separada das demais vidas cósmicas, havendo um livre trânsito entre todos os seres de todas as esferas. Ainda que não seja a intenção explicar todo o universo cósmico contido nestas peças, compreendo que a análise destas peças podem ampliar o conhecimento a respeito das relações culturais nativas, além de facilitar a compreensão sobre a relação sexual envolvendo Apoparato e Juana Ycha.

Segundo Steve Bourget (2008), dentre as cerâmicas eróticas Moche que apresentam cópula vaginal (majoritariamente as peças eróticas envolvem sexo não vaginal), os personagens envolvidos são, em sua grande maioria, mulheres pertencentes ao Mundo dos Vivos e personagens masculinos relacionados ao sacrifício e ao Mundo dos Ancestrais. Desta maneira, para os Moche, o sexo vaginal seria o sexo que, por excelência, compreenderia um fluxo entre seres vivos e míticos. Se admitirmos que, dentre os atributos dos seres ancestrais está a fertilidade (como pôde ser visto no capítulo 1) e ao perceber que todas as peças de cerâmica que envolviam performances sexuais entre homens míticos e mulheres foram encontradas em contextos funerários, o que se tem é uma representação da relação dualista entre vida e morte, entre fertilidade e infertilidade, entre o nascer e o viver, característica naturais da cosmovisão andina (BOURGET, 2008). Constata-se, portanto, mais uma vez (a primeira vez foi ao discorrer sobre o mito analisado por Valcárcel), não ser estranho, ao imaginário nativo, a possibilidade da cópula entre personagens oriundos de variadas esferas de *pacha*.

A este respeito, no capítulo 1, destaquei a cerâmica relacionada ao personagem “Cara Arrugada” ou *Aia Paec*, o qual aparece praticando sexo com um personagem feminino. A cena ainda mostra que, durante esta relação, nasce uma árvore, na qual macacos coletam uma fruta conhecida como *ulluchus*, estreitamente relacionada aos rituais de sacrifício (BOURGET, 2008). É claro que não estou inferindo que a mesma situação tenha ocorrido entre Juana e Apoparato, mas indicando que a cena que envolve o sexo ancestral não foi exclusiva dos Moche, mas transitou, de maneira ampla, pela mentalidade dos habitantes andinos. Se a concepção da existência da fluidez entre as variadas esferas cósmicas era uma, talvez a mesma relação simbólica tenha conectado Juana Ycha a Apoparato. O pacto expresso

---

<sup>126</sup> O Mundo dos Mortos deve-se compreender enquanto aquele imediatamente posterior ao desencarne humano, um mundo de transição ao Mundo dos Ancestrais.

com o demônio seria um ato simbólico de fertilidade e, ao mesmo tempo, ritualístico. Avançarei a respeito desta questão.

Figura 30 - Botella gollete asa lateral con representación de escena de coito entre personaje antropomorfo con rasgos sobrenaturales (Aia Paec) y mujer. De los genitales de la mujer crece un árbol de ulluchu con representación de animales (monos) portando bolsas y cosechando. Religiosa. Museo Larco, Lima-Perú. (ML-004359)



Na análise sobre as cerâmicas eróticas Moche, destaco a relação das cores vermelha e bege, interpretadas por Bourget (2008) enquanto possíveis representações das dimensões humana e mítica, respectivamente. Segundo o autor, os seres do Mundo Ancestral levavam a cor bege, enquanto os do Mundo dos Vivos, a cor vermelha. Bourget analisa as peças escultóricas Moche e nota que, quando retratam os personagens cadavéricos do Mundo dos Mortos, os artesãos Moche utilizaram a cor vermelha para dar vida aos pontos os quais, possivelmente, se relacionam à vitalidade. Os personagens presentes nas cerâmicas de libação, por exemplo, aparecem representados com seus penes vivos, o que corroboraria a concepção de que a vida no Mundos dos Vivos possui uma continuação no Mundos dos Mortos, que se desdobra ao Mundo dos Ancestrais míticos.

Figura 31 - Personagem pertencente ao Mundo dos Ancestrais Míticos exibindo seu pênis desproporcional. Museo Larco, Lima-Perú (ML-004199)



No que diz respeito ao processo que envolve Juana, acredito que o sistema de cores por ela mencionado (vermelho e amarelo para o par de pedras dadas por Catalina Suyo e amarelo para a cor do sêmen de Apoparato) esteja repleto de grande carga simbólica. Ainda que nenhum tipo de estudo tenha sido realizado nesta questão, gostaria de levantar algumas inquietações que surgiram no decorrer desta pesquisa.



Figura 32- Museu do Sítio arqueológico ou Huaca de Cao Viejo, lugar de enterramento da tatuada Señora de Cao. Parte do complexo arqueológico do El Brujo, junto com Huaca Prieta e Huaca Cortada, da Cultura Moche



Como mencionado, no processo que envolveu a nativa, a cor amarela surge relacionada tanto ao líquido seminal do *supay*, quanto às pedras dadas, à Juana, por sua segunda mestra, Catalina Suyo. Especificamente no que diz respeito às cores vermelha e amarela, ainda que não sejam as únicas, elas são encontradas em iconografias de diversas culturas andinas (Recuay, Wari, Moche, além dos murais de sítios arqueológicos, etc.), muitas vezes estando dispostas em pares. A utilização de tais cores, provavelmente, ocorreu por virtude das matérias-primas (tipos de argilas) e pigmentos disponíveis, os quais, além de não serem abundantes, dependiam do acesso a recursos e tecnologias. No entanto, é certo que as cores vermelha e amarela fizeram parte da iconografia andina por um longo lapso temporal, além de estarem presentes em culturas de variados territórios.

Figura 33 - Detalhe da cena em relevo, representada na Huaca de los Frisos, cultura Lambayeque



Da mesma maneira que as cores mencionadas estavam carregadas de simbolismo, acredito que assim também ocorreu no relato de Juana. Não pondero ter sido um acaso a descrição da tonalidade das pedras, pela nativa, ainda mais diante do conhecimento de que tais colorações eram ordinárias em diversas representações culturais do mundo andino.

Figura 34 - Murais policromados identificados por Christopher Donnan, na Huaca de los Frisos, cultura Lambayeque



Como mencionado - ainda que na ausência de um estudo direcionado à esta questão - o fato de Juana ter relatado a cor amarela do sêmen de Apoparato e da pedra que Catalina Suyo lhe deu, merece atenção. Enquanto nativa que não falava o castelhano, durante toda sua declaração Juana esteve acompanhada de um intérprete do quéchuá. Sabendo que traduções podem se desdobrar em equívocos, não é impossível que tal situação tenha ocorrido no referido processo. Isto porque, ao considerar que possa ter havido um trânsito de conhecimento, entre as culturas andinas, ao longo do processo histórico (e ponderar que havia uma relação entre os seres dos variados “mundos” de maneira diferente da pensada pelo catolicismo), poderia Juana ter se referido de outra maneira à coloração do sêmen de Apoparato e da pedra doada por Catalina? O que foi declarado por Juana, chega até nós, por um triplo filtro (o que disse a nativa, o que foi dito pelo intérprete e como o escrivão do processo entendeu). Diante da variedade lexical hoje vigente, sabe-se que amarelo não é a palavra mais indicada ao se falar a respeito da coloração das cerâmicas Moche que envolvem o sexo entre os seres do Mundo dos Vivos e do Mundo Mítico Ancestral, pois elas estariam muito mais próximas da cor bege ou creme. No entanto, assim como nas pedras de Juana e em

toda cosmovisão, a dualidade também é uma forte característica nas peças Moche. Seria possível que a nativa não tivesse dito *qillu* (amarelo), mas *qayma qillu* (amarelo claro), na intenção de designar o bege ou o creme?<sup>127</sup> Se assim ocorreu, as cores de suas pedras seriam *puka* (vermelho) e *qayma qillu* (amarelo claro/bege). Esta duplicidade faria coro ao simbolismo dos Moche, no qual os personagens não-vivos estão representados, na cerâmica, na coloração bege ou creme, enquanto os vivos na coloração vermelha (Bourget, 2008). Mas este é apenas um debate a ser levantado.

E não seria somente o aspecto das pedras que poderia ter o sentido simbólico. Ao supor o erro de tradução, me questiono ainda se *qayma qillu* (amarelo claro/bege/creme) não foi também a cor atribuída por Juana ao sêmen de Apoparato. Assim, durante a relação sexual entre Juana e a *huaca*, a ejaculação era o líquido das entranhas do *supay*, o líquido do mundo interior, do Mundos dos Ancestrais, um líquido simbólico, pois saía de seu pênis dotado de fertilidade, tal como se lê a cosmologia da cultura moche. Por enquanto, o que se sabe é que se faz necessário que equipes de arqueólogos realizem um trabalho sobre o sistema de cores dos achados e dos sítios arqueológicos. Desta maneira, a história poderá, mais amplamente, realizar a ponte entre estas duas disciplinas.

