

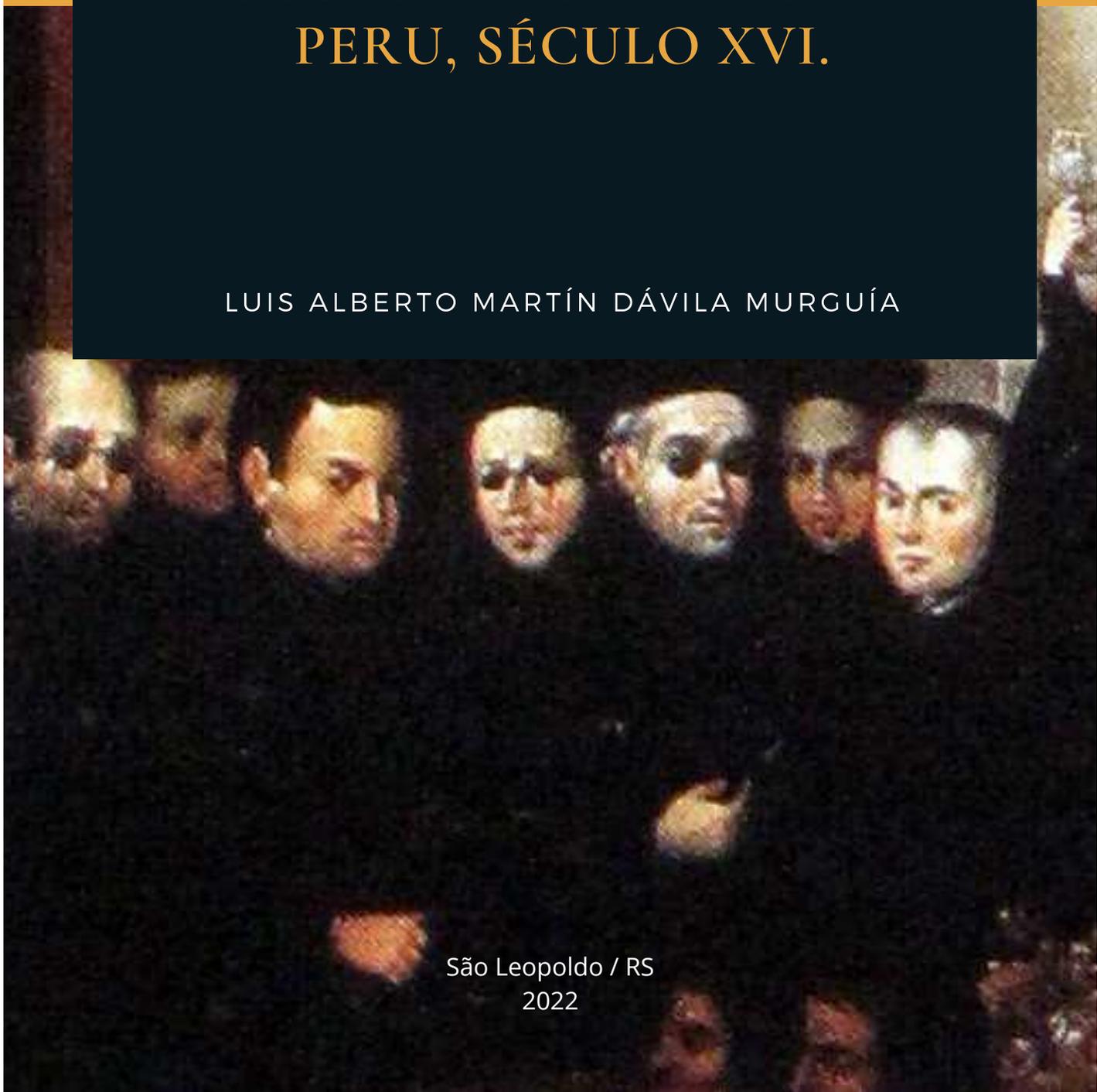
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL DOUTORADO

DE MÚMIAS, HUACAS E ÍDOLOS.

A CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO IDOLÁTRICO NO PERU, SÉCULO XVI.

LUIS ALBERTO MARTÍN DÁVILA MURGUÍA

São Leopoldo / RS
2022



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL DOUTORADO

LUIS ALBERTO MARTÍN DÁVILA MURGUÍA

DE MÚMIAS, HUACAS E ÍDOLOS.

A constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI.

São Leopoldo / RS

2022

LUIS ALBERTO MARTÍN DÁVILA MURGUÍA

DE MÚMIAS, HUACAS E ÍDOLOS:

A constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI.

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em
História, pelo Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins.

São Leopoldo / RS

2022

M976m Murguía, Luis Alberto Martín Dávila.
De múmias, huacas e ídolos : a constituição do discurso idolátrico no Peru, século XVI / Luis Alberto Martín Dávila Murguía. – 2022.
355 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.
“Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins.”

1. Peru. 2. Século XVI. 3. Acosta, José de, 1540-1600.
4. Evangelização. 5. Idolatria. 6. Jesuítas. I. Título.

CDU 985

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

LUIS ALBERTO MARTIN DAVILA MURGUIA

DE MÚMIAS, HUACAS E ÍDOLOS.

**A CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO IDOLATRICO NO PERU, SECULO
XVI.**

Tese apresentada como requisito para obtenção do
título de Doutor em História, pelo Programa de
Pós-Graduação em História da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em 22 de abril de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Dra. Maria Cristina Bohn Martins – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Dra. Deise Cristina Schell – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Dr. Fernando Torres Londoño – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Dr. Carlos Daniel Paz – Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).

AGRADECIMENTOS

À professora e orientadora, Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins, que, pacientemente, acompanhou a elaboração desta tese. Agradeço, primeiro, a sua demonstração de profissionalismo, confiança e respeito. Segundo, pelos comentários realizados e orientações que serviram para adensar mais a pesquisa. Por último – e não menos importante –, pela receptividade a minha pessoa e a este projeto de pesquisa.

Ao professor Dr. Marco Curatola, professor do Programa de Estudios Andinos da PUC – Peru, que me recebeu para um estágio de estudos e pesquisa. A participação no *Seminário de Ethnohistória Colonial* me permitiu atualizar e aprofundar as leituras em torno do processo de evangelização dentro do contexto andino.

Aos membros da Banca Examinadora de Qualificação e de Defesa deste trabalho: Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck, Profa. Dra. Deise Cristina Schell, Prof. Dr. Fernando Torres Londoño e Prof. Dr. Carlos Daniel Paz. Agradeço a leitura e análise paciente, assim como pelas sugestões que ofereceram na Qualificação.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS. Em especial às professoras Maria Cristina Bohn Martins e Eliane Cristina Deckmann Fleck, que me permitiram questionar aquilo que eu pensava que sabia.

À minha companheira e esposa Luciane, principal impulsora de que tomasse a decisão de continuar com meus estudos e apoio definitivo em todos os momentos em que tive de ausentar-me.

À minha mãe, Maria Elena, por seu amor e paciência de toda a vida.

Ao meu tio, Eduardo Murguia, de quem sinto muita falta.

Às minhas irmãs: Rosario e Elena, por cuidarem da minha mãe.

Aos meus filhos: Gonzalo, Rodrigo e Estela, continuidade de minha vida.

Por último, gostaria de agradecer também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa que fez possível a realização do Curso de Doutorado, possibilitando-me a dedicação em tempo integral na UNISINOS, assim como de uma outra bolsa de Doutorado Sanduíche no exterior para poder aprofundar a pesquisa.

RESUMO

Este trabalho de investigação procura estabelecer o processo de constituição do discurso idolátrico durante o período colonial inicial, entre os anos de 1532 e 1590, no território do vice-reino do Peru. A pesquisa procura esclarecer os diversos momentos pelos quais se foi conformando uma maneira de ver, representar e explicar o conjunto de crenças religiosas indígenas de acordo com uma visão de mundo ocidental e cristã. Fazendo uso de fontes históricas, tais como crônicas, relações, doutrinas, confessionários, sermões e dicionários, se procurou analisar como eram descritas as idolatrias indígenas e as relações que se estabeleciam com o dogma e as crenças cristãs. Dessa maneira, o discurso idolátrico começa a constituir-se sobre os elementos que respondiam a uma herança aristotélica e escolástica, dentro de um contexto colonial hispânico e em torno da descrição e representação de elementos culturais indígenas – como as *huacas*, os ídolos e as múmias ou *mallquis* – que passariam a ser caracterizados como idolátricos. Constitui, também, um elemento central do processo de evangelização nos Andes, a realização do Terceiro Concílio de Lima – em 1582-1583 – e a obra do jesuíta José de Acosta. É com a análise dos documentos produzidos com ocasião do Concílio e a obra de Acosta que se pode afirmar que o processo de constituição do discurso idolátrico se completa, na medida que produz uma representação instrumentalizada dessas crenças religiosas para servir à evangelização dos indígenas.

Palavras-chave: Peru; século XVI; José de Acosta; evangelização; idolatria; jesuítas.

ABSTRACT

This research work seeks to establish the process of constitution of the idolatrous discourse during the early colonial period, between 1532 and 1590, in the territory of the Viceroyalty of Peru. The research seeks to clarify the different moments through which a way of seeing, representing, and explaining the set of indigenous religious beliefs was configured according to a Western and Christian worldview. Using of historical sources, such as chronicles, reports, doctrines, confessionals, sermons and dictionaries, we sought to analyze how indigenous idolatries were described and the relationships established with Christian dogmas and beliefs. Thus, the idolatrous discourse begins to be constituted on elements that responded to an Aristotelian and Scholastic heritage, within a Hispanic colonial context and near the description and representation of indigenous cultural elements – such as *huacas*, idols and mummies or *mallquis* – that would be characterized as idolatrous. Likewise, the celebration of the Third Council of Lima – in 1582-1583 – and the work of the Jesuit José de Acosta, constitute a central element of the evangelization process in the Andes. It is with the analysis of the documents produced on the Council and the work of Acosta that it can be said that the process of constituting the idolatrous discourse is completed, producing an instrumentalized representation of these religious beliefs to serve the evangelization of indigenous people.

Keywords: Peru; century XVI; Jose de Acosta; evangelization; idolatry; jesuits.

RESUMEN

Este trabajo de investigación busca establecer el proceso de constitución del discurso idolátrico durante el período colonial temprano, entre 1532 y 1590, en el territorio del virreinato del Perú. La investigación busca esclarecer los diferentes momentos a través del cual se configuró una forma de ver, representar y explicar el conjunto de creencias religiosas indígenas según una cosmovisión occidental y cristiana. Haciendo uso de fuentes históricas, como crónicas, relaciones, doctrinas, confesionarios, sermones y diccionarios, se buscó analizar cómo se describían las idolatrías indígenas y las relaciones que se establecían con los dogmas y creencias cristianas. De esta forma, el discurso idolátrico comienza a constituirse sobre elementos que respondían a una herencia aristotélica y escolástica, dentro de un contexto colonial hispano y en torno a la descripción y representación de elementos culturales indígenas – como *huacas*, ídolos y momias o *mallquis* – que serían caracterizados como idolátricos. Asimismo, la celebración del Tercer Concilio de Lima – en 1582-1583 – y la obra del jesuita José de Acosta, constituyen un elemento central del proceso de evangelización en los Andes. Es con el análisis de los documentos producidos con motivo del Concilio y la obra de Acosta que se puede decir que el proceso de constitución del discurso idolátrico se completa, pues se produce una representación instrumentalizada de estas creencias religiosas para que sirvan a la evangelización de los indígenas.

Palabras clave: Perú; siglo XVI; José de Acosta; evangelización; idolatría; jesuitas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Bartolomé de las Casas.	60
Figura 2 – Francisco Pizarro.	75
Figura 3 – <i>Verdadera Relación de la conquista del Perú</i> , de Francisco de Xerez (1534).	79
Figura 4 – Porta da câmara que albergava o ídolo de Pachacamac feita de algodão e com valvas de <i>spondylus</i> ou <i>mullu</i> .	85
Figura 5 – Ídolo de Pachacamac, parte superior.	90
Figura 6 – Frei Jerónimo de Loayza.	105
Figura 7 – Frei Domingo de Santo Tomás.	135
Figura 8 – <i>Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peru</i> , de Domingo de Santo Tomás (1560).	138
Figura 9 – <i>Plática para todos los indios</i> , de Domingo de Santo Tomás (1560).	145
Figura 10 – <i>Crónica del Perú</i> , de Pedro de Cieza de León (1553).	156
Figura 11 – Método de enterro de reis e nobreza peruanos da narração de Girolamo Benzoni sobre a conquista do Peru.	178
Figura 12 – Enterro do inca.	183
Figura 13 – Ilustração de um monolito vertical identificado como uma <i>apachita</i> .	191
Figura 14 – Adoração a uma <i>huaca</i> ou pedra.	192
Figura 15 – Placa de pedra representando o ídolo Xulcamango	218
Figura 16 – Cortam-lhe a cabeça a Atahualpa Inca.	225
Figura 17 – <i>De procuranda indorum salute</i> (1589) de José de Acosta.	268
Figura 18 – “De como os sacerdotes índios fazem penitência pelos pecados do povo”.	290
Figura 19 – <i>Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios</i> (1584).	309
Figura 20 – <i>Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones</i> (1585).	316

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Peru.	15
Mapa 2 – Império Inca	72
Mapa 3 – Línguas indígenas na área andina no século XVI	77
Mapa 4 – Viagens de Francisco Pizarro.	83
Mapa 5 – Huamachuco	203
Mapa 6 – Área de difusão do <i>culle</i> no período colonial inicial.	205
Mapa 7 – Viagens de José de Acosta no vice-reino de Peru.	263

LISTA DE SIGLAS

DPIS	José de Acosta, <i>De procuranda indorum salute</i> .
HNMI	José de Acosta, <i>Historia natural y moral de las Indias</i> .
Eti	Aristóteles, <i>Ética</i> .
Pol	Aristóteles, <i>Política</i> .
HIP	Rubén Vargas Ugarte, <i>Historia de la Iglesia en el Perú</i> .
MP	Monumenta Peruana.
ST	Tomás de Aquino, <i>Suma Teológica</i> .
CL	Rubén Vargas Ugarte, <i>Concilios limenses</i> .
PUC	Pontificia Universidad Católica.
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 Tema.....	13
1.2 Objetivo.....	15
1.3 Historiografia sobre a história da Igreja e da idolatria nos Andes.....	21
1.4 Historiografia brasileira relacionada ao “discurso da idolatria”.....	25
1.5 Fontes documentais e a constituição do discurso da idolatria.....	33
1.6 Organização dos capítulos.....	37
2 A CONSTITUIÇÃO DE UM DISCURSO IDOLÁTRICO.....	41
2.1 Os múltiplos discursos de dominação.....	41
2.2 Discursos e classificações.....	48
2.3 A idolatria.....	51
2.4 Bartolomé de las Casas.....	59
2.5 Conclusões.....	68
3 OS PRIMEIROS CRONISTAS.....	71
3.1 Carácter das crônicas do período inicial colonial.....	71
3.2 A <i>Verdadera relación</i> de Francisco de Xerez.....	73
3.3 Pachacamac e seus cronistas.....	83
3.4 As informações de Pedro Sancho.....	91
3.5 Conclusões.....	99
4 UMA EXTIRPAÇÃO SELVAGEM.....	101
4.1 <i>Prius evellant, deinde plantent</i>	101
4.2 Institucionalização da Igreja no Peru: a <i>Instrucción</i> de Loayza e o Primeiro Concílio de Lima.....	104
4.3 Os temas da <i>Instrucción</i>	110
4.4 O erro doutrinal.....	113
4.5 O espaço e o corpo como campo de disputa.....	116
4.6 Imagens, ídolos e <i>huacas</i>	121
4.7 A normatização da vida do índio cristão.....	124
4.8 Conclusões.....	127
5 OS DOMINICANOS E A PRIMEIRA EVANGELIZAÇÃO.....	129
5.1 As <i>novidades</i> de Bartolomé de las Casas.....	129