Não pretendo afirmar que Juana e Apoparato são personagens reais da iconografia mochica. Apenas levantar a possibilidade de se pensar no nexos entre o pensamento andino ao longo do tempo. Assim como mencionado por Walter Alva (2000):

El espíritu de los llamados “gentiles”, es decir los ancestros prehispánicos son invocados junto a las tutelares montañas sagradas de cada región. Recordemos que en la cerámica Mochica es frecuente la representación del tema de sacrificio y ofrendas a las montañas, lugares de peregrinación, de donde viene el agua que fertiliza el desierto y donde moran las divinidades. (ALVA, 2000, p. 31-32)

Desta forma, não é estanque a relação entre o mundo Moche e o serrano. Ainda que séculos as separem, as práticas religiosas ancestrais do atual Peru possuem bases comuns, dentre elas o fluxo intenso entre as várias camadas que envolvem os *pacha* (*uku*, *kay*, *hanan*). Sendo uma sacerdotisa local, é possível que Juana muito soubesse a respeito da cultura ancestral. Ao enquadrar Juana na categoria de bruxa, apaga-se todo o universo de simbolismo e ritual nativo que ela encerra, a deslocando de lugar e transfigurando sua importância social.

Figura 35 - Actividad Sexual, Estimulación manual de genitales de hombre muerto por mujer Mundo de abajo / mundo de los muertos o ancestros (Uku Pacha).

Museo Larco, Lima-Peru. (ML-004341)

<sup>127</sup> Sabe-se que atualmente, a palavra quéchua utilizada para dizer bege é *qayma chumpi*, pois *chumpi* é marrom e *qayma* significa uma baixa de tonalidade.

Figura 35 - Actividad Sexual, Estimulación manual de genitales de hombre muerto por mujer Mundo de abajo / mundo de los muertos o ancestros (Uku Pacha). Museo Larco, Lima-Peru. (ML-004341)



A simbologia nativa, seja ela qual for, não encontra consonância com a teologia católica. As culturas ancestrais andinas, ainda que séculos distantes, possuem mais semelhanças entre si do que com as práticas religiosas católicas, contemporâneas ao período em questão (século XVII). O fôlego é para devolver Juana Ycha, e todas as demais mulheres nativas acusadas de cometer idolatria ao lugar onde nunca deveriam ter sido retiradas, isto é, o de sacerdotisas andinas, mantenedoras da reciprocidade local. No processo que se encontram explícitas as penas dos acusados durante a visita de Juan Sarmiento de Vivero, em San Lorenzo de Quinti,<sup>128</sup> é possível perceber que a respeito do *ayllu* Gualcaraya (pertencente às acusadas Lucia Suyo Cargua, Juana Astocuyo, Juana Saxaguaria e Juana Saxa Ticlla), foi orientado que:

---

<sup>128</sup> AAL: Leg. IIA, Exp. 6, 1660.

en razón de las sequias nombradas de Cocochalla y de Chuquisuso por ser nombres de huacas y mochaderos haciéndolas de dueños particulares fingiendo ser personas los dichos mochaderos Chocochalla y Chuquisuso en que mandó a los principales del dicho pueblo de San Juan de Tantarache y ayllu Copara y Gualcaraya pongan perpetuo silencio en que les amonestó con apercibimiento lo contrario haciendo serán castigados (AAL: Leg. IIA, Exp. 6, 1660, f. 3v)

Nota-se que uma das *huacas* do *ayllu* Copara (ou Cupara) e Gualcaraya, se chama Chuquisuso, mesmo personagem do personagem dos mitos fundadores pertencentes às narrativas do *Manuscrito de Huarochirí*, demonstrando que não apenas estes escritos se propõem a discorrer a respeito de uma história de hábitos antiquíssimos, como os próprios habitantes da sociedade colonial do século XVII mantinham tradições assentadas em personagens ancestrais que teriam ocupado a serra do Huarochirí na *ñawpa pacha*.

O fato de existirem elementos próximos ao pensamento demonológico europeu nos processos analisados não garante que esse mesmo pensamento foi compartilhado pelas acusadas. Quando Juana Ycha e Ynés Carua afirmaram possuir pacto com o demônio, tal pacto pode ser compreendido a partir da prática da reciprocidade e da cosmovisão. Isso porque, assim como o exposto por Viveiros de Castro (2018), a relação entre grupos sociais, que pensam diferentes ontologias sobre o mesmo assunto, sempre será composta por equívocos de tradução. Estes são um fato e devem ser entendidos e trabalhados como tal, pois quando traduzimos diferentes concepções de mundo, sempre estaremos predispostos a cometê-los.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nova ordem colonial, implementada no Vice-Reino do Peru a partir de 1532, não apenas deslocou os homens nativos de seus papéis políticos locais, como os desestabilizou. Impedidos de ocupar os mais altos cargos hierárquicos, eles necessitaram “fisgar” os lugares de maior prestígio que lhes era conferido pela administração vice-reinal. De orientação católica, essa administração exigiu fidelidade aos assuntos da Coroa, dentre os quais estava o alcance da unidade da fé cristã na América.

As mulheres nativas, por sua vez, especialmente aquelas que ocuparam os espaços sociais e religiosos coloniais, se valeram do vazio de poder em seus *pueblos* e das disputas masculinas internas, para se consolidarem enquanto mantenedoras das práticas religiosas ancestrais, frequentemente reivindicadas pela população local ao experimentarem situações extremas de transformação do *status quo* vigente. Por sua vez, suas práticas necessitavam estar em consonância com as prerrogativas das autoridades nativas locais (curacas, pachacuracas, etc.), as quais, como já informado, encontravam-se em plena disputa de poder político. Herdeiras das personagens femininas de considerável valor social, evidentes nos mitos ancestrais e nos achados arqueológicos, as nativas dos processos coloniais mais se aproximavam das *acllas* incaicas do que das senhoras pertencentes à nobreza católica hispânica.

Digo isto, primeiramente, porque, na trajetória que tracei nesta tese, busquei expor a importância da dualidade e da complementaridade entre os seres que regiam a organização andina, abordando esta temática especialmente através de sinais que remetem ao período pré-hispânico. Na perspectiva ancestral, no entanto, esta dualidade se desdobra em três, e a duplicidade desta dualidade (o elemento quatro) se desenrola no quinto, demonstrando a fluidez que regia a percepção andina de mundo.

No Peru antigo, diante da diversidade de deuses e deusas, os sacerdotes e sacerdotisas estiveram encarregados de manter acesa a energia cósmica das divindades ancestrais, garantindo a reciprocidade entre o mundo visível e o invisível. Dentro desta lógica, as mulheres do período incaico foram relatadas enquanto mais inclinadas ao culto das *huacas* femininas (Mamacocha, Pachamama, Mamaquilla, etc.), enquanto os homens mais dedicados às masculinas (Illapa, Pachacamac, etc.). A este respeito, Guamán Poma de Ayala (2015), tratando sobre o calendário agrícola, destacou que durante a festividade do Coya Raimi, realizada no mês de setembro, “Se huelgan mucho en este mes, lo más las mujeres y las

señoras coyas y cápac huarmi, ñustas, pallas, ahui y las cápac omis, huairos y otras principales mujeres y convidan a los hombres.” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 92). Segundo o cronista, as mulheres se regozijavam muito mais do que os homens nesta festividade, a qual estava dedicada à *coya* e à lua “Porque de todos los planetas y estrellas del cielo es reina coya la luna y señora del sol.” (GUAMÁN POMA DE AYALA, 2015, p. 92).

Em segundo lugar, ainda que a premissa da dualidade tenha se mantido no período incaico, nesta época foi inaugurada uma discreta superioridade do deus Sol em relação à Lua, divindade de reverência obrigatória a todos os súditos do território do Tawantinsuyo. Para Silverblatt (1990), essa transformação religiosa também significou uma transformação no campo político e social. Segundo a autora, neste período, a relação oposição e complementaridade - base da cosmovisão andina em tempos anteriores - já não era existente e as mulheres já não administravam cargos políticos de relevância social (SILVERBLATT, 1990). A autora ainda menciona que, na hierarquização entre os gêneros (feminino e masculino) dentro da organização social incaica, as nativas - especialmente as estrangeiras, adquiridas por meio de batalhas - foram consideradas “bienes alienables” e as *acllas* estiveram subordinadas, pelos incas, a prestar serviço comunitário ao governo central.

A abordagem de Silverblatt (1990), no entanto, diverge da observada por Sergio Barraza Lescano (2012). Em seu estudo, o autor produziu uma detalhada descrição sobre a diversidade das mulheres pertencentes à *acllawasi*, demonstrando que se tratava, na verdade, de um complexo sistema no qual as nativas prestavam serviços de vital importância para a sociedade incaica. Na impossibilidade de assegurar se as *acllas* foram, ou não, forçadas a desempenhar as funções para as quais estiveram destinadas, considero, pelo menos, correto assumir que elas foram valorosas e suas atividades faziam parte de um complexo sistema religioso ritual. Muitas destas nativas, por exemplo, possuíam ingerência direta no plano religioso, sendo responsáveis pelo cuidado de certas *huacas*. Esse tipo de *aclla* tinha contato direto com as divindades e antepassados, tarefa fundamental na conexão entre seres humanos e deuses ancestrais (GUZMÁN GUIRA, 2015). Por estas razões, pondero que, ainda que as observações propostas por Silverblatt (1990) encontrem eco na dinâmica incaica, não se pode negar que as mulheres da elite incaica foram personagens de crucial valor para a reciprocidade andina.

Ainda assim, mesmo que o estabelecimento de um governo centralizado, como o Inca, tenha irrompido em marcantes transformações internas na ordem simbólico-religiosa andina, muito mais traumáticas foram as transformações sucedidas a partir da chegada dos conquistadores neste território. Com a nova ordem colonial, ameaçadas as relações sociais

dentro dos *ayllus*, as profundas rupturas alteraram substancialmente a relação entre homens e mulheres nativos. A este respeito, Mo Romero e Garcia (1998) discutiram sobre a transformação do serviço da *mita*, a qual, no período colonial, passou a ser um tributo de taxa fixa, diferentemente do ocorrido no período incaico, quando ela era uma taxa de valor variável, que dependia do sucesso da colheita comunal. Enquanto um tributo fixado, em épocas de má colheita, muitas vezes, se tornava necessário que todos os integrantes de um mesmo *ayllu* fossem convocados para trabalhar e garantir o valor monetário exigido pelo estado espanhol. Se antes da chegada castelhana a *mita* incidia, apenas, sobre os nativos casados em idade entre 18 e 50 anos, diante do poderio ocidental, esta obrigação caiu sobre grande parte da população autóctone que, na dificuldade de pagar o valor das taxas hispânicas, precisou empregar mão de obra variada, inclusive a feminina. Este panorama foi nocivo à manutenção da unidade doméstica e comunal nos Andes.

Também a respeito da quebra das relações sociais dentro dos *ayllus*, a partir do século XVI, Steve Stern (1986) informou que com a ruptura da reciprocidade, também houve uma maior venda das terras dos campos, pois estas, por virtude da queda demográfica e da fuga de muitos habitantes, passaram a estar desocupadas. A população local teria implementado novas atividades individuais – como o trabalho nas minas –, o que colocou em risco a unidade doméstica e a complementaridade das atividades femininas e masculinas dentro dos *ayllus* (STERN, 1986). Em meio a este complexo sistema colonial, os curacas, líderes ancestrais de seus *ayllus*, se consolidaram como intermediadores das obrigações tributárias, exigidas pelos castelhanos sobre a população nativa. Se tornaram verdadeiros negociadores, buscando garantir a sobrevivência dos autóctones, ao mesmo tempo que precisavam cumprir as exigências do estado vice-reinal. Como visto nos processos, Sebastián Quispe Ninavilca, curaca da região do Huarochirí, foi um exemplo deste sujeito mediador. Ele não apenas encobria as atividades das sacerdotisas de seu distrito, como se consultava com algumas destas mulheres. Sua função era fluida e exigia muita capacidade negociadora, ainda assim, foi considerado vacilante aos olhos do poder hegemônico, tendo sido, inclusive, alvo de queixas por parte das autoridades eclesiásticas.<sup>129</sup>

Ainda que o serviço da *mita*, durante a nova ordem colonial, tenha deslocado muitas mulheres para os trabalhos comunais, destaco nesta tese aquelas que conseguiram se manter em seus *ayllus*. Valendo-se da distância geográfica com a capital e da mentalidade ocidental que transferia grande senso de marginalidade aos assuntos domésticos (priorizando os espaços

<sup>129</sup> “Cabeza de proseso contra don Sebastián Quispe Nina Vilca de oficio” [por haber atentado contra Juan de Noblejas, alguacil mayor eclesiástico de las visitas]. AAL: Leg. IV, Exp. 21, 1660, 3 folios, 1 em branco.



públicos políticos) elas puderam manter, com considerável liberdade, as ofertas rituais em nome da reciprocidade ancestral. Como mencionado, esta liberdade de culto dependia da relação que estabeleciam com suas autoridades locais. Se Sebastián Quispe Ninavilca buscava proteger as sacerdotisas de suas localidades, o processo de Juana Ycha demonstra outra realidade. Por virtude de uma querela que envolveu sua filha Violante, a nativa espraguejou o alcalde Baptista Michi por havê-la açoitado. A este respeito, em seu depoimento, o nativo acusador Phelipe Curichagua, informou que Juana teria dito: “(...) el alcalde azotó a mi hija y la hace pagar sangre pues no ha de vivir, que se lo ha de llevar el diablo muy breve y apenas pasarían dos meses cuando el dicho alcalde Baptista Michi murió hechando sangre por la boca.” (AAL: Leg. III; Exp. 1, 1650, f.1v). Ao que tudo indica, Phelipe não era um personagem comum em sua comunidade. Digo isto porque, a certa altura do processo, Don António de Cáceres, responsável pela diligência, informou: “(...) y para más certificarme de todo hice llamar a Phelipe Curichagua que es hoy el pacha curaca (...)” (AAL: Leg. III; Exp. 1, 1650, f. 21). A este dado agrego o fato de que o próprio Phelipe reclamou ao cura da visita que Juana, anteriormente, já havia sido acusada algumas vezes e, ainda que tivesse sido levada à prisão, nunca lá permaneceu porque “(...) la favorecían algunos indios deste pueblo y que desea que la castiguen a esta india” (AAL: Leg. III; Exp. 1, 1650, f. 3). Com estes elementos, pode-se propor algumas inferências.

Primeiramente, Phelipe não esclareceu quais “índios” haviam favorecido à Juana, tampouco se tem informação se tratava-se de nativos ordinários do *pueblo* ou de autoridades locais (visto a influência dos curacas nos assuntos religiosos dentro de um *ayllu*). Em segundo lugar, as palavras de Cáceres parecem indicar que Phelipe Curichagua havia se tornado *pacha curaca* (pachak curaca) desta localidade. Desta forma, a acusação realizada contra Juana Ycha teria sido promovida por uma autoridade local que, se valendo da sua posição de prestígio social, decidiu delatar a conhecida. Como mencionado por Silverblatt (1990), não é possível saber se Curichagua acreditava, realmente, que a nativa havia realizado pacto demoníaco ou se esta assertiva era, na verdade, a explicação que os espanhóis queriam dele ouvir. Mas diante da quebra dos laços de parentesco dentro dos *ayllus* e com a possibilidade de desarticulação dos curacas locais que se opusessem ao sistema tributário e religioso hegemônico, Phelipe Curichagua pode ter alcançado a posição de novo curaca local, nomeado pelas autoridades religiosas cristãs, diante do bom catolicismo apresentado e dos serviços de denúncia contra as idolatrias locais. Como consequência dessa relação, o nativo teria delatado Juana a fim de cumprir sua função de mantenedor da ordem hegemônica e de garantidor da unidade da fé cristã neste território.

Se os castelhanos trouxeram nos porões das caravelas as bruxas e o demônio europeus para a América, as sacerdotisas locais foram equivocadamente enquadradas nesta mentalidade, a qual só fazia sentido na ótica colonizadora. As mulheres relatadas nos processos, podem ser compreendidas enquanto representantes simbólicas das antigas especialistas do culto às *huacas*, das mulheres míticas incaicas, das apresentadas no *Manuscrito* huarochirano, das protagonistas *acllas* e, até mesmo, enquanto herdeiras das especialistas religiosas envolvidas no *Taki Onqoy*. Nota-se que Apoparato orientava Juana a não mais rezar, tampouco ir à missa católica. Esta *huaca* também a questionou ao saber que ela praticou a confissão, se irritou ao vê-la na doutrina e não aparecia na presença dos clérigos (AAL: Leg. III; Exp. 1, 1650, f. 11). Assim como o ocorrido com Juana, as *huacas hambrientas* do *Taki Onqoy* também exigiram que a população nativa renegasse a todas as práticas católicas, tais como ir à missa, receber batismo ou usar nomes e roupas cristãs (WACHTEL, 1971).