5.2 Domingo de Santo Tomás e o pensamento crítico domínico	134
5.3 A <i>Plática</i>	144
5.4 Conclusões.....	150
6 OS HISTORIADORES DOS INCAS	152
6.1 Os cronistas	154
6.2 Uma etnografia colonial: “vida e costumes”	160
6.3 Um <i>Viracocha</i> cristão.....	166
6.4 As <i>ánimas</i> e os defuntos	176
6.5 Os ritos funerários e a <i>purucaya</i> do inca.....	183
6.6 Os índios adoravam as pedras	188
6.7 Conclusões.....	199
7 OS AGOSTINIANOS E AS <i>HUACAS</i> DE HUAMACHUCO	202
7.1 A <i>Relación</i> de Huamachuco	202
7.2 O mito de criação.....	206
7.3 Deuses, santuários e sacerdotes	211
7.4 As <i>huacas</i> étnicas de Huamachuco	214
7.5 As <i>huacas</i> e o domínio inca.....	217
7.6 A destruição do oráculo de Catequil.....	220
7.7 Conclusões.....	227
8 A DÉCADA DE 1560: TRANSFORMAÇÕES INSTITUCIONAIS	230
8.1 O panorama das reformas	230
8.2 Trento e sua importância na Igreja peruana.....	234
8.3 O Segundo Concílio de Lima	239
8.4 As reformas do vice-rei Francisco Toledo	243
8.5 Os jesuítas no Peru	247
8.6 Conclusões.....	255
9 OS JESUITAS E JOSÉ DE ACOSTA	257
9.1 José de Acosta	257
9.2 As duas Congregações provinciais da Companhia no Peru	261
9.3 A idolatria descrita no <i>De procuranda</i>	267
9.4 A idolatria e a extirpação.....	273
9.5 Os especialistas de Acosta.....	277
9.5.1 Polo Ondegardo	279
9.5.2 Juan de Tovar	284

9.6 A procura pelo Ser supremo e o significado da hierarquia.....	289
9.7 De montanhas e árvores: as <i>huacas</i>	294
9.8 Defuntos e ídolos	298
9.9 O Terceiro Concílio	305
9.10 Os documentos do Terceiro Concílio	308
9.11 O <i>Sermonario</i> de Acosta.....	312
9.12 Os pressupostos de um “Mundo Novo” para os indígenas.....	314
9.13 Conclusões.....	320
CONSIDERAÇÕES FINAIS	323
CRONOLOGIA.....	332
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	335
Fontes documentais impressas	335
Fontes bibliográficas	339

1 INTRODUÇÃO

1.1 Tema

Depois de ter passado cinco intensos anos no território do vice-reino do Peru, dedicado a organizar os ainda pequenos grupos de religiosos da Companhia de Jesus, o jesuíta José de Acosta enviaria em 1577 seu tratado *De procuranda indorum salute*, para ser examinado pelos membros superiores da Ordem em Madrid e Roma e obter a permissão para sua publicação. A experiência tinha ensinado a Acosta que a palavra “índio” era um termo completamente enganoso. Anos antes, tinha viajado desde a Espanha e passado pela praticamente desabitada ilha de *La Española* – desabitada de índios –, havia atravessado do Mar dos Caribes para o Mar do Sul através do Panamá e, finalmente, embarcado para seu destino final: Peru. O contato e convívio com os indígenas tinha sido pequeno.

Ele tinha chegado ao Peru em 1572, num período de intenso movimento político e de importantes reformas. Acompanhando o vice-rei Francisco de Toledo, passaria a conhecer seu vasto território e começaria a ter uma visão mais complexa do mesmo, seu governo, seus habitantes e seus problemas. Comprometido com o ideal da Companhia de ir a qualquer lugar do mundo para levar adiante o Evangelho, dividia seu tempo na instalação de colégios e residências, lecionando para os irmãos, e discutindo com as autoridades a melhor maneira em que a Companhia pudesse contribuir na evangelização dos indígenas.

Com o tempo, percebeu que as nações indígenas eram inumeráveis e que cada uma tinha sua *república*, seus costumes e língua, assim como suas crenças (DPIS, I, p. 59). No sul do território do vice-reino do Peru, Acosta começou a realizar comparações entre os próprios grupos indígenas. Nas viagens realizadas a diversas partes do território peruano, desfilavam ante dele, além de grupos de indígenas que existiam nas terras conquistadas pelos espanhóis, informações sobre os indígenas descobertos pelos portugueses, assim como de indianos, chineses e japoneses. As redes que começavam a se estabelecer no mundo por meio das navegações, tinham um elemento de destaque nas informações que circulavam por meio de cartas enviadas por jesuítas que se encontravam em missão em diversas partes do mundo já

conhecido. As informações recebidas e sua própria experiência, o levaria a classificar todas essas nações dentro do *generis humani* (DPIS, I, p. 60).¹

O desejo de Acosta era apropriar-se dos indígenas como objeto de conhecimento. Da mesma maneira, realizava também nesse período uma análise – e por isso também uma apropriação – da natureza do Novo Mundo. Desta maneira o que procurava era introduzi-los na categoria de gênero humano e, para tanto, era necessário um discurso que os apropriasse como seres racionais e produto de uma mesma e única criação divina. Contra toda opinião que afirmasse que os índios eram bárbaros e idólatras irreconciliáveis e contra todo desânimo dos religiosos que conviviam com eles, Acosta percebia que era necessário oferecer-lhes as ferramentas necessárias para que continuassem acreditando na salvação dos indígenas. Sua obra deu forma final a um discurso que procurava destrinchar esse sinuoso caminho que tinham que seguir os religiosos e, para isso, era preciso encontrar os termos, o vocabulário, a “cor” necessária para que pudesse ser escutado. Para isso, ele identificou como sendo a idolatria o problema fundamental na evangelização dos indígenas.

Habría que pensar que se trata de una enfermedad idólatrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no las podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico (DPIS, II, p. 255).

Os mecanismos do discurso idólatrico que se utilizaram para apropriar-se do indígena constituíram todo um processo que se iniciou com a chegada dos espanhóis, foi se constituindo progressivamente e que, com Acosta, chegariam a sua forma mais elaborada. As palavras e argumentos deste jesuíta podem resultar estranhos, mas justo nessa percepção radica a importância dos mecanismos que se constituíram para conferir uma inteligibilidade cristã dos costumes e crenças dos indígenas peruanos.

¹ O interesse de definir as diversas nações indígenas dentro de um único conjunto, dentro da unidade do gênero humano, se mostrará num esforço intelectual que associaria a Bartolomé de las Casas junto com José de Acosta, mas também a outros religiosos como Manoel de Nóbrega, na tentativa de encontrar dentro de uma ordem do mundo, o lugar que correspondia aos indígenas.

Mapa 1 – Peru.

Fonte: https://d-maps.com/carte.php?num_car=15158&lang=pt

1.2 Objetivo

Este trabalho de investigação procura estabelecer o processo de constituição do discurso idolátrico durante o período colonial inicial, entre os anos de 1532 e 1590, no território do vice-reino do Peru. O discurso da idolatria é uma maneira peculiar de identificar, denominar, caracterizar e classificar o conjunto de crenças religiosas indígenas. Esse discurso tinha como alicerces uma visão de mundo cristã. Ele não se encontrava presente apenas no espaço andino, mas em todo lugar onde os espanhóis, principalmente os religiosos, se viram frente à tarefa de evangelização dos indígenas. Portanto, o discurso da idolatria comparte uma herança comum cristã que pode ser pensada, no século XVI, a partir das reflexões dogmáticas de, por exemplo, Agostinho de Hipona ou da escolástica de Tomás de Aquino. Seu posterior

desenvolvimento frente às peculiaridades do Novo Mundo deu-se à medida que os espanhóis e religiosos avançaram na conquista e domínio do território e da população nativa.

Essas peculiaridades – como as crenças dos indígenas das ilhas do Caribe em *cemíes* ou o exuberante e sangrento *panteão* mexicano eivado de deuses e deusas – lançavam uma importante interrogação a todos os que quisessem compreender a nova realidade que estava desvelando: como entender a partir do cristianismo as crenças religiosas dos aborígenes dessas terras? A resposta a tal persistente pergunta não é o tema central desta investigação, independentemente de ser ou não possível ter uma resposta. O que se procura nela, é aproximar-nos da história de como se constituiu o mecanismo que permitiria entender essas crenças religiosas indígenas. O discurso da idolatria se constitui num mecanismo que paulatinamente vai se apropriando de diversas observações sobre os registros indígenas. Termos indígenas como *huaca*, *supay* ou *pacarina*, são apropriados por ele, não com a finalidade de procurar entender sua própria lógica ou sentido, mas principalmente com a finalidade de “traduzir” esse vasto universo a um campo restrito de equivalências e observações, que permitissem aos espanhóis identificar, nomear, caracterizar e classificar.

O discurso da idolatria precisa ser entendido a partir de algumas premissas importantes. A primeira delas parte de uma observação de Michel Foucault sobre o discurso:

Renunciaremos, pois, a ver no discurso um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos (FOUCAULT, 2008, p. 61).

Sem querer ter a intenção de realizar uma análise histórica sobre o discurso da idolatria em *clave* foucaultiana, considero relevante a análise sobre o discurso na medida em que, através da sua “arqueologia”, se procura singularizar campos de análise evitando o estudo do geral. Ao mesmo tempo, o discurso passa a ser entendido não de forma individualizada, em que a análise do sujeito elenca questões da sua própria psicologia e sua experiência, mas uma análise em que o próprio sujeito é desconstruído em relação a um conjunto de dinâmicas sociais que interagem em seu entorno e o atravessam. Se é importante analisar o contexto em que cronistas como Juan de Betanzos ou José de Acosta fizeram

observações sobre as crenças religiosas indígenas, essas realidades observáveis se encontravam já dentro de uma dinâmica que respondia mais a uma lógica de um campo específico, como poderiam ser as necessidades institucionais por conhecer o passado e as observações sobre as crenças religiosas indígenas. Um exemplo pode ser encontrado ao problematizar a classificação que Acosta realiza sobre as idolatrias dos indígenas que responde a uma herança judaica e cristã presente no dogma e nas preocupações dos religiosos do século XVI. Não entanto, ela também responde a uma necessidade de interpretar toda a realidade religiosa que se apresentava como alteridade e que, no final do período colonial inicial, era possível já tentar compreender e classificar em termos de uma idolatria, principalmente a partir do uso do termo ou categoria de *huaca*.

Também considero importante assinalar que constitui uma premissa desta investigação a consideração de que esse discurso da idolatria se concebe num processo histórico. Pode ser simples associar essa premissa com o próprio sentido etimológico do termo *discurso* – oriundo da palavra *currere*, “correr” onde as palavras “curso” e “discurso” já indicam uma situação dinâmica –, mas é importante estabelecer algumas conexões que permitirão, na investigação, estabelecer fortes laços com a história. Como processo, o discurso não deve ser associado só à enunciação ou exteriorização, por parte de um indivíduo, de uma consciência ou pensamento. O discurso proporciona uma inteligibilidade que se apresenta no próprio *curso*, no próprio *transcorrer* da vida (VAZQUEZ, 2001, p. 150-154). Esse paralelo é importante para entender que o discurso da idolatria se estabelece conforme ele adensa o conteúdo de termos utilizados e aumenta a variedade de termos que podem ser usados, enriquecendo, assim, suas reflexões e comparações com essa realidade indígena. A análise desse discurso se constitui num instrumento que permite entender como os espanhóis e europeus assimilaram esses novos territórios e populações. Tal assimilação constituiu um longo processo de dominação e interação em diversas esferas e nuances próprias das realidades complexas e variadas com as quais tinham que interagir. Mas tem de destacar-se, também, que nem tudo constituiu um processo de entendimento e assimilação, existindo em paralelo um robusto processo de ocultamento e exotização – poderia ser mais apropriado falar de uma demonização – das crenças religiosas.

No contexto que se abre a partir de 1492, com a chegada dos espanhóis no Novo Mundo e a conquista e submissão da população, se inicia um processo que não se configura somente em termos materiais. Me refiro a um processo de tentativas de compreensão e entendimento daquela realidade que os espanhóis estavam percebendo passo a passo. Essas

tentativas de explicar a realidade foram constituindo diversos tipos de discursos. Como produto de um esforço ou “invenção intelectual”, se foi gestando uma “linguagem” do cristianismo e da civilização com o intuito de tentar explicar essa nova realidade (RUBIES, 1993, p. 157-158).

A diversidade de linguagens, às quais nesta investigação se denomina de “discurso”, constitui outra das premissas importantes. Não poderia existir um único “discurso”, já que a própria realidade é complexa, multifacetada, dinâmica e plástica. Nessa medida, os “discursos” correspondem a essa “realidade”. Um cronista como Polo Ondegardo, apresenta diversos desenvolvimentos que correspondem ao tipo de preocupação que ele tinha, assim como ao contexto em que ele se encontrava. Se ele se ocupa de descrever as crenças e costumes religiosos indígenas, proporcionando informações importantes que passariam a integrar a esfera do discurso da idolatria, também ele proporciona importantes informações sobre a forma como se organizava o governo dos incas em questões relativas à divisão da terra e da força de trabalho, matéria que poderia constituir parte de um discurso político, de governo ou, em termos da época, um discurso da *república*. Mas também, é possível encontrar entrecruzamentos entre esses discursos, sendo que um deles poder-se-ia apresentar como hegemônico em relação ao outro. É o caso quando se pensa na relação que existe entre a identificação dos indígenas como sendo identificados como “escravos por natureza” de acordo com a reflexão de Aristóteles. Essa reflexão pode ser identificada como parte de um discurso da civilização ou da política, em que o que se procura é construir argumentos sobre a vida política dos indígenas, a forma como se organizavam, e sua “polícia”, assim como sobre a conveniência ou não de fazer-lhes a “guerra justa” com a finalidade de escravizá-los. Mas esse mesmo discurso se encontra presente em reflexões de Bartolomé de las Casas e José de Acosta, quando eles o utilizam para estabelecê-lo como critério para atribuir uma humanidade plena para os indígenas – entendidos como bárbaros – e para a aceitação do cristianismo como verdadeira e única fé.

Considero importante, nesta investigação, assumir que ao identificar as religiões indígenas como idolatrias, se está partindo desde uma determinada percepção e posição em relação tanto ao cristianismo, quanto às crenças indígenas. Falar de crenças religiosas indígenas como sendo idolatrias, constitui já um juízo de valor e uma posição frente a essas crenças. Se por conveniência pode-se utilizar “idolatria” para referir-se a essas crenças indígenas, é importante destacar que não significa estabelecer uma categorização ou querer impor uma hierarquia entre o cristianismo e a “idolatria” indígena. Portanto, a última premissa

seria que nesta investigação se considera o cristianismo e as crenças religiosas indígenas como fenômenos sociais e culturais da mesma natureza, e que a relação entre elas se resume a uma relação de poder e hegemonia.

Retomando a reflexão inicial destas páginas do discurso da idolatria como um mecanismo que permitiria entender como se constituiu a compreensão cristã das crenças religiosas indígenas, compreende-se que ele possui em seu desenvolvimento no espaço andino, alguns tópicos que o caracterizam em relação a temáticas aparecidas em outros espaços indígenas. Desde cedo os observadores espanhóis se atentaram para algumas práticas no espaço andino que entenderam como sendo centrais, e que procuraram identificar, sabedores da importância que tinham para o processo de evangelização que se estava iniciando. A centralidade por identificar os locais de culto e seus ídolos, por exemplo, fez com que os espanhóis percebessem a importância que tinha o termo *huaca* na religiosidade andina.