Mesmo considerando o discorrido por Gabriela Ramos (1992), isto é, que este movimento messiânico teria sido, na verdade, superdimensionado por Albornóz, o que se tem é a indicação de que o gênero mais vinculado ao *Taki Onqoy* foi o feminino, significando que as ideias deste evangelizador convergiam com a mentalidade eclesiástica demonológica trasladada para a América, a qual atribuiu às mulheres maior propensão a cair nas artimanhas demoníacas. Rodrigo Hernández Príncipe (1923[1621]), em sua relação das *huacas* e sacerdotes nativos encontrados na região de Recuay – a partir de sua visita contra as idolatrias –, também classificou grande parte das mulheres enquanto *ministras*, *sortílegas*, *hechiceras* e *soñadoras* (HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, 1923[1621]), demonstrando que elas estiveram em grande parte vinculadas às práticas consideradas demoníacas pelas autoridades religiosas hispânicas. Invenção ou não de Albornóz, o que deve ser destacado é que seus relatos sobre o *Taki Onqoy* seguem a linha demonológica ocidental, acreditando que estas sacerdotisas andinas e seus rituais simbólicos eram, na verdade, acordos entre bruxas e seus demônios dentro do contexto colonial.

Ainda que o intuito das autoridades eclesiásticas coloniais tenha sido o de atribuir à Juana e Apoparato uma relação análoga à entre demônio e sua serva, esta *huaca* tem seu comportamento relatado enquanto bastante divergente do demônio europeu e, até mesmo, das valentes *huacas* do *Taki Onqoy*. Em sua declaração, Juana afirmou que “(...) el demonio tenia mucho miedo a los viracochas y a los padres sacerdotes, ... y antes que lleguen los dichos viracochas y padres luego se huya volviéndose viento.” (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 12v). Cem anos de evangelização parecem ter cobrado um alto preço nos Andes (Silverblatt, 1990)

e este demônio não atacava frontalmente as autoridades religiosas ocidentais. Tinha medo dos curas, dos evangelizadores, dos visitantes e da Igreja. Em raros momentos ele recobrou destemor, se restringindo, especialmente, aos eventos que demonstram abuso da sociedade hegemônica sobre a população local. Por exemplo, quando a filha de Juana esteve envolvida com os espanhóis, por intermédio desta sacerdotisa, o “demônio” atuou e deu fim a esta relação. Em outra situação, uma nativa buscou Juana para que Apoparato a ajudasse a fugir do *mayordomo* do cura *doutrinero*, tendo a *huaca* prometido que o espanhol não a seguiria mais. (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 12v), além de ter ajudado a um nativo, que não havia cumprido com o pagamento de seus tributos, a fugir do cobrador (AAL: Leg. III, Exp. 1, 1650, f. 23). Mas ao ser rejeitado por aquela que seria sua última mestra, Apoparato anunciou seu desejo de retornar ao *pueblo* de origem, seu lugar de nascimento (sua *pacarina*), potencializando nesta montanha todo poder oracular de um *supay* (GOSE, 2016). Para que esta divindade não se esvaísse de sentido, era necessário continuar alimentando-a. Millones observou que:

El culto a las montañas mantiene su vigor en una ceremonia que (...) se le llama “pagapu” o “despacho” y es de vital importancia para mantener las buenas relaciones entre el mundo sobrenatural y los humanos. Son muchas las razones por las que los miembros de una comunidad deben preparar la ofrenda (compuesta por maíz, papas, algas, feto de llama, etc.) que se enterrará en un agujero ritualmente preparado, que se supone que es la “boca” de la montaña, a la que se alimenta para ganar su voluntad en los negocios, la salud, la fertilidad de los cultivos y el ganado. No hacerlo implica el peligro de una sanción que afectará de inmediato a quien olvida sus obligaciones o incumple sus promesas. (MILLONES, 2015, p. 116)

Mas este não parece ter sido o caminho de Apoparato. Do ponto de vista andino, com a fragmentação dos laços comunais autóctones, Juana Ycha foi a desesperança da ancestralidade nativa.

Faz parte da dinâmica andina, e da maneira como esses seres se compreendem no mundo, perceber a paisagem natural enquanto manifestação de seres ancestrais plasmados. Eles são visíveis porque estão presentes, porque saem desde o *uku pacha* e transbordam no *kay pacha* para estabelecer comunicação. O ritual é a forma como o ser humano expressa esta comunicação. Mas essa paisagem tem mais do que uma “simples” manifestação dos seres ancestrais no mundo dos seres humanos. Existe, entre os andinos, um sentimento de pertencimento à terra, no sentido de se fazer parte desta. Como já mencionado nos mitos trabalhados por Valcárcel (1942), os seres humanos são parte de *Pachamama* e se assenhoram de um pedaço de terra, proporcional à sua capacidade de cuidar dela. O nativo, segundo este autor, é um ser apaixonado. Ele ama as pessoas e os tempos passados, porque fazem parte de

sua história e do elo que liga passado e futuro. De acordo com os *Manuscritos de Huarochiri* (TAYLOR, 1987), este tempo passado (*ñawpa pacha*) foi um período no qual as divindades ancestrais viveram como seres humanos. Findada sua passagem no mundo físico, nele se plasmaram e, em energia, passaram a pertencer ao *uku pacha*. Apoparato é um exemplo vivo desta história.

Desta forma, percebe-se que o apego andino a um determinado território, tem a ver com a ancestralidade que os une, com o fato daquela terra ter pertencido, em tempos remotos, a um antepassado comum. Podem ser histórias de luta, de amor, de cólera, mas, ainda assim, acontecimentos que, travados contra outros grupos humanos, foram vencidos. É desta maneira que para que uma paisagem natural possa ser considerada parte de uma identidade cultural de um grupo humano, é preciso que exista uma longa interação entre eles. Uma relação na qual a história da paisagem e da comunidade se mesclam e não são mais compreendidas de maneira dissociada. Desta maneira, as redes de contato são importantes ferramentas nesta construção, que deve ocorrer não apenas a nível comunal, mas também pessoal.

Por este motivo era tão importante para Juana, por exemplo, encontrar uma paisagem cultural, em Pomacocha, que, ao mesmo tempo, se assemelhasse à paisagem natural originária de Apoparato em Cajamalca e fizesse sentido para os nativos daquele *pueblo*. O relato de Ynés Carua não revela tal detalhe, mas também demonstra que sua experiência enquanto sacerdotisa do Apo Quircay ocorreu em outra localidade, Corpacancha, além de Chíncha y Cocha. Opera-se, neste sentido, uma transferência simbólica do local inicial do culto para um local outro, dotado dos mesmos signos que possa manter viva a ritualidade e a reciprocidade. Da mesma forma que em Cajamalca, em Pomacocha Apoparato também era reverenciado em uma colina, próximo a um manancial e possuía as pedras enquanto suas representantes.

As sacerdotisas do século XVII, no entanto, foram mulheres muito perspicazes e moldáveis no que diz respeito à suas declarações, suas práticas, atitudes e simbologia. Podem ser consideradas *acllas* coloniais porque tomaram para si a responsabilidade de manter a reciprocidade em época de erosão social, sem, no entanto, ignorar as diversas esferas de poder hegemônico dessa sociedade, de frente aos quais sabiam que era necessário negociar. Todos negociavam. Espremidas, pela ordem colonial, para os espaços domésticos, as personagens femininas que conseguiram se manter em seus *ayllus* de origem, transformaram-se em verdadeiras mantenedoras da ritualidade ancestral. Não precisavam mais serem escolhidas pelo poder central como no período incaico, não precisavam estar confinadas a uma instituição única. Estavam espalhadas pelas aldeias, foram escolhidas pelas circunstâncias, e passaram a reivindicar um poder antiquíssimo, que remete às personagens míticas fundadoras.

Mas ainda que estas sacerdotisas tenham se esforçado em manter a plenitude da reciprocidade andina no âmbito privado, é possível que nem todos os aspectos conseguiram ser cumpridos. Talvez esta tenha sido a razão pela qual Apoparato dificilmente se sentia plenamente satisfeito com as ofertas de Juana. Sendo os seres femininos os que, historicamente, estiveram responsáveis pela alimentação de suas famílias, quando o culto comunal andino passou para o âmbito doméstico, a casa ganhou a dimensão do oculto, onde o feminino tudo podia realizar, porque estava velado. Assim como o ocorrido na Europa, muitos rituais ancestrais passam a ser realizados nestes ambientes. A respeito da casa enquanto local do oculto, Purkiss (1996) observou que “É a associação da identidade feminina com a manutenção dos limites e da ordem na casa que torna a bruxa uma fantasia assustadora do que pode acontecer quando esses limites são transgredidos.” (PURKISS, 1996, p. 99)

Na mentalidade cristã, todas essas acepções refletem o sentimento fatalista das mulheres pobres, as quais jamais poderiam escapar da miséria e dos desdobramentos sociais que estes fatores representavam em suas vidas. Elas eram a imagem do mundo sombrio, eram mães dos demônios, mães que negligenciavam seus filhos biológicos para se dedicarem ao pacto diabólico. Eram o retrato de tudo aquilo que uma mulher nobre da sociedade europeia não deveria ser. Na mente do cura, Juana e Ynés, possuíam componentes culturais e pessoais que as aproximavam das bruxas europeias. Se elas podiam ser bruxas, por que não seriam? Os aspectos que compunham ambas as confissões se cruzam e se conectam dentro da cosmovisão andina, mas diante da lógica moralizante que compunha as premissas psicológicas do cura, não havia dúvida de que estas nativas eram praticantes dos anseios demoníacos. Ambas estiveram presas e acusadas de pacto expresso com o demônio. Pensar de outra maneira era inconcebível para a Igreja.