Se os conquistadores espanhóis tinham chegado a “farejar” os tesouros que se escondiam detrás dos santuários e ídolos – os dois primeiros significados que eram atribuídos pelos espanhóis ao termo *huaca* – também aconteceria o mesmo quando se depararam com os defuntos, com os corpos preservados dos reis incas e da nobreza, com os palácios e túmulos onde se encontravam esses corpos e que eram acompanhados por enormes riquezas. A percepção sobre a importância dos corpos dos mortos ou *mallquis*, ganharia paulatinamente espaço, trazendo importantes reflexões sobre a existência de crenças numa “vida depois da morte” e do destino do corpo e alma. A esses dois tópicos – presentes sempre em toda crônica e documento da Igreja –, teria que se adicionar também, as reflexões sobre a importância das pedras e outros objetos naturais dentro do culto indígena. A variedade de objetos, de diversos tamanhos, formas e materiais, que os indígenas reverenciavam tanto em espaços públicos quanto domésticos, seria objeto de uma atenção redobrada dos religiosos, e um indicador claro, para eles, da irracionalidade e do pleno domínio que, sobre os nativos, exercia o demônio.

Os tópicos utilizados pelos cronistas e religiosos para descrever as crenças religiosas foram adensando-se conforme os europeus aumentavam seu conhecimento dessa nova realidade e cultura. Eles passariam a ocupar um lugar de destaque dentro do discurso, à medida que serviam de elementos de identificação das crenças indígenas, estabelecendo relações de equivalência com elementos dogmáticos do cristianismo. A explicação

*evemerista*² usada para explicar as origens da idolatria, é resgatada por Acosta para conferir uma racionalidade cristã às crenças dos índios peruanos em relação ao culto e ao cuidado que tinham com os corpos dos falecidos. Também a associação das *huacas* com os ídolos fez com que se resgatasse a figura do *oráculo* para explicitar a comunicação do demônio através do ídolo com os fiéis (CURATOLA, 2016). Assim, esses tópicos tinham um papel fundamental que permitia uma leitura da nova realidade associando-a com elementos conhecidos e que tinham sido resgatados de um acervo cristão que vinha sendo utilizado desde as origens do cristianismo. Portanto, esses tópicos constituíam um dado importante, uma encruzilhada entre uma alteridade indígena que precisava ser domesticada a partir de uma visão de mundo, que recorria a uma herança com a finalidade de encontrar subsídios que lhe permitissem conferir uma racionalidade cristã.

Mas se o discurso da idolatria respondia a um campo cultural e histórico e as exigências institucionais, ao interagir com um novo espaço, com os indígenas dos Andes, abria espaço para uma comunicação maior. A discussão tão frequente dentro do processo de constituição de um *vocabulário* apropriado para a transmissão da doutrina cristã para os índios escondia problemas fundamentais para a transmissão e comunicação do dogma cristão. A procura de um deus criador, as explicações sobre os demônios e ídolos ou suas *huacas*, ou os temas relacionados aos costumes e formas de vida dos índios, escondia um impacto importante dentro do próprio discurso da idolatria que se desenrolava na produção de textos e que se poderia definir como uma interseção de dois mundos radicalmente diferentes, como um hibridismo cultural. Nesse sentido, pensar o discurso idolátrico como um produto unilateral e constituído só em função de um *emissor* levaria a um erro crasso. Por isso, nesta investigação, se parte da ideia de que o discurso idolátrico se encontra também aberto à incorporação de novos elementos oriundos do mundo indígena em resposta às exigências da própria evangelização.³

² Para Eduardo Valenzuela, o evemerismo se resume a uma retórica que tem como “principio polémico la negación del carácter divino de los dioses gentiles en virtud de su condición humana” (VALENZUELA, 2019, p. 267).

³ Dentro da tradição historiográfica hispânica depositada nas crônicas escritas sobre o Peru, em grande parte foram constituídas a partir do ponto de observação do autor ou cronista que, como os antigos historiadores da Grécia e Roma, constituíam sua obra a partir da importância conferida à própria observação e a relatos orais de testigos presenciais. Posteriormente, com o passar do tempo, os cronistas fizeram também uso da diversa documentação produzida pelos próprios espanhóis. Mas, em conjunto e em grande parte, as crônicas representaram principalmente uma história sobre esse Novo Mundo construída de forma unilateral, apoiada sobre a própria tradição historiográfica. Já os documentos eclesiásticos, produzidos com a finalidade de levar adiante a doutrinação dos indígenas, desde um ponto de vista antropológico, se abriram para acolher elementos

1.3 Historiografia sobre a história da Igreja e da idolatria nos Andes

Diversos autores têm abordado o tema da idolatria como um elemento fundamental do processo de conquista *espiritual* dos Andes ou da evangelização dos indígenas. Dois autores são importantes nesse processo de formação de uma história da Igreja no Peru. O jesuíta Rubén Vargas Ugarte escreveu duas importantes coleções: a *Historia de la Iglesia en el Perú* (1953-1962) e *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* (1963-1965). A primeira percorre todo o processo de institucionalização da Igreja desde a chegada dos espanhóis, descrevendo de forma detalhada, todo o processo de expansão da jurisdição episcopal e das ordens religiosas, assim como das relações entre o poder laico, o clero, as missões e a evangelização. Também se deteve no papel desenvolvido pelo Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição, nas visitas de idolatria, nos exemplos de santidade e em importantes autoridades eclesiásticas (HIP, 1953; 1959). Já em sua segunda coleção – em especial no primeiro volume (1963) –, aborda o papel da Companhia de Jesus desde a chegada no território peruano, o papel das congregações realizadas em Lima e Cuzco sobre a direção de José de Acosta, a realização do Terceiro Concílio de Lima e o papel dos jesuítas, assim como o problema da aceitação das doutrinas de índios e do estabelecimento de uma política de evangelização através das missões.

Ainda que não tenha escrito uma *historia general*, a obra de Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)* de 1953, constitui um importante marco dentro dessa corrente da história eclesiástica sobre o Peru. Armas Medina destaca o papel da expansão do cristianismo a partir do trabalho das ordens religiosas e do clero secular no trabalho de evangelização. Segundo ele, conforme se instalavam no território, os religiosos se preocupavam em melhorar a qualidade e educação de seus membros, assim como trabalhar pela constituição de uma hierarquia eclesiástica com normas e disposições. Os concílios e sínodos realizados eram a resposta institucional de parte da Igreja aos desafios que apresentava à evangelização. Essa organização e institucionalização foram produto, também, do esforço da Igreja por levar aos indígenas os sacramentos, entendendo, assim, que a finalidade dessa institucionalização era levar a salvação aos indígenas. Os dois autores e suas obras são expressão de uma compreensão da história da Igreja dentro de critérios cristãos, e em que o principal procedimento é a exposição de eventos: estabelecimento de dioceses,

do universo indígena com a finalidade de responder eficientemente aos desafios culturais que significava a evangelização (AGNOLIN, 2007).

chegada das ordens, fundações de conventos e colégios, disposições de concílios, número de batismos e matrimônios, entre outros.

Em contraste a estes autores e estabelecendo uma fértil corrente de estudos, o francês Pierre Duviols associou o estudo das religiões andinas ao das mentalidades dentro dos moldes da Escola dos Anais. Em *La destrucción de las religiones andinas* ([1971], 1977), o autor realizou, na época, o estudo mais completo sobre o processo de visitas de extirpação de idolatrias no Peru, estabelecendo o contexto histórico em que elas se desenvolveram. Assim, desta forma as visitas arrancaram a partir da primeira década do século XVII, conforme Duviols analisa a profundidade o processo de evangelização dos indígenas feito no período colonial inicial – tema desta investigação – e constitui um elemento importante para a análise da conformação do discurso da idolatria. Na obra, Duviols esclarece como os termos que começavam a ser utilizados pelos religiosos se originavam primeiro na herança cristã com a qual chegaram os espanhóis nas Índias. Depois, conforme estabeleciam uma convivência mais frequente com os indígenas, os religiosos começaram a refletir sobre a necessidade de entender melhor os seus costumes e crenças, procurando adaptar esse acervo com a finalidade de instrumentalizá-lo apropriadamente para a realidade andina. Nesse sentido, em relação ao aspecto de extirpação e destruição destacado por Duviols, a identificação das *huacas* e dos *mallquis* como objetos idolátricos e, portanto, objetos de destruição, permite perceber como se realizou o processo de identificação dos objetos de culto religioso, os quais, dentro de uma lógica inquisitorial, se procurou destruir.

As reflexões de Duviols sobre as crenças indígenas se enriqueceram, posteriormente, a partir de estudos realizados sobre a documentação sobre as visitas de extirpação de idolatrias realizadas no século XVII, que levantam assuntos importantes para serem pensados em torno do processo colonial inicial. Dentro dessas análises, destacamos, como elementos importantes, as reflexões em torno do conceito cristão de *anima* e o equivalente quíchua *camaquen*, assim como sobre a importância da transformação dos ancestrais em pedras chamadas de *huancas*. O interesse de Duviols permite vislumbrar como os religiosos se esforçaram por tentar compreender esses termos indígenas, com a finalidade de instrumentalizá-los para destituí-los de qualquer tipo de conteúdo *idolátrico*, a fim de utilizá-los, na medida do possível, no processo de evangelização (DUVIOLS, 2016a).

A obra de Duviols teve importantes colaboradores e continuadores. E se muitos tomaram como período de análise o século XVII, também é importante destacar que seus

estudos, de corte etno-históricos, permitiram, ao mesmo tempo, um olhar mais aprofundado para o que aconteceu no século XVI. Os trabalhos do linguista australiano Gerald Taylor em torno dos escritos de frei Domingo de Santo Tomas (2000; 2003) e do *Manuscrito de Huarochiri* (1987; 2008), permitiram uma discussão aprofundada sobre o uso do quéchuá como instrumento de evangelização cristã. O debate em torno da plasticidade cristã conferida ao termo *supay* – traduzido como “demônio” – permitiu comprovar como, a partir do Terceiro Concílio, o discurso da idolatria obtém seu grau de maturidade e se consolida seu vocabulário (2003).

Dentro da reflexão da etno-história sobre a religião andina, um papel crítico constitui a obra do antropólogo português Henrique Urbano. Suas diversas ponderações em torno da importância da imagem e do ídolo como representação, ao abordar temas relacionados às crenças indígenas andinas, permitiram colocar em discussão o papel da evangelização não só como processo de conversão dos indígenas ao cristianismo, mas, também, como construção de uma realidade colonial. As histórias que se encontravam em muitas das crônicas sobre os mitos de criação indígena foram entendidas, criticamente, por Urbano como sendo produto e adaptação da própria ação missionária sobre um material mítico e histórico indígena. Nessa medida, ele discute as análises feitas por autores como Franklin Pease (2014 [1973]), Arthur Demarest (1981) e Maria Rostworowski (2018 [1983]), aos quais questiona por aceitarem as informações provenientes de fontes documentais sem tê-las passado pelo crivo da possível influência da dogmática cristã (URBANO, 1988). Nesse sentido, suas observações sobre a importância do ídolo e de seres extra-humanos como Viracocha, constituem indicadores importantes do esforço cristão por conferir um sentido inteligível para termos e personagens indígenas, em função da tarefa de constituir um discurso idolátrico instrumentalizado em função da evangelização (URBANO, 1993).

Foi importante para nosso trabalho, as obras de dois historiadores que realizaram uma atualização dos estudos sobre a Igreja a partir de novos olhares. Antônio Acosta teve o mérito de realizar uma história da Igreja no período inicial colonial, em que introduz um elemento que, de forma surpreendente não era colocado na discussão, o elemento “colonial”. Seus trabalhos de história, publicados desde 1979, e que abordam a relação da Igreja, suas ordens e seus membros com o sistema colonial, foram posteriormente reunidos num importante livro *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII* (2014). As histórias que se tinham elaborado sobre a Igreja, as ordens religiosas, o processo de evangelização e a participação de seus membros, se caracterizavam por obliterar o aspecto colonial. Uma visão

sobre a história da Igreja que obtinha seus recursos de forma direta da conquista e domínio dos indígenas, da exploração de seu trabalho por meio das encomendas, do repartimento, dos dízimos e outras fontes, permitiu que se analisasse não só o esforço missionário, mas também seus negócios, não só as reflexões sobre os métodos de evangelização, mas também as que procuravam justificar o trabalho de vassalos livres nas minas de Potosí por meio das *mitas* (ACOSTA, 2014).

Já a contribuição de Juan Carlos Estenssoro tem a ver com o questionamento de processos como o de evangelização e conversão. Seu livro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (2003), proporciona um conjunto de aportes nesta investigação que são fundamentais. Na investigação se considera que o período inicial colonial inicia em 1532, terminando pouco antes de 1570 com a nomeação do Vice-Rei Francisco Toledo, a discussão de reformas administrativas no governo e a chegada dos jesuítas no Peru. Depois, inicia-se um período de transição que inclui o governo de Toledo até a realização do Terceiro Concílio de Lima (1582 e 1583) e se caracterizaria pela discussão, negociação e imposição das propostas de reformas pelos diferentes atores políticos e sociais presentes no território.

O trabalho de Estenssoro cobre boa parte do período colonial peruano – de 1532 até 1750. À diferença de outros estudos sobre a história da Igreja no Peru que não prestam a devida atenção aos momentos iniciais da evangelização, ele dedica importante atenção aos documentos produzidos no âmbito eclesiástico do período inicial colonial, aquilo que é denominado como “primeira evangelização”, e que terminaria em torno da realização do Segundo Concílio em 1567. Um dos méritos de Estenssoro ao olhar sobre esse período inicial, está em realizar um esforço por agrupar a pouca documentação existente sobre a evangelização para obter um panorama que ajude a quebrar a ideia de uma evangelização superficial, e demonstrar que ela foi uma evangelização com métodos e conteúdos específicos (ESTENSSORO, 2003, p. 31). Partindo disso, esta pesquisa assume esse posicionamento, mas identifica principalmente esse período com a prédica dos dominicanos – a ordem mais numerosa no Peru nos primeiros cinquenta anos (MEDINA, 1992) –, e o papel de religiosos como frei Domingo de Santo Tomás e a inspiração de Bartolomé de las Casas (LÓPEZ-OCÓN, 1987).

O estudo de Estenssoro em relação à primeira evangelização se sustenta na análise da documentação eclesiástica e doutrinal produzida, perfazendo um total de sete textos. Cientes

de seu pequeno número, nesta investigação ampliamos o leque de documentos analisados a partir da incorporação de fontes primárias, como as crônicas escritas antes do início do processo de reformas que desembocariam no Terceiro Concílio. A necessidade de incorporar esses textos se sustenta na ideia de que o discurso da idolatria não se encontra só em textos eclesiásticos e doutrinários, mas, também, se configura num espaço discursivo mais amplo que comparte uma mesma matriz, a visão de mundo cristã. Um exemplo pode ser encontrado na influência que os dominicanos estabeleceram sobre os escritos de Cieza de León e de Betanzos devido a sua proximidade com membros da ordem (HEREDIA NEYRA, 2004).

Outro elemento importante da análise de Estenssoro é sua reflexão sobre o período de transição antes do Terceiro Concílio. De acordo com o autor, a análise da prática do sacramento da confissão e eucaristia, demonstra que, por meio dos decretos e documentos publicados pelo Terceiro Concílio, se levou à prática o cancelamento dessa primeira evangelização e o estabelecimento de uma nova ortodoxia em temas relativos à evangelização indígena. Esse papel fundamental do Concílio teria uma importante participação de José de Acosta e da própria Companhia de Jesus (ESTENSSORO, 2003, p. 188).

Mas não só a temas relacionados à ortodoxia cristã aponta a análise de Estenssoro. De acordo com ele, também era importante o entrelaçamento com as reformas propostas pela Coroa e implementadas pelo vice-rei Toledo (MERLUZZI, 2014). Tais reformas apontavam para a estruturação de uma sociedade colonial onde se procurava identificar os antigos povoadores do território como “índios”, conseguindo, com isso, a estruturação de uma hierarquia social e a perenização da condição “colonial” dos indígenas (ESTENSSORO, 2003, p. 139-145). Para isso, era fundamental o concurso da Igreja e da evangelização, conferindo ao conceito de “idolatria” um conteúdo dinâmico e plástico, sempre susceptível de ser renovado e atualizado.

1.4 Historiografia brasileira relacionada ao “discurso da idolatria”

Os temas em torno das crenças religiosas indígenas no Brasil colonial, da idolatria e do processo de evangelização foram e são temas tratados fartamente pela historiografia brasileira. Dentro desse conjunto de reflexões, algumas delas estabeleceram importantes conexões analíticas a partir de um esforço comparativo com o que acontecia na América espanhola e, em especial, com a história andina. Já anteriormente à reflexão sobre a história do Brasil no período colonial tinha levado a que alguns historiadores procurassem aprofundar

mais as reflexões iniciais de Sergio Buarque de Holanda em torno das diferenças na colonização das duas nações ibéricas (2000, [1959], p. 383-406).

Como uma necessária revisitação do campo historiográfico brasileiro a partir da década de 1980 com a influência da história das mentalidades e posteriormente com a nova história cultural, os historiadores brasileiros dirigiram seu olhar para um espaço em que se entrecruzavam as práticas de feitiçaria e magia com as políticas repressivas que se organizavam em torno das ordens religiosas e da inquisição. Ingressariam no campo histórico personagens já conhecidos, como os “familiares” do Tribunal da inquisição e os membros da Companhia de Jesus, assim como setores que tinham sido “excluídos” da história – de uma História – como seriam os feiticeiros indígenas, adivinhos e feiticeiros locais, judaizantes e homossexuais. Desse período, destaco algumas obras da historiografia brasileira que considero importantes porque trazem à tona a importância da reflexão em torno da idolatria e crenças indígenas dentro do escopo da história da América.

O estudo das mentalidades no Brasil abriu espaço em obras como a de Laura de Mello e Souza com seu *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria religiosidade popular no Brasil colonial* (1986). Neste livro, a autora analisa entre outros temas, a importância do processo de demonização do índio brasileiro como forma de explicar sua natureza humana. Dentro desse influxo demoníaco, ganham destaque as práticas mágicas e de feitiçarias que começam a ser encontradas no espaço colonial brasileiro. Daí, como resposta a elas, a ação doutrinal dos religiosos teve um forte viés “normalizador” com a finalidade de “reduzir” e homogeneizar as crenças e costumes indígenas. Souza abre espaço para o estudo da feitiçaria e magia na colônia, assim como do papel do demônio, mas também é de destacar que em seu estudo a problemática da idolatria não constitui um elemento a ser destacado, principalmente porque não era um elemento importante na própria colônia.

Num livro posterior, *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII* (1993), a autora se debruça sobre a problemática da demonologia no Novo Mundo. Como um conjunto de saberes, ela faria parte do esforço posterior aos descobrimentos do século XV dos europeus por estabelecer um conhecimento tomando como base um “novo olhar antropológico”. Dentro de uma visão de mundo em que o aspecto estruturante se encontrava determinado por um olhar religioso em que os elementos que não faziam parte da tradição cultural europeia e cristã passavam a ser entendidos a partir de um prisma demonológico. Souza se utiliza das reflexões de Michel de Certeau e do conceito de

“heterologia” com a finalidade de inserir dentro de seu marco analítico o conceito de “etnodemonologia”. O Novo Mundo imprimiria uma particularidade na constituição de um conhecimento sobre o Outro no século XVI, e que a autora o percebe a partir de um caráter de negação da natureza humana e de todo seu conjunto cultural. Nessa medida, os índios seriam depositários de uma irracionalidade e comportamentos animais, de costumes devassos, do culto ao demônio e seus ídolos.

Um das primeiras aproximações à temática das crenças religiosas indígenas da história colonial do Brasil, que procurou uma ampliação do horizonte a partir de uma reflexão comparativa, foi o livro de Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), em que o historiador na sua análise da “santidade de Jaguaripe” estabelece um importante paralelo entre esse movimento caracterizado como sendo de caráter milenarista, com a resistência indígena no Peru, representado no movimento do *taqui onqoy*. Estabelecendo seu próprio espaço dentro de uma interpretação da história das mentalidades e uma aproximação da obra de Michel de Certeau, a partir de um uso crítico do conceito de “heterologia”, mas manifestando sua preferência pelo conceito acunhado por Laura de Mello e Souza de “etnodemonologia”, entendida como a preponderância de um olhar “religioso” sobre o outro em que ganhava destaque a identificação das crenças e costumes indígenas com o papel e manifestação do próprio demônio (SOUZA, 1993, p. 25, 29). A partir da procura dentro do acervo ocidental e cristão que se “resgata” o conceito de idolatria no século XVI, na esteira da época dos descobrimentos, Vainfas reflexiona sobre a pertinência de seu uso em relação às crenças religiosas dos indígenas brasileiros, tendo em vista as descrições que se fizeram sobre a população indígena em que se detalhava como um elemento importante a não existência de cultos religiosos ou de uma religião nos índios tupi. Esse desencontro em torno da pertinência do caráter idolátrico para referir-se aos índios brasileiros, levará Vainfas a problematizar seu uso ao analisar o “fenômeno religioso” da santidade de Jaguaripe a partir de um olhar mais aprofundado sobre a idolatria peruana.

O *taqui onqoy* é percebido na reflexão de Vainfas a partir da representação que se fez do movimento na década de 60 do século passado, como sendo um movimento de resistência anticolonial. As crenças religiosas indígenas agrupadas em torno do conceito de “idolatria”, passam a ser a manifestação de uma rejeição social e cultural de todo tipo de dominação ocidental e cristã nos Andes. A partir desta constatação, Vainfas associa ao movimento do *taqui onqoy* um elemento milenarista, o qual permitia uma projeção política em relação a seus

objetivos procurados: a destruição do domínio colonial e o estabelecimento de uma nova ordem que era em si a volta à velha ordem anterior à chegada dos espanhóis.

Dessa problematização, Vainfas elabora uma tipologia contemporânea da idolatria tendo como suporte uma análise comparativa das crenças religiosas indígenas. Por um lado, destaca a existência de uma “idolatria ajustada” que seria definida como um jogo de adaptações que o indígena praticava e que, se por um lado, se apresentava como apegado a seus valores e crenças tradicionais, por outro, não mostrava atitudes desafiadoras ou beligerantes em relação ao colonialismo ibérico e à evangelização. A reflexão sobre essa idolatria permitiria olhar para a importância do cotidiano e para processos, que antes do final do século XVI, se encontravam em processo de constituição de assimilações e ressignificações de diversas crenças e práticas religiosas dos indígenas peruanos. Já a “idolatria insurgente” se referia a movimentos de caráter “sectário”, que antagonizavam toda manifestação cultural e religiosa de contato com o elemento novo, o cristianismo. O *taqui onqoy* se inscreveria dentro desse grupo ao propor uma rejeição a todo o cristão e ocidental, propondo um retorno a um mundo pré-ocidental e pré-colonial.

Hector Hernán Bruit também se aproximou ao tema da idolatria dos indígenas. Em seu livro *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos* (1995), o historiador chileno destaca a importância da idolatria dentro da imagem que foi se constituindo sobre o índio nos documentos e crônicas do século XVI. Partindo da obra de Las Casas, Bruit começa a pontuar elementos dessa imagem que os possibilitaria de receber a doutrina cristã, como sua docilidade e mansidão. Esse comportamento do índio, destaca Bruit, trazia atrelado um outro comportamento não visível para os espanhóis, que era a simulação. De forma escondida e sub-reptícia, os indígenas continuavam realizando suas práticas tradicionais e tendo suas crenças religiosas. Bruit observa, certamente, que esse comportamento lhes permitiu – mesmo sendo os vencidos dessa história – não perderem sua condição de agentes sociais ativos (BRUIT, 1995, p. 152-153). A simulação dos índios se traduzia em ações pregadas pelo silêncio, a mentira, a teimosia, a bebedeira, a indisciplina, a ociosidade e outros comportamentos, os quais não deviam ser interpretados como fazendo parte da natureza dos índios – sendo que os espanhóis os interpretavam dessa maneira. Bruit afirma que esses comportamentos podiam ser interpretados como mecanismos e instrumentos de defesa da subjugação colonial que permitiram esconder suas crenças e costumes do olhar severo dos espanhóis, principalmente dos religiosos, permitindo preservar e salvar a sua cultura (BRUIT, 1995, p. 159-160).

A simulação dos índios se expressava de forma concreta no plano religioso dos indígenas, principalmente na questão da sua idolatria. Dentro de uma dialética do visível e do invisível, o caráter de simulação dos indígenas permitiria, num plano de longa história, a sobrevivência da sua idolatria. Nesse sentido, a reflexão de Bruit aponta a destacar essa idolatria invisível. De um lado, os espanhóis viam nos índios uma incipiente tradução de costumes e crenças indígenas – tendo em vista que eram neófitos – que se expressava principalmente em usos e gestos externos. Mas também, eles ocultavam sua idolatria com a finalidade de continuar praticando-a. A simulação operada pelos índios significava todo um processo complexo também de conhecimento das crenças cristãs, na medida que a própria simulação implicava uma seleção das manifestações e crenças cristãs que pudessem ajustar-se melhor à finalidade de invisibilizar a sua idolatria.

Dentro de estudos produzidos sobre a problemática das crenças indígenas nos anos 90, um texto também importante é o livro de Ronald Raminelli, *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira* (1996). Chamo a atenção à importante reflexão a partir de fontes documentais da história colonial do Brasil à problemática relacionada à discussão sobre a natureza humana do índio, a qual é atravessada por discussões que surgem dentro de um âmbito colonial em que se discute a partir da caracterização do indígena o seu status de homens cristãos livres ou colonos-tutelados. Os argumentos desenrolados, na época e trazidos à tona por Raminelli, servem para entender como no Brasil colonial também se foram constituindo elementos do discurso idolátrico que possuíam suas próprias peculiaridades. Uma das peculiaridades que ganharia destaque no Brasil seria a prática generalizada nos indígenas do canibalismo. Esse elemento que seria associado à imagem do indígena como um bárbaro – principalmente associado à identificação com o *escravo por natureza* principalmente –, determinaria de forma importante os elementos que constituiriam o discurso idolátrico. A prática do canibalismo e a associação dos indígenas com os bárbaros, levaria a que se descrevesse esses indígenas como desprovidos de toda a forma de religião – nos moldes do século XVI: sem um deus supremo, sem santuários e sacerdotes, sem rituais –, portanto, sem racionalidade.

A imagem que se constituiu do indígena como um bárbaro se mostrou apropriada para os diversos interesses e projetos que se agitavam no âmbito colonial. A imagem do indígena como canibal e bárbaro era apropriada para os interesses dos colonos portugueses, na medida que justificava suas tentativas de escravizá-los para os engenhos que estavam abrindo no litoral. Mas por outro lado, essa mesma imagem era apropriada pelos religiosos,

principalmente pelos jesuítas, pois os levava a destacar que os indígenas constituíam uma “página em branco”, salientando a sua maleabilidade e flexibilidade (RAMINELLI, 1996, p. 42). Essas características permitiriam que os índios, a partir da sua conversão, pudessem superar o estado de degradação em que se encontravam.

Resultado da sua tese (1985), o livro do historiador norte-americano John M. Monteiro, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), constitui uma virada na pesquisa histórica sobre o papel do indígena na história do Brasil. Ainda que em aparência o objetivo da sua pesquisa tenha pouco a ver com a investigação sobre o papel da evangelização nos índios e a constituição de um discurso sobre a idolatria no Peru, e na forma de uma história comparativa com o Brasil colonial, o elemento que é necessário destacar é a importância conferida a pensar a história colonial a partir de uma visão indígena. Esse destaque permitiria um olhar diferente sobre problemas tratados pela tradicional historiografia sobre a história do Brasil colonial em temas como o do papel do canibalismo nas sociedades indígenas em que passaria a ser um componente importante dentro da vingança, força motriz da guerra indígena (MONTEIRO, 1994, p. 28). Também pode-se inferir a agência dos indígenas em relação aos problemas de interpretação da historiografia sobre o papel do escambo na nascente economia mercantil de São Paulo, vista tradicionalmente como um “passo” dentro de uma economia voltada a fluxos comerciais externos, enquanto se esquece o papel desse mesmo escambo dentro do conjunto de trocas dos indígenas com os portugueses e influenciado pelas próprias dinâmicas sociais indígenas (MONTEIRO, 1994, p. 30-32). Outro tema revisitado por Monteiro se refere à postura da Companhia de Jesus em relação aos aldeamentos de índios e ao uso dos índios cativos como força de trabalho nos empreendimentos coloniais. A análise da postura de Manuel de Nóbrega e José de Anchieta em torno do cativo indígena – com as contradições inerentes devido a serem membros da Companhia –, trazia sua impressão colonial, na medida em que esses autores compartilhavam a ideia de que a escravidão era um aspecto fundamental para as atividades econômicas, para a chegada e manutenção de novos colonos portugueses e para a própria evangelização dos indígenas (MONTEIRO, 1994, p. 40-41).

O livro de Monteiro constituía um elemento importante dentro do que viria a ser chamado de “nova história indígena” brasileira e que inspiraria outros historiadores a abordar a temática. Dentro desse espectro se encontra o livro de Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (2003), que procura estudar a história dos indígenas aldeados de Rio de Janeiro não como um produto

da aculturação e domínio colonial, mas como parte de um jogo de adaptações e negociações frente a um domínio colonial que se apresentava como o elemento hegemônico (ALMEIDA, 2013, p. 34). Sua pesquisa se insere dentro do campo da etno-história em que se procura dar sentido à história dos índios a partir da própria consciência que eles têm sobre seu processo histórico.

Desde uma outra vertente da história, as histórias relacionadas à evangelização dos indígenas brasileiros na primeira centúria passariam a ser abordadas não só desde um destaque às mentalidades ou dentro do que se convencionou chamar de “nova história cultural”, senão dentro do espaço de uma história da religião. Esse novo campo de investigação se abriria fortemente influenciado por a denominada “Escola Italiana de História das Religiões”. Com uma importante visão sobre o papel da antropologia em conformidade à relação entre o papel da religião na cultura, o aporte que caracteriza à escola italiana se refere à preponderância ao método histórico-comparativo no estudo da história das religiões. Em poucas palavras, o que este grupo de historiadores italianos agrupados na mencionada escola proporião era a necessidade de realizar um estudo da história das religiões partindo de um método comparativo (método histórico-comparativo), que por um lado reconhecia que os fatos religiosos deveriam ser estudados a partir de uma base cultural e social – como produto das próprias sociedades humanas –, e por outro, esses mesmos fatos eram suscetíveis de serem comparados desde um olhar histórico. Dessa maneira, a proposta inicial deste grupo se encontrava relacionada a preservar as especificações históricas do fato religioso.⁴

Dentro desses parâmetros expostos sumariamente, é que se inscreve a obra de Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (2007), que constitui uma reflexão importante sobre o papel dos jesuítas em torno da evangelização dos indígenas brasileiros, com ênfase especial, em temas relacionados à produção do material catequético usado pelos religiosos.