Possivelmente, se habitassem a Europa pré-industrial, Juana Ycha e Ynés Carua teriam sido enquadradas enquanto bruxas heréticas, negadoras do Deus cristão e levadas à fogueira. Sob o estatuto de proteção ao nativo, no Vice-Reino do Peru elas foram consideradas idólatras, por serem neófitas na fé em Cristo e soltas por terem confessado seus pecados e se convertido ao catolicismo. Ainda que, na atualidade, se busque dar respostas acerca do significado das declarações das acusadas de idolatria a partir da interpretação de evidências materiais, a realidade é que sempre se está passível de cometer erros interpretativos. E se no presente é assim, a desinformação (ou erros de tradução) do corpo evangelizador do século XVII, foi um evento comum à sociedade de sua época.

Com a nova ordem colonial, a individualização e a clandestinidade dos ritos mudaram o eixo cerimonial da cultura ancestral. Sem o cumprimento pleno das relações de

reciprocidade, entre seres humanos e divindades, a ordem da cosmovisão estava em perigo. Em meio a tantas querelas locais, a religiosidade nativa passou do âmbito público/privado para o exclusivamente privado. Por serem as *huacas* andinas consideradas mães (*mama*) e pais (*tata*) dos nativos, era natural que os ritos ancestrais requeressem, originalmente, o envolvimento de todo o grupo social. Por esta razão, as festas, além de cumprir a função da manutenção do equilíbrio cósmico, também mantinham o sentido de fraternidade entre os andinos, estreitando os laços de parentesco entre eles. Ao serem deslocadas unicamente ao privado e à clandestinidade, estas funções já não eram alcançadas e a renovação dos laços entre comunidade e divindades se encontrava abalada. A vida doméstica enquanto “vida privada” e de menor importância do que os espaços públicos (locais de decisões políticas) foi uma percepção colonial e exógena à estrutura social nativa, naturalizada ao longo do tempo. A este respeito, Segato (2012) informou que:

Os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam para a reciprocidade e a colaboração solidária, tanto nos rituais como nas tarefas produtivas e reprodutivas, veem-se dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como “vida privada”. Isto significa, para o espaço doméstico e quem o habita, nada mais e nada menos que um desmoronamento de seu valor e sua munção política, ou seja, de sua capacidade de participação em decisões que afetam à coletividade toda. As consequências desta ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior (SEGATO, 2012, p. 121).

Por esta razão, dificilmente os traços referentes à cosmovisão nativa, presentes nos processos analisados, foram compreendidos pela mentalidade eclesiástica europeia vigente nas visitas de idolatria no Vice-Reino do Peru do século XVII. No entanto, tive como objetivo demonstrar que, por meio das fontes oficiais, é possível perceber indícios e sinais de elementos que dizem respeito à cultura local, assim como componentes relacionados à simbologia religiosa destes sujeitos.

Os autóctones do Vice-Reino do Peru, amparados por uma legislação que lhes garantia proteção, estiveram isentos do jugo da justiça inquisitorial. Foram considerados débeis, miseráveis e neófitos na fé, mas nunca hereges, o que lhes conferiu certa proteção por parte das autoridades eclesiásticas. Experimentaram uma sistemática perseguição à sua religiosidade a partir de 1610 com as campanhas de Extirpação à Idolatria, quando suas práticas rituais foram eclipsadas em nome de uma nova doutrina religiosa, que impunha um Deus único e verdadeiro. Segundo a mentalidade europeia, a América deveria passar por uma

limpeza espiritual, pois o demônio, quando expulso da Europa, encontrou, nessa terra, lugar ideal para a manutenção de suas práticas.

Destaco, especialmente, a situação feminina nessa dinâmica, pois ancorados nas prerrogativas morais católicas – da mulher enquanto ser inferior e mais débil quando comparado ao homem –, o séquito extirpador das visitas, perseguiu as nativas de maneira a buscar uma possível relação entre elas e o demônio. Pensar nessas mulheres a partir desses dogmas, significou encobrir toda a importância que possuíam na cosmovisão andina, como seres essenciais na manutenção do *yanantin*, da reciprocidade e dos laços de parentesco.

As mulheres andinas do século XVII, não se pareciam com as bruxas europeias, tampouco com as feiticeiras, como deve ter imaginado o corpo clerical do Vice-Reino do Peru. Elas pareciam exatamente com elas mesmas e com suas ancestrais, com as deusas míticas dos ritos de reciprocidade, com o feminino garantidor das relações de parentesco. Continuavam operando os rituais mágicos, garantiam a manutenção do equilíbrio cósmico e se traduziam em resistência da religiosidade andina, ainda que durante o período colonial.

Nos processos da justiça eclesiástica observados, é possível perceber uma série de elementos alusivos à demonologia europeia, não apenas por parte dos visitantes e dos curas locais, mas também por parte das próprias autoridades nativas. Desta forma, pode-se inferir que, na América, os autóctones interiorizaram o modelo demonológico cristão, assim como ocorreu com as populações subalternas da Europa. Essa assertiva, no entanto, não significa absolutamente que tal ação provocou a perda de identidade cultural autóctone. Os relatos aqui analisados os quais, aos olhos ocidentais, muitas vezes, podem parecer confusos, foram, na verdade, resultado de uma maneira andina de lidar com o tempo histórico, isto é, uma maneira fluida, ativa e moldável, através da qual, eles e elas conduziram suas histórias, pessoais e coletivas. Nos arquivos do arcebispado de Lima são muitos os processos nos quais a população autóctone, mesmo após a evangelização católica, continuou mantendo seus cultos às divindades locais, ainda que, para isso, tivessem que transportá-los ao âmbito doméstico, de protagonismo especialmente feminino. Era necessário remodelar as cerimônias ancestrais para que elas continuassem existindo em meio à prática extirpatória. As nativas enquadradas enquanto feiticeiras andinas e mantenedoras de um pacto com o demônio eram, na verdade, mulheres responsáveis pela cerimônia ancestral.

Esta tese faz parte de um amplo esforço no objetivo de trazer à luz da história uma análise que tem como objetivo escrever a história do Peru no feminino. Durante a temporada que estive em Lima (2018-2019), em visita à San Lorenzo de Quinti soube, por um funcionário da prefeitura, que as principais comunidades locais eram de nome Copará

(Cupara), Huancayan (Guancayan), Llacuas, Hualcaraya (Gualcaraya) e Lara (Laras), mesmo nome dos *ayllus* mencionados nos processos disponíveis na presente tese e encontrados no *Archivo Arzobispal de Lima*. Ainda assim, em Huarochirí não foi diferente. Os antigos *ayllus* Llambilla, Huarochirí, Sangayalla e Cupe também são nomes das comunidades huarochiranas vigentes nos dias atuais. É uma memória viva e uma história real de um tempo longínquo que se mantém presente. Ainda que muito nos falte para garantir uma compreensão plena acerca da cosmovisão nativa, considero que seus relatos precisam ser descortinados e relidos a partir de olhares de uma história antropológica, mesmo que este processo seja, talvez, inesgotável.



## REFERÊNCIA

ACURI, Andrea. “Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la edad moderna (siglos XVI-XVII)”. In: *Revista ex æquo*, Espanha: Escola Internacional de Posgrado n.º 37, pp. 81-93. 2018.

ADORNO, Rolena. *Guaman Poma and his illustrated chronicle from colonial Peru*. Dinamarca: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen & the Royal Library, 2001.

ALVA, Walter. “Curanderos, Shamanes y Sacerdotes el la Cultura Mochica”. In: *Shaman: La búsqueda*. (L. Hurtado, ed.), Córdoba: Imprenta de San Pablo S.L, pp. 23-43, 2000.

ASAD, Talal. “From the history of colonial anthropology to the anthropology of western hegemony”. In: VINCENT, Joan. *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*. Boston: Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology, 1991.

ARIÈS, Philippe. “São Paulo e a carne”. In: ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

ARROYO, Víctor Hugo Farfán. “Rastreo y análisis comparativo de la presencia del tatuaje en el antiguo Perú: Una aproximación a través de la colección de cerámica del MNAAHP”. In: *International Journal of South American Archaeology*. South America: 11, pp. 45-57. 2017.

ASTETE, Francisco Hernández. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2015.

BARRAZA LESCANO, Sergio Alfredo. *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: Una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Tesis de Maestría en Arqueología con mención en Estudios Andinos. Lima: PUCP, 2012.