Um elemento que se impõe desde os primeiros momentos no livro, é o destaque que o autor outorga as “situações dialógicas” dentro do conjunto de textos catequéticos,

⁴ A arcabouço inicial da Escola Italiana foi estabelecido por Raffaele Pettazzoni e constitui uma reação importante à tendência fenomenológica da história das religiões. Uma figura principal desse grupo seria Mircea Eliade e que teria como centro da sua proposta a de estabelecer uma história das religiões que partindo de uma base histórica e comparativa realiza análises que permitam “resgatar” a essência dos fatos religiosos, procurando uma compreensão fenomenológica e hermenêutica dos mesmos. Com esse procedimento, se outorgava autonomia plena dos fatos religiosos, não sendo vistos como fatos sociais e culturais – portanto também históricos – com os quais se procurava “superar” esse momento para dar inteligibilidade aos fatos religiosos a partir da sua própria “essência” religiosa (AGNOLIN, 2013).

principalmente jesuíticos, produzidos nos dois primeiros séculos de colonização portuguesa no Brasil. Esse destaque se apresenta como um elemento importante ao cotejar-se com a tradição historiográfica hispânica produzida sobre o Peru, onde as “situações dialógicas” são escassas, caracterizando-se por um caráter assimétrico. Ao mesmo tempo, as análises dos documentos catequéticos não foram percebidas dentro da historiografia peruana da época como resultado de um processo dentro de um espaço propício para o hibridismo cultural. Agnolin destaca que um dos primeiros passos da chamada “conquista espiritual” consistiu em estabelecer “redes interpretativas” com a finalidade de possibilitar a “redução” das culturas indígenas ao seu “caráter” demoníaco. Para isso, se iniciou um processo paralelo de tradução e “redução” nas línguas indígenas do cristianismo que obrigou a uma infrutuosa procura por transladar o próprio vocabulário e gramática ocidental e cristã, levando posteriormente a profundos processos de transformação dentro da forma e conteúdo da evangelização indígena (AGNOLIN, 2007, p. 81). Se pode destacar a presença de Tupã como deus supremo e criador dos indígenas, associando-o ao trovão, e, no caso andino, é de importância o destaque dado às *huacas* e ao *supay* ou demônio (AGNOLIN, 2007, p. 32). Dessa maneira, e por força das circunstâncias, o processo de semantização cristã sobre um vocabulário indígena não seria só uma via de direção única, mas ela também incluiria um processo inverso em que o mundo cultural indígena influenciaria sobre a esfera cristã.

As reflexões de Agnolin sobre a catequese e a produção de textos doutrinários escritos em língua indígena permitem apreciar como a produção de textos catequéticos incorporam a alteridade em seu seio utilizando-se de modelos consagrados dentro da tradição cristã. Dessa maneira, dá-se um processo de domesticação e normalização da alteridade indígena dentro dos parâmetros culturais cristãos. No entanto, amplia esse processo ao afirmar que os missionários incorporaram também elementos da retórica e oratória, incorporando formas de comunicação indígena. Isto pode ser percebido na constituição de novas e artificiais paráfrases escritas em tupi com a finalidade de produzir novas formas capazes de albergar novos conteúdos. Esse elemento constituirá um dos alicerces de uma “política linguística” que desembocará na constituição do tupi como uma língua colonial (AGNOLIN, 2007, p. 110-111).

Outro destaque importante da sua obra, é o esforço por levar adiante uma comparação entre o processo de constituição da “política linguística” do Brasil com o Peru no século XVI.

Para isso, Agnolin recorre à análise crítica de um artigo de Juan Carlos Estenssoro⁵ com a finalidade de estabelecer um panorama do processo de evangelização no Peru e das políticas de governo que procuravam impulsionar uma reforma institucional da Igreja no Peru de acordo com os postulados aceitos no Concílio de Trento. Agnolin realiza uma observação importante dos argumentos de Estenssoro em relação à ideia de que nas primeiras décadas de presença espanhola no Peru não existia um projeto unitário de evangelização dos indígenas. Essa afirmação se contraporía a uma importante política de evangelização levada adiante pelos dominicanos, principalmente, como bem observado por Estenssoro, procurava a preservação de manifestações culturais e rituais indígenas em que o objeto de culto fosse modificado se elas não apresentassem alguma contradição com o cristianismo (ESTENSSORO, 2003, p. 154-155; AGNOLIN, 2007, p. 353).

O livro de Adone Agnolin, em relação à temática da evangelização e da constituição de um discurso sobre a idolatria no vice-reino do Peru, se apresenta até o momento como o esforço mais importante por analisar, de forma comparativa, o processo de evangelização peruano feito desde o Brasil e se destaca por compartilhar com esta pesquisa importantes espaços de contato e reflexão.

1.5 Fontes documentais e a constituição do discurso da idolatria

Ao analisar a constituição do discurso da idolatria, no território do vice-reino do Peru no período inicial colonial a partir das fontes disponíveis, nos deparamos com algumas características que refletem a própria constituição histórica da sociedade colonial que estava se gestando violentamente. Com essa observação, não estamos nos referindo apenas que a violência se apresentou e foi um personagem fundamental nas narrativas contidas nessas fontes. Aludimos, principalmente, que a própria existência de crônicas e outros documentos escritos por espanhóis, constituíram um exercício de violência, já que assim como tinha acontecido no aspecto político, social e militar – e em outros mais – também se impôs uma forma de domínio no aspecto da produção, narração e preservação da memória e história. Não é só por acaso que, quando se remete ao estudo do período inicial colonial, conta-se só com narrativas e documentos escritos por espanhóis.

⁵ O artigo de Estenssoro citado por Agnolin, *Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie* (1996), passaria a formar parte da sua tese e de seu livro, mas com importantes modificações e adições (1993, p. 243-370).

O problema com que se depara, então, é que se conta com a conformação de uma tradição historiográfica desse período inicial que agrupa principalmente textos escritos por espanhóis. Por isso, as crônicas, as informações, instruções e cartas escritas nesse período se caracterizam por estarem constituídas e dominadas pela tradição historiográfica hispana. Isso não significa que não existam textos escritos por indígenas, mas eles são um pequeno número de documentos que foram conhecidos somente a partir de finais do século XIX, como é o caso da *Instrucción al licenciado Don Lope García de Castro* (1570), de Titu Cusi Yupanqui. É de destacar, também, que tanto a *Instrucción* quanto os *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega (1609) e a *Nueva Corónica e Buen Gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), foram escritos guardando as normas estilísticas e culturais hispânicas, ainda que em seus conteúdos, a temática indígena fosse preponderante. Se as duas últimas obras mencionadas fogem do escopo temporal desta investigação, no caso da *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui ela não é analisada devido ao fato de que o tema do discurso idolátrico não se encontra como o centro de suas argumentações. Uma obra que é estudada, escrita pelo espanhol Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas* (1551), pertencente a essa tradição hispana, mas também pode ser considerada como incluída em uma classe de narração *tipo-nativo*. Essa classe de narração é caracterizada por procurar reinserir dentro de um conjunto de narrativas de tradição hispana e colonial, um conjunto de “vozes” pertencentes a uma visão de mundo diferente e indígena (LAMANA, 2016, p. 20).

As fontes documentais a serem utilizadas do período inicial colonial se caracterizam por sua forte assimetria. Elas formam parte da tradição historiográfica hispana (LAMANA, 2016, p. 17-18). Crônicas como a de Francisco de Xerez, são textos que foram escritos não com a finalidade de descrever esse mundo indígena que começava a ser descortinado, mas principalmente para narrar a ação da conquista de parte dos espanhóis e, em especial, para destacar a participação de Francisco Pizarro. Essas crônicas estão constituídas por diversos discursos, como seria o caso do discurso do conquistador e das riquezas ou do ouro (PASTOR, 1988), mas nelas não aparece um discurso sobre a evangelização ou sobre a idolatria. Os indígenas e sua cultura se entrelaçam na narrativa com a natureza e paisagem. As poucas descrições que aparecem sobre algum culto ou cerimônia, respondem geralmente a um elemento de outro discurso. A destruição, por exemplo, do ídolo de Pachacamac por Hernando Pizarro, que é narrada em várias crônicas, pode ser entrelaçada com discursos que tinham a intencionalidade de descrever as riquezas desse santuário ou de registrar o papel político sobre a população nativa.

Duas décadas depois de ter-se iniciado a conquista, as narrativas de Pedro de Cieza de León e de Juan de Betanzos constituem avanços importantes em relação ao conhecimento que os espanhóis tinham sobre o mundo indígena. Nas narrativas de suas obras se percebe o adensamento dos termos indígenas que descreviam as crenças e costumes dos aborígenes. As fábulas que os indígenas narravam sobre suas origens, as descrições sobre o culto a diversas divindades, as descrições sobre as cerimônias de culto, de sacrifícios ou de enterros, são produto de uma interação entre esses cronistas e suas fontes indígenas. Com diversos grau de interação, eles conseguem introduzir, nas narrativas, as vozes indígenas, permitindo que as informações contidas nos textos confirmem um grau de interculturalidade maior ao conjunto. Esse desenvolvimento maior permite que as descrições sobre os ídolos ou *huacas* feitas por Cieza e Betanzos sejam mais aprofundadas, identificando-se características importantes como a de serem descritas como *oráculos* (CURATOLA, 2016).

Por outro lado, a Igreja começava um processo de institucionalização dentro do território andino que começaria a dar seus frutos em torno do processo de evangelização, a partir da década de 1550. O resultado desse processo de organização e institucionalização pode ser medido na coleta de documentos elaborados no âmbito eclesiástico, como os documentos produzidos por motivo dos dois primeiros concílios de Lima assim como doutrinas e colóquios escritos por religiosos com a finalidade de evangelizar os indígenas, como a *Plática* de frei Domingo de Santo Tomas. Esses documentos tinham como finalidade estabelecer pautas e normas que deveriam ser seguidas pelos religiosos e as ordens em relação à evangelização dos indígenas. É perceptível um conhecimento maior por parte dos membros da Igreja sobre as idolatrias. Mas de maneira diferente das crônicas, os documentos eclesiásticos eram feitos para a ação, para a evangelização dos indígenas. Nesse ponto, fundamenta-se um elemento importante que não é encontrado nas crônicas escritas. Me refiro que os documentos eclesiásticos, em especial os relacionados à instrução dos neófitos em temas de doutrina cristã, são documentos de caráter *aberto*, e, com isso, procuro afirmar que eles se constituíram em espaços para o hibridismo entre a esfera cristã e a indígena, convertendo-se em espaços de conflitos, mas também de negociação entre eles (AGNOLIN, 2007).

Nesta investigação se aborda a análise da *Relación de los agustinos de Huamachuco* (ca. 1560). Ela é, possivelmente, um dos poucos documentos do período inicial colonial em que os religiosos descreveram ações de extirpação de idolatria, além de um conjunto de crenças religiosas indígenas de um grupo étnico diferente dos incas e de Cuzco. O manuscrito

descreve uma rede de *huacas* que eram cultuadas na região de Huamachuco e adensa ainda mais a natureza dessas deidades ao estabelecer importantes conexões entre esses objetos sagrados e a natureza, assim como com os diversos grupos étnicos e sociais da região, trazendo informações importantes sobre os laços que se estabeleciam entre eles. O manuscrito deixa de lado o caráter prescritivo que caracterizava os documentos eclesiásticos para analisar as crenças religiosas de Huamachuco. Isso permite que, a partir dele, possamos conhecer todo um conjunto de divindades – como Guamansuri e Catequil, assim como um conjunto identificado de *huacas* principais e outras menores – que nos ajudam a desvendar um cenário complexo e hierarquizado de seres extra-humanos interagindo constantemente com os grupos sociais da região.

No final do período inicial colonial, que pode ser identificado com todo o processo que se abriu com a nomeação de Francisco de Toledo em 1568 como vice-rei do Peru, e com a chegada da Companhia de Jesus e que terminaria com a realização do Terceiro Concílio de Lima em 1582, se gestaria um conjunto de documentos como substanciais para o objetivo da constituição do discurso idolátrico. A necessidade de constituir mecanismos permanentes a serem utilizados na evangelização dos indígenas em consonância com a própria reforma da Igreja depois do Concílio de Trento, assim como a chegada dos jesuítas imbuídos numa nova forma de viver o cristianismo, alavancaram fortemente a produção de documentos relacionados à evangelização. Os documentos escritos durante longo tempo por Polo Ondegardo, seriam empregados para a elaboração de políticas concretas de evangelização dos indígenas. A utilização de seus escritos por parte de José de Acosta, também permitiu uma análise mais detalhada sobre os elementos que constituíram o próprio discurso idolátrico. As observações feitas por Ondegardo sobre as *huacas*, o culto aos defuntos, as cerimônias, a feitiçaria e outras superstições, permitiram a Acosta constituir uma síntese necessária sobre esse conjunto de crenças e costumes indígenas e que levou a estabelecer uma representação das crenças gerando um “panteão indígena”.

A participação de José de Acosta nesse importante momento da elaboração do discurso da idolatria, pode ser identificada em três importantes momentos. Resultado direto da sua experiência organizativa dentro da Companhia com a finalidade de avaliar a melhor maneira de evangelizar os indígenas, assim como realizar uma aprofundada crítica sobre os marcos teóricos dessa evangelização, seu livro *De procuranda indorum salute* (ca. 1577 e publicado em 1588), é uma aprofundada reflexão teórica e prática em que estabelece os critérios que deveriam ser observados pelos religiosos na evangelização dos indígenas. Já

Historia natural y moral de las Indias (1590) é o resultado de investigações sobre a história dos indígenas do Peru e do México a fim de estabelecer um estudo dos costumes e crenças, definidas como idolátricas. A partir de uma necessária e primeira comparação, ele procura entender a idolatria das Índias em conexão a um processo maior, que seria a incorporação desses territórios e sua população dentro de uma história universal cristã.

O terceiro momento resulta numa situação mais complexa. Como resultado do Terceiro Concílio de Lima, foi produzido um conjunto de documentos por parte de *especialistas*. Escritos em castelhano, quéchuá e aimará, foram elaboradas uma doutrina, um catecismo maior e um menor, breviários, um livro de sermões e outros mais, resultado da colaboração de religiosos e do trabalho conjunto entre os escritores e tradutores. Em paralelo, também se elaborou posteriormente um dicionário castelhano e quéchuá que serviria como suporte para as traduções desses documentos e que esclareceria de maneira ideológica a seleção pelo uso de determinados termos em quéchuá. Desse conjunto de textos, o livro de sermões é de autoria reconhecida e pessoal de José de Acosta. Os sermões escritos em castelhano e traduzidos ao quéchuá e aimará são uma amostra de como o discurso da idolatria foi posto em prática, assim como é resultado de uma interação entre duas esferas diferentes, mas que no próprio processo colonial e de evangelização estabelecem determinados canais de interação. Neste caso concreto, no projeto do estabelecimento de uma política linguística que teve um foco hegemônico centrado na produção de textos catequéticos, também teve em contrapartida, a produção de determinados temas e abordagens que respondiam a “realidades” culturais necessárias de serem tratadas com a finalidade de “encontrar” uma plateia receptora.

1.6 Organização dos capítulos

A apresentação do trabalho de investigação se estrutura através de nove capítulos. Eles, em geral, possuem em seu conjunto uma organização cronológica que acompanha grupos de fontes documentais que possuem características próprias e que permitem ser analisadas dentro dessa unidade.

O primeiro capítulo está constituído pela Introdução da Tese. O segundo capítulo tem como objetivo realizar uma aproximação à definição de “discurso idolátrico”. Essa definição é um conjunto constituído historicamente e que possui uma longa herança. No século XVI, ele passa a ganhar um espaço importante dentro da visão de mundo cristã. Por isso a importância de analisar alguns componentes que estarão presentes em tal constituição, como seria a

discussão em torno da categoria de “escravidão por natureza”, “bárbaro” e “idolatria”. Esse conjunto permite, deste modo, discutir como tal discurso se configura como uma herança clássica e cristã, e que, a partir da expansão global e da conquista das Índias, se estabelece como tarefa urgente a sua adaptação. Desta forma, ao final deste capítulo, há a necessidade de se aproximar da reflexão de Bartolomé de las Casas sobre a classificação dos bárbaros modernos e a sua relação com o cristianismo.

No terceiro capítulo, se analisam as crônicas iniciais da conquista, elaboradas por Francisco Xerez, Cristóbal de Mena, Miguel de Estete, Pedro Sancho de la Hoz e Hernando Pizarro. Esses documentos são uma fonte documental importante para descrever o momento das primeiras explorações no território andino e da conquista do Império Inca, centrados principalmente nas narrativas dos confrontos dos espanhóis com os indígenas e destacando o papel de Francisco Pizarro como capitão das hostes espanholas. Mas essa constatação não oculta as poucas, mas importantes descrições e impressões dos espanhóis sobre os costumes e crenças indígenas. A “vivacidade” das narrações corresponde a um grau de ininteligibilidade e alteridade que causam uma estranheza nos espanhóis, frente a vidas e costumes indígenas, resultando proveitosas para o desenvolvimento da pesquisa.

O quarto capítulo constitui um momento importante no desenvolvimento do discurso da idolatria. Tomando como base o primeiro documento escrito dentro da esfera eclesiástica com o objetivo de estabelecer critérios de organização e de conteúdo para a realização da evangelização dos indígenas – a *Instrucción* do arcebispo Jerónimo de Loayza de 1545 – e as constituições produzidas por motivo do Primeiro Concílio de Lima de 1551-1552, tem-se as tentativas iniciais de adaptação dos termos e temas que constituiriam o discurso idolátrico. Seriam eles, santuários, ídolos, defuntos, entre outros tantos.

O capítulo quinto é um aprofundamento da ideia do cancelamento da primeira evangelização levantada por Estenssoro, e gira em torno do período que se abre com as reformas trazidas pelo Vice Rei Francisco Toledo. O que se procura destacar neste capítulo é a importância decorrida de uma evangelização do tipo “dominicana”, com um grau importante de influência de Bartolomé de las Casas. Como resultado, as fontes documentais que são analisadas, como os textos de frei Domingo de Santo Tomás, permitem vislumbrar “outras sendas” na evangelização dos indígenas, que seriam posteriormente questionadas e canceladas desde uma perspectiva dogmática. Tal situação imprimiria, posteriormente, uma característica própria a essa evangelização, principalmente associada à influência do Concílio de Trento e

da Companhia de Jesus. O capítulo sexto aborda a contribuição de três cronistas, Pedro de Cieza de León, Agustín de Zárate e Juan de Betanzos, reconhecidos por Sabine MacCormack como os primeiros historiadores do Peru (2016, p. 73). Na década de 1550 os contatos entre espanhóis e aborígenes foram mais frequentes e não se limitaram ao problema das guerras e ao uso forçado do trabalho indígena. Surgiu, também, uma preocupação por organizar e conhecer a história e formas de vida dos índios. Se nessa década se desenvolveram várias iniciativas com a finalidade de conhecer o passado dos incas e a maneira como tinham organizado seu Império, tal preocupação se apresentará nesses três cronistas. Suas páginas nos descrevem os mitos e fábulas que os índios contavam sobre seu passado, suas práticas mortuárias e sua relação com as crenças sobre o corpo e a alma, o culto que prestavam às pedras e que entendiam por *huacas*. Esses temas são elementos importantes na constituição do discurso da idolatria e é necessário analisá-los para ter uma compreensão cabal sobre os mecanismos que já se encontravam funcionando no intuito de descrever essa realidade religiosa em função de uma visão de mundo cristã.

O capítulo sétimo trata sobre o trabalho dos religiosos agostinianos realizado na região de Huamachuco na década de 1550, que teve como resultado, a elaboração de um importante documento que registrava um conjunto de crenças religiosas de caráter étnico, com suas mitologias. Elas foram descritas de forma tal que, no documento, é possível rastrear a relação entre essas divindades e diversos grupos étnicos e sociais que mantinham uma estreita relação tanto com o território quanto com a função social que desempenhavam. Também o documento proporciona informações importantes sobre como os agostinianos realizavam suas atividades de extirpação da idolatria, em que além de recolher informações sobre o culto e a localização dos santuários e ídolos, nos informam sobre os procedimentos que realizaram para destruir as idolatrias dos indígenas.

O capítulo oitavo analisa o conjunto de reformas que afetaram a partir da década de 1560 o vice-reino do Peru. Por um lado, se encontram reformas que incidiram na Igreja peruana a partir de sua inserção dentro de um contexto global, como seria o impacto causado pelo Concílio de Trento e pelo Segundo Concílio de Lima de 1567-1568. Ao mesmo tempo, o vice-reino do Peru dentro dos planos de reforma da Coroa espanhola levada adiante por Felipe II, principalmente a partir das discussões realizadas em torno da junta Magna de 1568, colocará como tarefa importante realizar reformas que tendiam a uma maior centralização do governo, tanto nos assuntos políticos quanto, também, nos eclesiásticos. Reformas administrativas e de governo no vice-reino como a política de reduções de povoados

indígenas, a organização do tributo e do trabalho indígena nas *mitas*, incidiriam de maneira direta, também, dentro da esfera eclesiástica. Com essa finalidade, e com o objetivo de diminuir o papel da ordem dos dominicanos e da sua influência lascasiana, a Coroa permitiria a chegada da Companhia de Jesus.

O nono capítulo se centra no papel do jesuíta José de Acosta em torno do seu trabalho organizativo dentro da própria Companhia, através da realização das congregações e das discussões em torno de como deveriam ser realizadas as missões e em que condições deveriam ser assumidas as doutrinas pelos jesuítas, bem como, também, sobre o seu papel dentro da Igreja peruana quando se encontrava nos eventos relacionados à realização do Terceiro Concílio de Lima. Com relação a esse aspecto, se analisa sua obra, *De procuranda indorum salute* na qual discute a pertinência de uma metodologia apropriada para a evangelização dos indígenas peruanos partindo de uma necessária identificação de seu grau de desenvolvimento como homens em relação a aspetos como a barbárie, a idolatria e o cristianismo. Sua importância se acrescenta ao pensar em sua *Historia natural y moral de las Indias*. Esta obra que realizou em torno de observações e experiências de *especialistas* que tinham analisado os costumes e crenças dos indígenas, tomando principalmente as observações sobre o Peru do licenciado Polo Ondegardo e, do México, do jesuíta Juan de Tovar, constitui a mais importante síntese sobre a história e as crenças indígenas no século XVI, que estabelecerá uma classificação da idolatria tomando como elemento importante a constituição de um “panteão indígena”. Como parte da análise da obra de Acosta, também o capítulo se debruça no *Sermonario* produzido por ocasião do Terceiro Concílio de Lima e de autoria de José de Acosta. O objetivo de analisar alguns sermões consiste em que a obra em seu conjunto, se constitui por um lado, em expressão da constituição do discurso sobre a idolatria e que seria longamente usado na extensão do território do vice-reino. Mas por outro, os sermões se constituem em espaços de discussão, de conflito, de acomodação e de negociação entre a esfera cristã e indígena, outorgando aos textos um caráter híbrido (BURKE, 2010).

O trabalho de investigação fechará com as considerações finais.

2 A CONSTITUIÇÃO DE UM DISCURSO IDOLÁTRICO

2.1 Os múltiplos discursos de dominação

No mesmo ano em que os castelhanos aportaram às terras do Império Inca (1532), se começou a escrever todo um conjunto de documentos – crônicas e *relaciones* – com o objetivo de explicar como foi realizada a invasão e a conquista desse enorme império. Algumas narrativas nos proporcionariam um conjunto de informações que, em certos casos, se elaboravam no calor das ações e entre os descansos possíveis nas marchas, sendo que alguns dos autores foram protagonistas dos acontecimentos. Outras crônicas foram escritas por autores que não estiveram presentes no momento das primeiras conflagrações, mas puderam recolher testemunhos dos próprios conquistadores ou tiveram acesso a documentos oficiais que relatavam esse período.¹

Muitas das narrativas escritas tinham o claro objetivo de registrar a ação dos castelhanos no descobrimento e conquista dos indígenas, procurando realçar seus capitães, os esforços realizados e o produto da sua luta. Assim como também associavam o papel da conquista e da guerra ao próprio processo de evangelização dos indígenas. A conquista dos indígenas – aquilo que posteriormente, a partir de 1573 no reinado D. Felipe II, seria chamado de *pacificación de las Indias* – era um elemento constitutivo da própria evangelização. Também suas histórias descreviam as ações dos religiosos, que atravessando os Andes, derrubavam e queimavam os ídolos e santuários indígenas, com a finalidade de destruir suas divindades e expulsar o próprio demônio. As crônicas e outros documentos detalham a progressiva instalação de igrejas e conventos pelo território, informando sobre os resultados da conversão dos nativos e as dificuldades que encontravam. Da mesma maneira que a narrativa construía uma imagem do heroísmo do soldado castelhano, guiado por um espírito ambíguo de cruzada cristã e afã de riquezas e nobreza, também se ia constituindo uma narrativa que ressaltava a “conquista espiritual” do indígena. Tanto o soldado quanto o religioso se encontravam nas novas terras na qualidade de conquistadores. A narrativa histórica produzida em torno desses personagens tem de ser vista como produto de um

¹ Pedro Cieza de León constitui um excelente exemplo do cronista que teve a oportunidade de narrar eventos em que esteve presente, muitos acontecidos na região de Popayán e Zenú, quando pode conhecer e conversar com muitos conquistadores que participaram na captura do inca Atahualpa. Participou, também, da defesa da cidade do Cuzco no período da rebelião de Manco Inca (1536-1537) e consultou a documentação sobre a rebelião de Gonzalo Pizarro, proporcionada pelo governador Pedro de la Gasca. A estes fatos é importante adicionar as consultas que realizou com membros da nobreza inca e com os *quipucamayoc* restantes para informar-se sobre a história dos incas (MILLONES FIGUEROA, 2001).

discurso ideológico, do discurso do sujeito colonial, e mais especificamente do discurso do próprio colonizador.²

A narrativa que transparece nas crônicas e outros documentos produzidos no século XVI, respondem principalmente à ação dos próprios conquistadores e colonizadores. Ela se guia pelos critérios de verdade do discurso histórico da época moderna. Um discurso histórico que se encontrava irreversivelmente permeado por uma visão cristã e castelhana do mundo. Ao analisar o impacto das narrativas construídas sobre a conquista produzida no período inicial da dominação espanhola no Peru, Gonzalo Lamana ressalta que elas tinham como critério de verdade a presença de um testemunho presencial e, ao mesmo tempo, participativo. Ter estado presente e ter visto o desenrolar dos acontecimentos conferia um *status* de legitimidade e de verdade imprescindível para seu reconhecimento como narrativa verdadeira. Também se evidenciava uma utilização do poder que lhe era conferido pelo controle que se tinha sobre as *letras* e escrita. Lamana afirma ainda que as narrativas tinham o poder de “narcotizar” a percepção sobre o período da conquista. Quer dizer, através dos conteúdos das crônicas se construía uma única narrativa que sobre a qual se apossava a “verdade”.³ O mesmo também acontecia com a descrição do processo de evangelização dos indígenas. Só aquilo que tinha relação com os espanhóis, com o cristianismo, com a Igreja e seus milagres, lhe era conferido um sentido ou uma racionalidade. Já para os índios, suas crenças e costumes, seus ritos e cerimônias, suas histórias e mitos, tudo o que se relacionava a seu mundo lhe era conferido o silêncio e invisibilidade, o irracional e a loucura.⁴ O objetivo do capítulo, portanto, se delimita a partir de como algumas categorias do racionalismo cristão

² Entendendo que o “sujeito colonial” se refere por igual ao sujeito colonizador e ao sujeito colonizado, o destaque deve ser procurado nas relações que os entrelaçam de forma hierárquica e assimétrica. Para Homi Bhabha, o discurso colonial procura constituir conhecimentos, tanto para o colonizador quanto para o colonizado, e que serão apreciados de forma contraditória, fazendo com que se construa um conhecimento sobre o colonizado que permita sua dominação e a naturalize como forma de preservá-la, representando-o como um ser bestial e bárbaro, incapaz de governar-se por si mesmo. Por isso, afirma que “o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um «outro» e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BHABHA, 1998, p. 111).

³ “Sus narrativas tienen un efecto narcótico: uno tiene que adecuarse a tan solo una cierta forma de dar sentido, a solo cierto tipo de eventos, los cuales tienen lugar dentro de límites claros, inteligibles. Las acciones se vuelven razonables porque en el régimen de visibilidad de los testigos oculares españoles no hay nada más a la vista” (LAMANA, 2016, p. 42).

⁴ Essa estrutura dual e antitética se encontra presente na percepção cristã e castelhana do século XVI quando ela se defronta com a alteridade. Um primeiro campo, que seria o do cristianismo, estaria conformado por uma única verdade, depois o verdadeiro ou também a história, o real, a vida, o limpo, entre outros. O campo contrário teria como designação o paganismo, a idolatria, seguido pela fábula, depois a arte, invenção ou mentira; a imaginação, a morte, o sujo e assim por diante. No primeiro campo se encontrariam os cristãos, em especial os espanhóis, e, no segundo, os indígenas, os pagãos e os infiéis.

foram atualizadas e outras foram constituídas em torno do discurso do colonizador espanhol com a finalidade de conferir-lhe uma significação a esse mundo indígena.

O discurso que se erige em torno dos colonizados tem um objetivo estruturante. Ele constrói a representação que temos do indígena.⁵ Na medida em que seu objetivo é desumanizar o Outro, o que procura é convertê-lo num bárbaro, sodomita, preguiçoso, idólatra e outras caracterizações. O indígena é o produto dessa construção, é o resultado “apropriado” para que o colonialismo dos espanhóis possa funcionar e legitimar-se. Ao mesmo tempo, é imprescindível não esquecer que ao descrever o Outro, o que se está impondo é uma hierarquia e uma organização. O elemento hegemônico que permite uma configuração peculiar é o próprio cristianismo. É o cristianismo – entendido não só como religião, mas principalmente como uma forma de pensar e agir – que é capaz de constituir uma hierarquia e classificação de outras sociedades e culturas, de suas crenças religiosas e saberes, do trabalho e do sexo. É o cristianismo, como visão de mundo, que comanda o processo de subalternização da sociedade indígena, alocando-a dentro de uma posição hierárquica subordinada. Para isso, é o cristianismo que dirige um processo de desumanização da forma de vida tradicional e dos saberes indígenas.⁶

Mas as narrativas também tinham outra finalidade, que era a de tentar construir uma resposta convincente que lhes permitisse compreender e organizar todos os conhecimentos que tinham os castelhanos sobre o mundo e os homens que haviam encontrado e conquistado.⁷

⁵ Tomo emprestada de Walter Mignolo esta reflexão, quando ele analisa a obra de Frantz Fanon, afirmando que “no existe un «malgache» ya disponible y dispuesto a la colonización, sino que la identidad «malgache» es una construcción del proceso imperial/colonial. Así como no había indios en América antes de la llegada de los españoles, no había malgaches en Madagascar antes de la llegada de los franceses” (Em FANON, 2009, p. 315). Da mesma maneira, para Guillermo Bonfil Batalla a categoria “índio” não designa um conteúdo específico intrínseco, mas ele só adquire um conteúdo a partir das relações que estabelece com sua exterioridade: a dominação colonial (BONFIL, 1972).

⁶ A noção de *colonialidade do saber* permite associar esse processo de hierarquização e subalternização dirigido por uma maneira de pensar e viver cristã, à própria constituição da colonialidade como elemento constitutivo da modernidade. A colonialidade do saber permite que se perceba como o eurocentrismo permitiu que se privilegiassem determinados conhecimentos e saberes, aos quais se outorgou uma validade universal e, portanto, uma posição de superioridade sobre outras formas. Por último, é importante destacar que a colonialidade do saber assume frente a outras formas de pensamento e conhecimento um caráter repressivo, e esse aspecto é importante para entender o processo de evangelização (WALSH, 2005).