BERNAND, Carmen (Org.) *Descubrimiento, Conquista y Colonización de America a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia: Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal do século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BOURGET, Steve. *Sex, death, and sacrifice in Moche religion and visual culture*. Austin: University of Texas Press, 2006.

BOURGET, Steve. Sexo, “Muerte y Fertilidad en la Religión Moche”. In: *Morir para Gobernar Sexo y poder en la sociedad Moche*. Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino Fundación familia Larraín Echenique Ilustre Municipalidad de Santiago. Exposição, outubro 2007/março 2008.

BOXER, Charles. *A mulher na expansão Ultramarina Ibérica: 1415-1815: Alguns factos, ideias e personalidade*. Portugal: Coleção Horizonte, 1977.

BRADING, David A. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE, 1991.

BRAVO PALMA, Katty Giuliana. *Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos del Arzobispado de Lima. La imagen estereotipada de la curandera indígena en el discurso de la iglesia católica, 1660- 1665*. Tese Mestrado em Estudos da Cultura. 101f. Menção en Políticas Culturais, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2016.

BUENO, Cosme. “Geografía virreinal del Perú: la audiencia de Lima en el siglo XVIII”. In: *Letras*. Lima: 17 (46), 1951.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CÁCERES VELÁSQUEZ, Antidoro. *La sexualidad en el Perú Pre-colombino*. Lima: Editorial Universo. Primera Edición, 1992.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Fundación Jorge Juan/Marcial Pons Historia, 2008.

CASTILLO B., Luis, J. (ed.) Informe de Excavaciones. Temporada 2013. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura.

\_\_\_\_\_. “Los rituales mochica de la muerte”. In: MAKOWSKY, K.; et al (Eds.) *Los Dioses del Antiguo Perú*. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú, pp. 103-135, 2000.

\_\_\_\_\_. “Las Señoras de San José de Moro: rituales funerarios de mujeres de elite en la costa norte del Perú”. In. *Summa Humanitatis*, v. 1, n. 1, 18 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. “La gesta del guerrero”. 2009. (Disponível em: [http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/La\\_gesta\\_del\\_guerrero.pdf](http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/La_gesta_del_guerrero.pdf).)

\_\_\_\_\_. *San José de Moro y el Fin de los Mochicas en el Valle de Jequetepeque, Costa Norte del Perú*. Tese de doutorado, 904f. University of California, Los Angeles, 2012.

CASTILLO B., L. J; DONNAN, C. B. “Los Mochica del Norte y los Mochica del Sur, una perspectiva desde el valle del Jequetepeque”. In: MAKOWSKI, K. (ed.). *Vicús*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 142-181, 1994.

CASTILLO B., Luis J; HOLMQUIST, Ulla S. “Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía”. In: HENRÍQUEZ, Narda (ed.). *El hechizo de las imágenes: estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 13-34, 2000.

CASTILLO B., L. J; UCEDA, Santiago. “Los mochicas de la costa norte del Perú”. In: SILVERMAN, H., ISBELL, I. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*. Blackwell Press, 2007.

CASTILLO, Luis J; RENGIFO CHUNGA, Carlos E. “Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las sociedades Mochicas”. In: MAKOWSKI, K. (compilador). *Los señores de los reinos de la luna*. Lima: Colección de Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú. p. 1-34, 2008.

CARMO, Renata Verdun S. *Identidade e sexo: um estudo sobre a construção do gênero através do corpo na iconografia Moche*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia do Programa de Pós-graduação em Arqueologia), 249f. – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: El libro de Bosillo, Alianza Editorial, 1969.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. “Un fundamento de la textualidad textil: los colores Tarabuco”. In. *PreColumbian Textile Conference VIII / Jornadas de Textiles PreColombinos*. BJERREGAARD, Lena e PETERS, Ann H. (ed's). Lincoln, NE: Zea Books- University of Nebraska, VIII, pp. 345-356, 2020.

\_\_\_\_\_. “Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes”. In. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 2015.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidade Nacional de Colombia, 1994.

CÉSPEDES, Jimmy Martínez, “Cristóval Choquecassa y la extirpación de las idolatrías: una aproximación a la autoría del manuscrito quechua de Huarochirí (1577-1637)”. In. *Revista Tiempos* N° 11, 2016.

CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena. “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”. In: *Revista de estudios Histórico-Jurídicos*, Sección Historia del derecho indiano, Valparaíso/Chile, n° 32, pp. 351-379, 2010.

\_\_\_\_\_. “Relaciones autoridades civiles y eclesiásticas en las Visitas de Idolatrías, Lima, siglo XVII. Conflictos y oposiciones”. In: *Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra/Anuario de Historia de la Iglesia*. Navarra-España, no 28, p. 343-370, 2019.

\_\_\_\_\_. “Rol de la Compañía de Jesús en las Visitas de Idolatrías. Lima. Siglo XVI”. In: *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona-España, vol. 21, pp. 361-386, 2012.

CUNILL, Caroline. “Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española.” In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012.

CURÁTOLA, Marco. “Los cinco sentidos de la etnohistoria” In. *Memoria Americana* 20 (1), janeiro-junho, 2012.

DÁVILA BRICEÑO, Diego. “Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por diego Davila Brizeño, corregidor de Guarocheri”. In: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.). *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Atlas, 1881.

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

DEPAZ TOLEDO, Zenón. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Ed. Vicio Perpetuo, 2015.

DESROSIERS, Sophie. “Las técnicas de tejido ¿tienen un sentido? Una propuesta de lectura de los tejidos andinos”. In. *Estudios y Debates*. Nº 1, 1992.

DIAZ ARAYA, Alberto. “En la pampa los diablos andan sueltos: Demonios danzantes de la fiesta del santuario de La Tirana”. In: *Rev. music. chil.*. Santiago, v. 65, n. 216, p. 58-97, 2011.

DONNAN, Christopher; MCCLELLAND, Donna. *Moche Fineline Painting: Its Evolution and its Artists*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1999.

DUVIOLS, Pierre. *Escritos de historia andina*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú - Instituto Francés de Estudios Andinos, Tomo I, 2016.

\_\_\_\_\_. *La Destrucción de las Religiones Andinas: Conquista e Colônia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

\_\_\_\_\_. *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: IFEA-PUCP/Fondo Editorial, 2003.

DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação”. In. MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

ELLIOTT, John H. *Espanña, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Espanha: Taurus, 2017 (versão ebook).

ELLIOTT, John H. *A conquista espanhola e a colonização da América*. In. BETHELL, Leslie. (org.) *América Latina Colonial*. Vol. 1, 2018.

ESCUADERO, Alicia Alvarado. “Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras: Mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo” In. *Americania*. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), Nº 2, 2015.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1532-17150*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

FAUSTO, Carlos. Seminário realizado dia 29 de julho de 2019. (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nEyHkh5Y11o&feature=youtu.be>)

FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

FERNÁNDEZ, Dino León. “Un proceso de extirpación de idolatrías en el curato de Santiago de Aija, doctrina de Huaylas, 1672”. In.: *Investigaciones sociales* [S. l.], v. 17, n. 31, p. 127–145, 2013.

FISCHER, Eva. “Los tejidos andinos, indicadores de cambio: apuntes sobre su rol y significado en una comunidad rural”. In. *Revista de Antropología Chilena*. Chungara, Volume 43, Nº 2, pp. 267-282, 2011.

FLANDRIN, Jean-Louis. “A vida sexual dos casados na sociedade antiga: Da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos”. In. ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

FOUCAULT, Michel. “O combate da castidade”. In. ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

FRAME, Mary. “Las Imágenes Visuales de Estructuras Textiles en el Arte del Antiguo Perú”. In. *Estudios y Debates*. Nº 2, 1994.

FRANCO JORDÁN, Régulo. “El complejo arqueológico El Brujo en la costa norte del Perú”. In: *Quingnam* 1: 35-53, 2015.

GARCIA, Elisa Frühauf. “Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI”. In: *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, v. 2, p. 39-73, 2015.

GARCINDO DE SÁ, Eliane. “O Inca Garcilazo de la Vega: O construtivismo de uma representação da América”. In: *II Encontro de Filosofia e História de la Ciencia del Cono Sur*. Quilmes - Universidad Nacional de Quilmes, 2000.

GAREIS, Isis. “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. In: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 18, núm. 35, 2004, pp. 262-282 - Universidad de Antioquia - Medellín, Colombia, 2004.

\_\_\_\_\_. “La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas”. In: *Anthropologica*. No. 9 - dezembro, 1991.

\_\_\_\_\_. “‘República de indios’ – ‘República de españoles’. Reinterpretación actual de conceptos andinos coloniales”. In: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas-Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, ISSN-e 2194-3680, Nº. 30, pp. 259-277, 1993.