⁷ Um aspecto muitas vezes negligenciado é o processo de constituição do saber em relação ao domínio imperial espanhol. Marcado pela prevalência do empirismo, da importância da experiência de vivenciar uma natureza nova e novas formas sociais de vida, a necessidade de governar exigia como contrapartida uma necessidade de ter conhecimentos sobre essa nova realidade. Esse aspecto se entrelaçou fortemente com a própria dominação colonial, em sua necessidade de controlar e administrar seus “reinos” imprimindo-lhe um caráter distintivo (BRENDENCKE, 2012). Um exemplo importante e que permite perceber como as informações poderiam ser utilizadas de diversas maneiras é a *Visita hecha a la provincia de Chucuito* realizada por Garci Diez de San Miguel realizada em 1567 com a finalidade de inspecionar as taxas de tributos que pagavam os indígenas assim como o comportamento dos dominicanos que eram os responsáveis por administrar as doutrinas em torno do

A forma como esse conhecimento era produzido e organizado partia de uma visão cristã, moldada tanto por elementos cristãos, quanto também recolhia em seu seio a herança da antiguidade clássica.⁸ Essa episteme cristã medieval que procurava fazer inteligível esse novo mundo e seus povoadores, estava também inserida dentro de um processo histórico peculiar, que era o surgimento de uma *primeira modernidade*,⁹ que tinha começado a manifestar-se ao final do século XV e que levaria em seu curso sua correnteza, o processo da formação do colonialismo moderno e posteriormente da colonialidade.¹⁰

As narrativas escritas procuram construir um determinado campo de visibilidade e inteligibilidade, aquilo que conseguimos ver e entender como leitores. Mas esse campo está determinado principalmente por uma visão cristã do mundo ao qual denominamos como de *realismo cristão* e que opera selecionando elementos inteligíveis e visíveis.¹¹

A forma como o realismo cristão atua dentro das narrativas históricas produzidas no período inicial colonial peruano, permite entender melhor um espaço onde a sua realidade ganhava corpo. As narrativas históricas que podem ser encontradas nas crônicas adquirem autoridade porque elas descrevem espaços e territórios que serviram de palco para os acontecimentos a desenrolar-se posteriormente. As descrições dos índios, assim como as descrições sobre a própria conquista se nutrem dessa própria visão do realismo cristão.

lago Titicaca. Como consequência da *Visita*, o vice-rei Francisco de Toledo tomaria a decisão de retirar os religiosos da doutrina e substituí-los posteriormente pelos jesuítas.

⁸ O esforço por pensar os indígenas a partir dos termos do acervo cultural cristão, como o resgate de categorias como bárbaro, pagão, selvagem, canibal e idólatra, entre outros mais, permitem discutir sobre a plasticidade do cristianismo para procurar entender e assimilar novas realidades.

⁹ O uso da categoria de “primeira modernidade” ou *early modern history* se apresenta como pertinente para destacar a centralidade que adquiriram os impérios ibéricos desde o final do século XV dentro da expansão do capitalismo e do conhecimento e domínio à escala global (WALLERSTEIN, 1999; MIGNOLO, 1995; 2007; QUIJANO, 2000; DUSSEL, 1994). A essa primeira etapa, historicamente esquecida e ocultada, corresponderia uma segunda a partir do século XVII, que é associada ao deslocamento da hegemonia na Europa para as nações do Atlântico Norte e para os protestantes (DUSSEL, 2000).

¹⁰ O colonialismo se encontra relacionado a um domínio político, administrativo, econômico e militar que tem como finalidade controlar e dominar plenamente a exploração do trabalho e a apropriação das riquezas resultantes em benefício da metrópole. Já a colonialidade é um processo que, no caso das nações da América Latina, se estende até o presente, e que se relaciona ao estabelecimento de estruturas e dinâmicas de poder que determinam profundamente as hierarquias naturalizadas, sejam elas territoriais, culturais, epistêmicas e raciais (QUIJANO, 2000). A análise da evangelização dos indígenas deve ser pensada como parte do processo de naturalização de uma episteme ou visão de mundo consagrada pelo poder hegemônico, ao tempo que se subalterniza e *extirpa* as tradicionais formas de vida e crenças dos indígenas.

¹¹ Tomo emprestada a definição de *realismo cristão* de Gonzalo Lamana, construída a partir de uma necessária comparação com o realismo próprio da modernidade, da “segunda modernidade” ou iluminismo. Como peculiaridades, é de destacar que não existia ainda a percepção e também a própria noção de “ocidentalismo”, e que a visão do mundo estava antagonizada entre, por um lado, o cristianismo, que representava o elemento racional, e do outro extremo, a barbárie, a idolatria e os pagãos. Dessa maneira, se atualizava um conjunto de oposições tradicionais – cristãos-judeus e cristãos-muçulmanos – e ampliava para um espaço extra-mediterrâneo – como cristãos-indígenas idólatras – com a finalidade de introduzir o elemento colonial (LAMANA, 2016, p. 24-25).

Informações que ganham corpo e veracidade assim como datas e nomes. Se as narrativas espanholas abriam espaço para descrever os milagres da Virgem, de Santiago e outros santos, também, a partir do realismo cristão, se construiu um discurso em que se categorizava os indígenas, suas divindades e *huacas*, seus feiticeiros, seus ritos e sacrifícios, como sendo irracionais e demoníacos.¹²

A historiadora norte-americana Catherine Julien afirmava, ao analisar os gêneros históricos e narrativos incas que chegaram a nós através das crônicas espanholas, a dificuldade em traduzir algumas descrições de caráter histórico nos termos apropriados dentro da tradição historiográfica hispânica. Para isso, se recorria à categoria de “fábula”. Julien coloca no mesmo patamar em nossa narrativa historiográfica contemporânea as “histórias” da aparição e intervenção da virgem e santos com as “fábulas” incas dos *pururáucas* – soldados de pedra que interviram a favor dos incas na guerra contra os chancas no período do inca Pachacutec Yupanqui. A inserção das histórias indígenas já evidenciava a existência de um gênero histórico nos incas – ainda que diferente ao ocidental –, mas, ao mesmo tempo, estabelecia uma hierarquização dessas mesmas narrativas dentro das crônicas hispânicas, em que, a partir do realismo cristão, lhes conferia uma posição subalternizada e irracional (JULIEN, 2018). Trazendo a reflexão de Julien para comparar as observações como se conduzia o realismo cristão como uma visão de mundo, permite perceber que no plano do discurso narrativo e historiográfico, as manifestações e práticas culturais indígenas correlatas já tinham estabelecida uma determinada posição, subordinada às categorias cristãs e ocidentais, sendo caracterizadas como “fábulas”.

Uma maneira como a visão de mundo foi constituindo uma representação dessa realidade indígena foi através da geração de um discurso da civilidade. Esse discurso se caracteriza por sua estreita relação com o processo de formação e constituição do estado colonial imperial espanhol no Novo Mundo, quer dizer, com a própria formação do colonialismo. O estabelecimento de encomendas, reduções e *cabildos*, assim como as ações de destruição de santuários e ídolos, se encontram caracterizadas por este discurso. O próprio papel da Igreja e seus membros no território andino adquire uma forma civilizacional através da narrativa da evangelização dos índios. Seja por meio do uso da força e autoridade para fazer deles homens a serviço da Igreja e da Coroa, como era a proposta de Juan Ginés de

¹² Se engana quem pensa que o objetivo do discurso do sujeito colonial é o de construir uma forma de perceber o mundo, de conhecê-lo. Como discurso que repousa sobre o exercício de poder, o que procura em todo momento é sinalizar uma fronteira que permita identificar o Outro, neste caso o colonizado, com a finalidade de declarar a superioridade do colonizador (ADORNO, 1988).

Sepúlveda, ou através do convencimento por meio da razão, como afirmava Bartolomé de las Casas,¹³ estes dois pensadores coincidiam no ponto em que o cristianismo era um caminho de superação para deixarem de ser bárbaros e selvagens e chegarem a ser homens plenos.¹⁴

Esse discurso se encontra presente nas narrativas produzidas na região andina. Encontrado em crônicas, relações, cartas, *probanzas*, instruções, disposições, catecismos, doutrinas e sermões, entre outras tantas formas de documentação, esse discurso era onipresente porque “tingia” as narrativas que tratavam sobre a história dos incas, das guerras entre os espanhóis contra os incas, assim como dos conflitos entre os próprios espanhóis. Também estava presente em narrativas relacionadas à forma de governo, em descrição dos costumes e crenças dos indígenas, assim como em descrições do processo de evangelização.

Também se encontra presente o discurso do cristianismo que se dirigia a constituir uma representação sobre as crenças de caráter religioso dos indígenas impregnado dessa visão de mundo cristã. Os cronistas que narraram sobre os indígenas dos Andes, descreveram palácios e santuários, os caminhos e armazéns (XEREZ, 1985, p. 77; 87). A descrição do território e sua gente, do clima e da natureza, das construções e costumes, todas elas tinham o objetivo de apresentar um cenário inteligível para o leitor. O mesmo acontecia com as narrativas que tinham como tema as ações da conquista e das guerras levadas adiante pelos espanhóis. Apresentar os fatos de maneira inquestionável, determinar os personagens que participaram nas batalhas, assim como a sua cronologia, são maneiras de fixar uma realidade através da documentação produzida. Mas enquanto as narrativas tinham os soldados e religiosos castelhanos como personagens principais, que se movimentavam por um cenário estranho, os indígenas só apareciam como elemento da própria paisagem. Dessa maneira, as narrativas se caracterizavam por serem assimétricas.¹⁵

¹³ Tentando “superar” o debate entre Sepúlveda e Las Casas, em torno da discussão sobre a humanidade do índio, é importante destacar que as posições destes autores partiam de um fato inquestionável, que era o reconhecimento da necessidade que os indígenas deviam ser incorporados dentro do mundo cristão plenamente e que isso constituía um ato civilizatório. Nesse sentido, se apresenta como fundamental o deslocamento da discussão para o problema da legitimidade do domínio espanhol e dos mecanismos para esse controle. Nesse sentido, a oposição de Las Casas à encomenda adquiriu um sentido não anticolonial, mas principalmente favorável a uma postura paternalista e de tutela sob os indígenas (MIREZ, 1986, p. 110).

¹⁴ Para Santos Herceg, a “filosofia da conquista”, com seus expoentes Sepúlveda, Vitoria e Las Casas, se apresenta como um pensamento hegemônico que tem em comum entre seus membros, o caráter eurocêntrico e colonialista. A evangelização do indígena se apresenta como uma “conquista”, como um avanço no caminho da sua humanidade plena e as diferenças entre estes pensadores se fundamentam na maneira como eles deveriam ser incorporados dentro dos mecanismos do Império colonial espanhol (2010).

¹⁵ A assimetria tem relação direta com o exercício da escrita, com o controle que se exerce sobre as *letras*. São os espanhóis que escrevem desde que chegaram ao Novo Mundo, os que escreveram primeiro sobre a conquista de México e Peru. Seriam seus escritos os que seriam sancionados como legítimos dentro do discurso histórico.

Com o tempo, as narrativas introduziram observações sobre a sociedade e cultura indígena, suas crenças e cultos, sacerdotes e cerimônias, seus templos e ídolos. As descrições mais detalhadas partiam de categorias e conceitos cristãos, de uma visão de mundo cristã. Portanto, mais que revelar o sentido da sociedade e cultura dos indígenas, o que se procurava era retirar o seu sentido, descaracterizando-as. Sobre suas crenças, procurava-se singularizá-las e negativá-las com o objetivo de contrapô-las ao elemento universal que se estava constituindo nessa primeira modernidade em escala planetária, que era o cristianismo.

O discurso do cristianismo associava as crenças indígenas à ação do demônio, introduzindo, dessa maneira, temáticas cristãs dentro de um panorama cultural estranho. O mesmo acontecia em relação à ideia de um deus único e criador de todos os homens e do mundo.¹⁶

O cristianismo determinava a forma de percepção do mundo indígena. Sua visão de mundo penetrava nas tramas das narrativas que se escreveram sobre os índios e suas crenças.¹⁷ Ao encontrar-se com as crenças religiosas indígenas, com seus ídolos, sacerdotes e cerimônias, os cristãos se deparavam não com algo totalmente estranho ou desconhecido. Reduziram as crenças religiosas indígenas a uma simples imitação inspirada pelo próprio demônio (GRUZINSKI, 2000; ESTENSSORO, 2003). Tudo aquilo que significasse uma quebra de hierarquias naturais, como a ideia da presença de Deus nos céus, ou de inversões de

No caso de Pedro de Cieza de León que realiza pesquisas sobre o passado indígena consultando os remanescentes da nobreza incaica e dos *quipucamayoc*, ele transforma o discurso oral dentro dos moldes do discurso histórico da época, em especial, da crônica. Já Juan de Betanzos, que por ter domínio do quéchua, obtém informações diretas através de pesquisas realizadas com seus informantes indígenas, dando uma abertura maior na sua obra para o conjunto de vozes indígenas devido os laços que ele tinha com membros da nobreza indígena. Outra assimetria que pode ser apontada é que tanto a obra de Betanzos quanto o segundo livro do *Crónica del Perú* de Cieza só seriam conhecidas no último quarto do século XIX. Nesse sentido existe nas crônicas do século XVI um claro silenciamento da voz e palavra indígena a qual só será escutada, como um eco longínquo, quando através da pena de algum espanhol, lhe seja permitida expressar-se, como no caso de *Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los Incas*, que foram inquéritos realizados por ordem do vice-rei Francisco de Toledo entre 1570 e 1572.

¹⁶ Com Bartolomé de las Casas temos, além de uma descrição detalhada de como se realizou o descobrimento e a conquista do Novo Mundo, a elaboração de um primeiro modelo teológico que pudesse explicar na sua abrangência a complexidade das crenças religiosas dos índios. As informações que recebia Las Casas de membros da ordem dominicana e de seus seguidores sobre o território que estava sendo colonizado, lhe permitiram estruturar uma interpretação em torno das crenças religiosas dos índios, sobre a relação entre a existência de um único Deus verdadeiro para todos os homens e sua relação com a idolatria (BERNAND & GRUZINSKI, 1992).

¹⁷ Constitui um obstáculo importante dentro da argumentação do discurso da civilidade a dificuldade de identificar deidades que possam ser identificadas dentro de uma categoria de “ser supremo”, condição importante para que se possa identificar um sentimento racional nos indígenas sobre se acreditavam na existência de Deus. Presente nos esforços de Pané com os tainos, nas dificuldades de identificar Deus com o termo em nahuatl *teotl*, nos agostinianos de Huamachuco com Ataguju e na maioria dos cronistas que se debatiam entre Pachacámac e Viracocha como único ser criador, a procura pela crença num único Deus derivada progressivamente na constituição de um panteão de divindades idolátricas.

seu sentido natural, como a divinização da natureza equiparando-a com o próprio Deus, era explicado como uma forma da presença do demônio.¹⁸

As narrativas que foram escritas pelos castelhanos estavam constituídas por elementos do discurso do cristianismo e da civilidade. Esses discursos constituíram zonas contraditórias e complementárias do conhecimento humano que, a partir do século XVI, urdiram as relações entre a alteridade e a identidade. As narrativas produzidas se convertiam em espaços onde se procurava classificar elementos culturais e sociais indígenas que não eram reconhecidos como sendo o resultado dessa própria sociedade, mas respondiam à ação do demônio. Por isso, esses discursos em sua dinâmica procuravam estabelecer hierarquias e um domínio, procurando esvaziar sua tradicional maneira de viver e de pensar, preenchendo-as com conteúdos pré-determinados. O objetivo era, dessa maneira, desqualificá-los e descaracterizá-los como sociedade e cultura, para logo legitimar o governo e controle sobre eles.