GERO, Joan M. "Gender Bias in Archaeology: A Cross-Cultural Perspective". In: BLAKELY, M.; GERO, J.; LACY, D. (eds.). *The Socio-Politics of Archaeology*. Amherst: University of Massachusetts, 1983.

\_\_\_\_\_. *La iconografía Recuay y el estudio de género*. *Gaceta Arqueológica Andina*, v. 25, pp. 23-44, 1999.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

GLAVE, L.M., "Mujer indígena. Trabajo doméstico y cambio social en el siglo xviii". In: *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos xvi y xvii*. Lima, 1989.

GOLTE, JÜRGEN. *Moche cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica*. Lima, CBC-IEP, 2009.

\_\_\_\_\_. "La guerra de objetos contra los moche". In: *Antropología Cuadernos de Investigación*. núm. 13, enero-junio, pp. 103-122, 2014.

GOSE, Peter. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Ritos agrarios y formación de clases de un pueblo andino*. Quito: Ecuador, Abya Yala, 2004.

\_\_\_\_\_. "Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty. Cerros, Kurakas y Momias: Transformaciones de la Soberanía Indígena Andina". In: *Población & Sociedad*, Vol. 23 (2), pp. 9-34, 2016.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol Séculos XVI-XVII*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento Mestizo: Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. España: Bolsillo Paidós, 2007.

GUZMÁN GIURA, Andrea del Pilar. *El mito de los cuatro hermanos Ayar: una aproximación a los roles femeninos*. Tesis para optar el título de Licenciada en Historia, PUCP, 2015.

HERNÁNDEZ, Max. *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el inca Garcilaso de la Vega*. Espanha: Ed. Colección Encuentros – Serie Textos, 1991.

\_\_\_\_\_; LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis; PÉNDOLA, Alberto e ROSTWOROWSKI, María. *Entre el mito y la história: Psicoanálisis y pasado andino*. (versão Kindle) Lima: Cauces Editores, 2014.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. *Iconografía Mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

\_\_\_\_\_. e LYON, Patricia J. "A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography". In: *Ñawpa Pacha* 18, pp. 27-48, 1980.

JULIEN, Catherine. *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LARSON, Brooke. “Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial”. In: *Historia Boliviana* 3/2, 1983.

LAURENCICH MINELLI, Laura. “Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos” In: *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003. (Disponível em: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>)

LEMLIJ, Moisés e MILLONES, Luis. *Mujer, poder e prestigio en los Andes*. In: *Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos*. Lima, 2016. (Versão Kindle).

LESCANO, Sergio Alfredo Barraza. *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia – Programa de Estudios Andinos. 380 f. Lima: PUCP, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Lana Lage da Gama. “Mulheres e Sexualidade no Brasil Colonial”. In: *Estudos CEDHAL*, v. 12, pp. 143-189, 2011.

LOMBARDI, Andrea Gonzáles e GONZÁLES, César Astuhuamán. “Cultos, rituales y paisajes en los Andes Centrales, siglo XVII: Apo Parato, Junín”. In: *Revista Haucaypata. Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo*. Año 2. Número 4, junho, pp. 71-95, 2012.

LORANDI, Ana María e WILDE, Guillermo. “Desafío a la isocronía del péndulo: Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica”. In: *Memoria Americana*, 37-78. Argentina: FFyL – UBA, 2000.

\_\_\_\_\_ & DEL RÍO, Mercedes. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

MARZAL, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú - Lima: Fondo Editorial, 1983.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1950.

MELLO E SOUZA, Laura. *A Feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.  
\_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI - XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MICHELET, Jules. *La bruja: Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición*. Espanha: Ediciones AKAL, 2004.

MILLONES, Luis. *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el taki onqoy siglo XVI*. Lima: IEP- SPP, 1990.

\_\_\_\_\_. “El taki onqoy y las montañas”. In: *Perspectivas latinoamericanas*. Lima: 2015, pp. 111-117.

MILLONES, Luis. “Nuevos aspectos del Taki Ongoy”. In: *Historia Cultura*. Lima. nº 1. 1965.

\_\_\_\_\_. “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taqui Ongoy”. In: *Revista Peruana de Cultura*. Lima, nº 3, pp. 134-140, 1964.

MILLS, Kenneth. *Idolatry and its enemies: colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1997.

MIRO QUESA Y SOSA, Aurelio. *El Inca Garcilaso*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1948.

MO ROMERO, Esperanza e GARCÍA, Margarita Eva Rodríguez. “Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia”. In: *Espacio, tiempo y forma*. Serie IV, Historia moderna, ISSN 1131-768X, Nº 11, pp. 147-158, 1998.

MÖRNER, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Editora Paidós, 1969.

MUSEO PACHACAMAC. *Exposición virtual: Diosas de Huarochirí y Pachacamac*. Lima, 2020.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. “As crônicas coloniais e a produção de sentidos para o universo incaico e o passado das origens do Tawantinsuyo” In: *DIMENSÕES – Revista de História da Ufes*. América: Governos e Instituições. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, nº 20, 2008.

\_\_\_\_\_. *Por uma história do possível: Representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. “Representações de gênero nas tradições históricas e cosmogônicas do Huarochiri (1598)”, In: *Caderno Espaço Feminino*, v.23, n. 1/2, pp. 169-197, 2010.

ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Ed. Pontes, 5a ed, 2003.

OSSIO A., Juan M. *En busca del orden perdido La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP – Fondo Editorial, 2008.

PEASE, Franklin G.Y. “Los Andes”. In: \_\_\_\_\_ & PONS. Frank Moya (Coord.) *Historia General de America Latina*. Vol. II. Madrid: Ed. Trota, pp. 155-172, 2000.



PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. “Da irrealidade dos atos mágicos ao pacto satânico: magia, bruxaria e demonologia no pensamento eclesiástico”. In: *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*. Salvador, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Mitos ameríndios e o princípio da diferença”. In: *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, pp. 241-257, 2006.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História - Operários, Mulheres, Prisioneiros*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2010.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima: Inst. Paul Porras Barrenechea, 1969.

PORTUGAL, Ana Raquel. “A Inquisição cruza o oceano”. In: *Caminhos da História* (Revista do Departamento de História – Centro de Ciências Humanas. Montes Claros (MG): Ed. Unimontes, 2009.

PLATT, Tristan. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. In: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol 58, No 2, pp. 633-678, 2001.

\_\_\_\_\_. “Mirrors and maize: The concept of yanantin among the Macha of Bolivia”. In: MURRA, John; WACHTEL, Nathan e REVEL, Jacques (Ed.). *Anthropological History of andean polities*. London: Cambridge, 1989. (Ed. Digital, 2009).

POLIA, Mario. “‘Contagio’ y ‘pérdida de la sombra’ en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba. In: *Anthropologica*, v. 7, n. 7, pp. 195-231, 1989.

\_\_\_\_\_. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

\_\_\_\_\_. “Siete cartas ineditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos”. In: *Rev. Anthropologica*, Lima, volº 14, nº 14, pp. 209-259, 1996.

POLONI-SIMIAND, Jacques. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVII*. Ecuador: Abya-Yala, 2006.

\_\_\_\_\_. “Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas”. In: *Nuevos Mundos Nuevos*. Anuário IEHS. Tandil, Argentina, nº15, pp. 87-100, 2000.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2001.

PURKISS, Diane. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London-New York: Routledge, 1996.

RAMOS, Gabriela. “Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy”. In: *Revista Andina*, Año 10. N° 1, julio 1992.

QUIROGA, Alex. “El tío y el supay. ¿Dios, demonio o ángel?”. In: *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, N.º 2, Artículos, pp. 51-54, 1985.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. “El silencio de Guamán Poma de Ayala ante Supay: de duende, espíritu y fantasma a diablo”. In: *Letras*. Lima: v. 85, n. 121, pp. 47-62, 23 jun. 2014.

REGALADO DE HURTADO, Liliana. *El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: los incas de Vilcabamba : y los primeros cuarenta años del dominio español*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997. (Disponível em: [https://books.google.com.pe/books?id=XnnGUYpfXwC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=taki&f=false](https://books.google.com.pe/books?id=XnnGUYpfXwC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=taki&f=false))

ROCHA, Max S. e SANTOS, Maria Francisca Oliveira. “Análise retórica do gênero discursivo sermão oral”. In: *Polifonia*, Cuiabá-MT, v. 25, n.37.1, p. 01-170, jan.-abril, 2018.

RODRÍGUEZ SUMAR, Paloma. *Portavoces de las wak'as: El papal de las autoridades religiosas femeninas en Cajatambo, siglo XVII*. Dissertação de mestrado em História – Programa de Estudios Andinos. Lima: PUCP, 2017.

ROSSIAUD, Jacques. “A prostituição, sexualidade e sociedade nas cidades francesas do século XV”. In: ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. (versión Kindle) Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016.

\_\_\_\_\_. *Historia del Tawantinsuyo*. 2a ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

\_\_\_\_\_. La mujer en la época prehispanica. In: IEP - Instituto de Estudios Peruanos, Lima: Documento de trabajo No. 17 - Serie Ethnohistoria No .1, 1988.

\_\_\_\_\_. *Mujer y poder en los Andes coloniales “Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispanicos y coloniales*. Lima: IEP, 2015.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SALLES-REESE, Verónica. *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. La Paz: Institut français d'études andines, 2008.

SALOMON, Frank. “Ávila, Francisco de (ca. 1573-1647)”. In: *Joanne Pillsbury - Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. II. pp. 857-868, 2016.

SALOMON, Frank. “Huarochirí, Manuscrito quechua de”. In *Joanne Pillsbury - Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. II. pp. 1245-1258, 2016b.

\_\_\_\_\_. e URIOSTE, George (editores e tradutores). *The Huarochirí Manuscript, a Testament os Ancient anda Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas, 1991.

\_\_\_\_\_, FELTHAN, Jane e GROSBOLL, Sue. *La revista de Sisicaya, 1588: Huarochirí veinte años antes de Dioses y Hombres*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2009.

SARAVIA SALAZAR, Javier Iván. *Los Miserables y el protector. Evolución de la protectoria de indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI-XVIII*. 2012. 400f. Dissertação para o título de Licenciado en Historia - UNMSM, Lima, 2012.

SEGATO, Rita Laura. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *E-cadernos CES*, 18, 106-131, 2012.

SCOTT, Joan. *Género e história*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SILVERBLATT, Irene. “Dioses y diablos: idolatría y evangelización”. In: *Journal Allpanchis*. Cusco: vol. XVI, nº 19, pp. 31-47, 1982.

\_\_\_\_\_. *Luna, Sol y Brujas – Gênero y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.

SPALDING, Karen. *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. California: Stanford University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *De indio a camepsino: Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

STERN, Steven, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga, hasta 1640*. Madrid: Alianza Americana, 1986.

TAYLOR, Gerald. “El manuscrito quéchua de Huarochirí, documento literário y fuente histórica”. In: GODENZZI, Juan Carlos e GARATEA, Carlos (coord.). *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen 1. Literaturas orales y primeros textos coloniales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Univesidad Católica del Perú, Casa de la Literatura Peruana y Ministerio de Educación del Perú, pp. 381-403, 2017.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

TREVOR-HOPER, Hugh. *The crisis of the seventeenth century: religion, the reformation and social change*. Indianapolis: Liberty Fund, 1967.

URTON, Gary. “La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas”. In: *Revista Andina*. Lima: Año 7, No. 1, julio 1989.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. “Colonialismo e idolatrias”. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n.21, pp. 101-124, 1992.

\_\_\_\_\_. “Idolatrias e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas”. In: *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 9, pp. 29-43, 1992.

\_\_\_\_\_. “Idolatrias y resistencia indigena en el mundo colonial iberoamericano”. In: *Thule Revista Italiana Di Studi Americanistici*, Roma, v. 2/3, pp. 267-285, 1997.

\_\_\_\_\_. “Sodomia, mulheres e Inquisição”. In: *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. XXXV, pp. 233-249, 1988.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VALCÁRCEL, Carlos D. “Supay”. In: *Revista del Museo Nacional*. Lima, tomo XI, nº 1, 1º semestre, 1942.

VEYNE, Paul. “A homossexualidade em Roma”. In: ARIÈS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

VILLAGRA, Alejandro Herrera. “Funebria Andina: las informaciones de don Felipe Guamán Poma de Ayala Virreinato del Perú, siglos XVI y XVII”. In: *Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer*, v. 1, n. 2, pp. 261–298, 2016.

VILLAVICENCIO, Maritza. *Mujer, poder y alimentación en el antiguo Perú*. Lima: USMP – Fondo Editorial, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In: *O que é memória social?* GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (orgs). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria – Programa de Pós Graduação em Memória Social da UFRJ, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estruturalista*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WACHTEL, Nathan. *Los Vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza, 1971.

WESTERN LA TORRE, Carlos. *Chornancap: palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú – Ministerio de la Cultura, 2016.

WESTERN LA TORRE, Carlos. “El personaje de los Spondylus de Chornancap, cultura Lambayeque: del mar a la sepulture”. In: *Quingnam 2*: pp. 53-83, 2016b.

YÁNEZ DEL POZO, José. *Yanantin: La filosofía dialógica intelectual del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala, 2002.

ZULAWSKI, Ann. “Mujeres indígenas y la economía de mercado en la Bolivia colonial”. In: STOLCKE, Verena. *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*, España: Cuadernos Inacabados 12, pp. 67-91, 1993.

ZUIDEMA, Tom. “The Inca Calendar, the Ceque system, and their representation in Exsul Immeritus”, 2007. (Disponível em: <http://amsacta.unibo.it/2350/7/Cap2.pdf>).

## Processos

*Archivo Arzobispal de Lima, sessão Hechicerías e Idolatrías*

Leg. IIA, Exp. 6, 1660.

Leg. III, Exp. 1, 1650.

Leg. III, Exp. 2, 1665.

Leg. III, Exp. 14, 1660.

Leg. III, Exp.15, 1660.

Leg. III, Exp. 16, 1660.

Leg. III, Exp. 17, 1660.

Leg. III, Exp. 19, 1660.

Leg. IV, Exp. 5, 1662.

Leg. IV, Exp. 13, 1660.

Leg. IV, Exp. 14, 1660.

Leg. IV, Exp. 17, 1660.

Leg. IV, Exp. 18, 1660.

Leg. IV, Exp. 19, 1600.

Leg. IV, Exp. 20, 1660.

Leg. IV, Exp. 21, 1660.

Leg. X, Exp. 6, 1700.

## Fontes

ACOSTA, Joseph. *De procuranda Indorum Salute: Predicación del Evangelio en las Indias*. Madrid, 1952.

\_\_\_\_\_. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 2008.

ARGUEDAS, José Maria (tradutor) & DUVIOLS, Pierre (editor). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]. Lima: IEP e Museo Nacional, 2012.

ARRIAGA, Pablo Jose de. *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Argentina: Biblioteca Virtual Universal. [1621] 2010.

ÁVILA, Francisco de. *Tratado de los Evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última missa de difuntos, santos de España, y anadidos en el nuevo rezado*. 1648.

BETANZOS, Juan de. y el Tahantinsuyo. *Suma y Narración de los Incas*. In. ASTETE, Francisco Hernández e CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)*. Lisboa : Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP y Academia Nacional de Historia, [1553] 2005.

COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Imp. De E. RASCO, 1892.

DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alonso de. *Itinerario para párrocos de indios*. Madrid, libros III e IV. 1996.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los incas*. México: FCE, [1606] 2005.

\_\_\_\_\_. *Historia general del Peru: trata el descubrimiento del y como lo ganaron los españoles, las guerras ciuiles que huuo entre Piçarro y Almagros sobre la parjida de la tierra. Castijo y leuantamiento de tiranos: y otros sucessos particulares que en la Historia de continiente*. Madri: La Oficina Real, 1728.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima : Biblioteca Nacional del Perú, Tomo II e III, 2015.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, RODRIGO, “Mitología andina. Idolatrías en Recuay”. In: *Revista Inca. Revista Trimestral de Estudios Antropológicos*, vol. I, núm. 1, pp. 24-78, Lima: Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos, 1923.

HOLGUÍN, Diego González. *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. [1608] 2007.

LAS CASAS, Bartomolé de. *Historia de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1957.

LEYES DE INDIAS con las posteriores a este código vigente hoy y un epílogo. Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez. Madri: Tomo primero, 1989.

KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

MOLINA, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. In: URBANO, Henrique e DUVIOLS, Pierre. (Ed.) *Cronicas de America* 48. Madrid: Ed. Historia 16, [1575/1576], 1989.

MURÚA, Martín de. *Historia general del Perú*, [1616] (s/d).

PACHACUTI, Juan de Santa Cruz. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. México: FCE, 1995.

RECOPIACIÓN de las leyes de los reinos de las indias. Boix impresor y librero. Madrid: Tomo II, 1841.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. 1572. (Disponível em: <https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3592>).

SIETE PARTIDAS del rey don Alfonso el Sabio. Real Academia de la Historia. Madrid: Tomo 1, 1807.

TAYLOR, Gerald. (ed.). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.

\_\_\_\_\_. (editor e tradutor) & ACOSTA, Antonio. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987.

TOLEDO, Francisco de. *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú - Memorial y Ordenanzas*, 1867.

VILLAGÓMEZ, Pedro de. *Carta pastoral de instrucción y exhortación contra las idolatrías en 1649*, 1649. (Disponível em: <https://archive.org/details/cartapastoraldee00cath>).