2.2 Discursos e classificações

Ademais da referência ao discurso da civilidade e do cristianismo, como elementos importantes para pensar os elementos que estruturaram a representação dos indígenas e do novo mundo, David Solodkow (2014) sugere a incorporação da categoria de *discurso etnográfico* para que se possa analisar a narrativa da conquista e posterior colonização de territórios do Novo Mundo. Seguindo a Solodkow, o discurso etnográfico possui uma longa história e tradição dentro do pensamento ocidental, relacionado a momentos de expansão, não só territorial, mas, principalmente, entrelaçado ao estabelecimento de relações interculturais, de caráter hegemônico e assimétrico. Se suas raízes se afundavam em períodos da antiguidade clássica, ele novamente apareceu no período da primeira modernidade, mas agora revestido de novos elementos.¹⁹

¹⁸ Carmen Bernand e Serge Gruzinski destacam que dentro da explicação que Bartolomé de las Casas constrói sobre a religião, deve ser levado em conta um duplo aspecto: o de ser considerado um fato social e o de seu grau de institucionalização. Las Casas afirmava que o homem tinha uma necessidade natural de procurar e acreditar num Deus e que este sentimento era comum a todos os homens racionais. Esse desejo levava a todos os homens a constituir um conjunto de instituições que procuravam organizar de forma racional esse sentimento natural. Agora, a sua incapacidade de perceberem claramente esse sentimento, devido à ação do demônio, inimigo de Deus e dos homens, os levava a desviar-se e cair na idolatria e no culto a falsos deuses (BERNAND & GRUZINSKI, 1992, p. 38-47).

¹⁹ Para David Solodkow, o *discurso etnográfico* pode ser definido como aquele que “sostiene, cruza y legitima gran parte de la autoridad (y del autoritarismo) de la episteme occidental” (SOLODKOW, 2014, p. 16), e teve o objetivo de dar sentido à diferença étnica, cultural e religiosa, que se apresentava frente aos conquistadores e a procura de uma significação, principalmente, uma classificação e uma homogeneização das diferenças. O domínio colonial imposto pela violência precisava também de uma dominação, também violenta, no plano da

Ao se resgatar no século XV e XVI termos como “bárbaro”, “selvagem” ou “idólatra”, o que se resgatava também era uma maneira de estabelecer a autoridade de Ocidente e do cristianismo sobre o Outro e seu território. O ano de 1492 significa em termos concretos, o início do colonialismo moderno, do colonialismo da primeira modernidade. Mas, também, existia outro sentido que não pode deixar de ser mencionado devido a sua importância, é que 1492 significa também a imposição da autoridade da *episteme* ocidental em relação a outras *epistemes*.²⁰ O discurso etnográfico, nessa medida, se levanta sobre a base da autoridade, que é ganha primeiro pela força e que procura estabelecer certas fronteiras e divisões entre *Nós* e os *Outros*.

As classificações pontuadas pelo uso dos termos de *bárbaro*, *selvagem* ou *idólatra*, permitem perceber como foi se constituindo uma hegemonia que tinha como um de seus elementos a classificação. Seu caráter hierárquico e excludente permitiu que a *episteme* ocidental se constituísse como um pensamento etnocêntrico. As diferenças que começaram a ser pautadas a partir do impacto de 1492 são as relacionadas a questões religiosas, culturais e, por último, raciais: o idólatra era por antonomásia um bárbaro e este era de forma lógica, um índio.

O discurso etnográfico permite pensar as diferenças e os limites que se estabeleceram entre grupos étnicos e sociais a partir de uma clara hegemonia de um de eles. Essa hegemonia não se restringia só a uma simples questão de domínio, mas também se expressava dentro de espaços sociais e na produção de conhecimentos e saberes. Não bastava reconhecer que de um lado se encontravam os homens plenos, civilizados e cristãos, e do outro, os bárbaros, selvagens, infiéis, idólatras, pagãos e outras caracterizações menos lisonjeiras. Era necessário identificar que a cultura do Outro, as crenças religiosas e suas formas de vida, eram incompletas, erradas, desviadas, imperfeitas, corruptas, etc.

cultura, dos costumes e também das crenças religiosas, e que tinha como finalidade naturalizar as representações e as hierarquias entre os próprios colonizadores e colonizados.

²⁰ Dentro do pensamento “decolonial”, a *episteme* se constitui numa reflexão importante em torno do processo da colonialidade. Por um lado, se define a *episteme* em torno da delimitação de campo com os *estudos culturais* e com os pesquisadores relacionados à abordagem *sistema-mundo*. As *epistemes* estariam, por um lado, associadas a significados *semióticos* conferidos de forma paralela às relações econômicas e políticas, dando a elas uma inteligibilidade fundamental para que possam ser percebidas e sentidas. Por outro, se reconhece que as *epistemes* não são só o produto derivado das relações políticas e econômicas, mas se encontram entrelaçadas em todos seus aspectos e se apresentam de forma integral e constitutiva (CASTRO-GÓMEZ & GROSFUGUEL, 2007, p. 16-17). A partir dessa observação e dentro do processo do sistema-mundo capitalista/colonial e da primeira modernidade, a *episteme* ocidental e cristã – em sua variante espanhola – se apresenta como hegemônica frente a outras.

Entre o espaço que separa as formas culturais dos colonizadores e as formas dos colonizados se instala a matéria do discurso etnográfico.²¹ Entre o cristianismo – tomado como norma de vida e de costumes, como forma de pensamento que extravasa os limites da crença, mas também como crença religiosa – e a idolatria, o que existia? Radica aí um elemento importante deste estudo: procurar identificar o processo de constituição do discurso etnográfico, e em especial do discurso idolátrico, em relação estreita ao cristianismo que aportou nos Andes no século XVI. Não se pode esquecer que a idolatria não existia antes da chegada dos espanhóis, ela só passou a ter existência desde o momento que se precisou constituir um discurso para produzir uma representação dos índios e sua cultura.

O discurso etnográfico deve ser entendido em estreita relação com a constituição do indígena como um sujeito colonial. Esse discurso permite estabelecer espaços assimétricos de reflexão frente à realidade americana, procurando estabelecer mecanismos que apontassem à homogeneização e simplificação. A diversidade de nações e povos indígenas são associados preferentemente sob a categoria de “índio”. Por meio de um processo de obliteração e exotização das realidades sociais e culturais indígenas, elas passam a ser caracterizadas como sendo irracionais. As observações de Colombo, Pané, Pedro Mártir de Angleria e Las Casas²² sobre as crenças dos indígenas taínos do Caribe permitem visualizar o processo de transformação efetuado no discurso cristão sobre as crenças religiosas indígenas – como no caso dos *cemíes* –, em que passam a ser singularizados, classificados e organizados. A “incapacidade” desses discursos para “entender” as formas culturais e religiosas indígenas, faz com que se recorra à utilização da categoria da idolatria. Por isso, o discurso idolátrico é uma forma de organização e classificação de uma realidade religiosa marcada pela alteridade na qual se recorre a objetos materiais – como os *cemíes* ou as *huacas* – com a finalidade de construir uma representação inteligível para os colonizadores e produzir uma ação. Ao se identificar esses objetos como resultado da presença do demônio entre os indígenas, imediatamente se incorporavam simbolismos e realidades indígenas incompreensíveis em sua própria lógica para os cristãos, mas, ao mesmo tempo, se iniciava um processo de produção

²¹ Hartog ao analisar a história de Zalmoxis – tido pelos getas como um sábio e pelos gregos como um farsante – afirma que “pode ser homem ou demônio. Ele pode ter sido um e ser o outro. Pode ainda ser alguma outra coisa. Afinal, é nessa abertura que reside sua alteridade” (HARTOG, 1999, p. 139). A alteridade nesse sentido, se encontra num espaço que não é espaço, num tempo que não é tempo. Com isso, sua identificação é uma aproximação, uma tentativa malfadada.

²² Como observado por Sergio Botta, Pedro Martir de Angleria transforma a *suposta* divindade principal ou suprema dos taínos numa divindade única, assim como os *cemíes* em mensageiros ou anjos dessa divindade. Já Bartolomé de las Casas, a partir da leitura do texto de Pané que se encontrava em latim nas *Décadas* de Angleria, transforma esse único ser supremo num Deus cristão (BOTTA, 2013, p. 179-180).

de representações que obedeciam a uma lógica cristã e que procuravam entender esses objetos sob as regras de compreensão cristã.²³

2.3 A idolatria

A discussão sobre a idolatria tem para o cristianismo, mas também para o judaísmo, um importante elemento estruturante. As palavras “ídolo” e “idolatria”, foram adquirindo um sentido pejorativo. Para os judeus, Deus era apresentado como um ser único que exigia um culto exclusivo.²⁴ Dentro de um mosaico de povos e nações diferentes, com diversas crenças religiosas e um variado panteão de divindades, a religião dos judeus se arrogava o monopólio do divino, negando às outras crenças religiosas seu caráter sagrado e caracterizando-as como produto de demônios. Dessa maneira, o judaísmo se constituiria em uma religião étnica exclusiva a sua nação (PRANDI, 2007). A estigmatização de crenças religiosas diferentes, como de inspiração demoníaca, também seria continuada pelo cristianismo.

De maneira destacável, as narrativas foram construindo uma representação da idolatria que se ajustava ao judaísmo, quanto posteriormente na fé cristã. Para o profeta Oseias, a idolatria estava associada à desobediência do povo de Israel a seu criador

Nomearam reis sem o meu consentimento, escolheram príncipes sem eu ficar sabendo; com sua prata e ouro fizeram ídolos para a sua perdição. Eu odeio o seu bezerro, ó Samaria; a minha ira se inflamou contra ele. Até quando vocês serão incapazes de inocência, ó filhos de Israel? Esse bezerro foi fabricado por um escultor; ele não é Deus. O bezerro de Samaria será feito em pedaços (Os, 8, 4-6).

No caso de Israel, saído da sua longa servidão no Egito, essa identidade religiosa se entrecruzava e se misturava com a própria identidade étnica. Por isso, rejeitar as crenças religiosas, os costumes e formas de vida dos egípcios, além de povos e nações vizinhas, era parte fundamental na construção da sua identidade. Se constituía em lei ou mandamento a proibição explícita a que se tenha

²³ Solodkow destaca que é importante pensar o discurso etnográfico como “soporte clasificatorio de la alteridad cultural indígena” (2014, p. 398). Essa definição pode ajudar-nos a entender o esforço de classificação feito por Bartolomé de las Casas e José de Acosta em relação aos bárbaros modernos e indígenas do Novo Mundo, assim como dos diferentes tipos de idolatria.

²⁴ Mario Liverani destaca a importância da ideologia deuteronomista surgida em torno do ano de 622 e que pode ser resumida na ideia de que o “pacto comporta la fidelidad unívoca a Yavé y a la Ley por parte del pueblo a cambio de bendiciones o para evitación de maldiciones” (2005, p. 209). Além de declarar a Javé como único Deus de Israel, se estabelecia a total proibição da idolatria e o castigo dos que a praticassem. Resulta importante entender no contexto da época, a idolatria como o esvaziamento do sagrado das antigas divindades das nações vizinhas, convertendo-as, assim como os ídolos materiais em demônios.

outros deuses diante de mim. Não faça para você ídolos, nenhuma representação daquilo que existe no céu e na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não se prostre diante desses deuses, nem sirva a eles, porque eu, Javé seu Deus, sou um Deus ciumento (Ex, 20, 3-5).

O modelo daquilo que se devia proibir era tomado num primeiro momento dos egípcios, que confeccionaram imagens com o intuito de serem adoradas e que tinham diversas formas. Logo seriam estendidas as proibições às divindades vizinhas de Canaã e Fenícia, onde se cultuava a Baal, e as divindades femininas Astarté e Asherah. O culto a Javé era por excelência único e exclusivo, o qual prescindia de imagens ou qualquer tipo de representação (NOLL, 2012).

O mandamento da exclusividade divina se reforçava estabelecendo-se proibições e interdições a todo ser, criatura ou objeto que pudesse roubar as honras ao único criador. Se condenava também as tradições das nações vizinhas de Israel que divinizavam reis e heróis, oferecendo culto a sua memória. Não se esquecia também dos astros do firmamento, como o sol, a lua e as estrelas, assim como de animais. O Velho Testamento ecoava para os evangelizadores do Novo Mundo como se fosse um modelo para entender a idolatria.

Portanto, não se pervertam, fazendo para vocês imagem esculpida em forma de ídolo: imagem de homem ou de mulher, imagem de animal terrestre, de pássaro que voa no céu, de réptil que rasteja sobre a terra, ou imagem de peixe que vive nas águas que estão sob a terra. Levantando os olhos para o céu e vendo o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não se deixe seduzir para adorá-los e servi-los. São coisas que Javé seu Deus repartiu entre todos os povos que vivem debaixo do céu (Deu., 4, 16-19).

Numa de suas primeiras obras, *A verdadeira religião* (389), Agostinho de Hipona (354-430) abordava a problemática da idolatria, começando primeiro por estabelecer que o pecado surgia quando o homem procurava mais a obra que o artífice, conferindo à própria criatura o poder de criação. Dessa maneira, o homem abandonava o culto ao Criador, passando a adorar os elementos da natureza e do firmamento, a animais e objetos, assim como também ao próprio homem. Teve também outros homens que divinizaram o mundo inteiro, como se fosse um todo divino. Na ignorância, esses homens interpretaram os sinais da grandeza de Deus como se fossem a própria divindade, não percebendo que eram só simples criaturas e, assim, negando esse culto ao próprio Criador (AGOSTINHO, 2002, cap. XXXVII, p. 65).

A idolatria, da maneira como é exposta por Santo Agostinho, constitui uma quebra de autoridade. Se o Criador fez o homem num ato de amor divino e misericórdia, também significa que a autoridade do Criador é, por dizer, uma autoridade vertical, do superior ao inferior, do Criador à criatura. A quebra dessa autoridade significava dar à criatura a valência do Criador. Criaturas como o sol ou a lua, por terem uma localização “superior” ao homem, ou à própria terra e às águas dos oceanos, por sua imensidade e fecundidade em alimentos, seriam objetos de culto, evidenciando para Agostinho o engano e desvio do homem. Ao cultuar os astros e a Terra, os animais, assim como o próprio homem, se quebrava essa hierarquia. Também acontecia quando se equiparava Deus com a natureza. Essa quebra supunha reconhecer o Criador em todas suas obras e criaturas, conferindo-lhes a todas elas uma autonomia e um poder divino, retirando do homem sua centralidade dentro da criação e retirando a honra que o ele devia ao verdadeiro Criador.

Ao afirmar-se que era o livre-arbítrio uma das causas que levava o homem ao pecado,²⁵ Agostinho apela a esse mesmo exercício de liberdade para que o homem se reencontre com Deus. Para isso, exorta a não continuar cultuando a imaginação, nem a alma ainda que ela fosse racional. Também não se deveria reverenciar as obras feitas pelas próprias mãos humanas, ou os animais e plantas – sendo que eles eram infinitamente inferiores aos homens – ou a defuntos e demônios. Por último, não devia-se cultuar a terra, os astros, os céus e os demais elementos que constituíam o mundo. Exortava o homem a *religar-se* com o único Deus,²⁶ por meio do exercício da luz natural que existia nos homens, sem intermediação de nenhuma criatura (AGOSTINHO, 2002, cap. LV, p. 87-90).

Depois, Agostinho destacava o papel da idolatria e das imagens, tópico que em seus escritos tinham a finalidade de restringir o culto de imagens entre os fiéis devido ao que se considerava que poderia levá-los a errar e cair na idolatria. Para isso, em uma reflexão feita na Epístola 55 ao comentar o Primeiro Mandamento do Decálogo, afirmava que

En el primer precepto nos dirigimos al Padre; se nos prohíbe adorar ninguna semejanza de Dios entre las ficciones de los hombres; eso no quiere decir que Dios no tenga imagen, sino que ninguna imagen de Dios debe ser adorada sino aquella que es lo mismo que Él; y aun a ese Hijo no hay que adorarle en lugar del Padre, sino con Él (AGUSTIN, 1986, VIII, Epístola. LV, §11, 20, p. 366).

²⁵ Agostinho afirma que o pecado era produto da própria vontade do homem e que essa vontade representava o livre exercício do alvedrio, tal como foi disposto por Deus (2002, cap. XIV, p. 38-39).

²⁶ Agostinho afirma “tendamos a Deus e religuemos nossas almas a ele somente – o que é, como dizem, o sentido original da palavra religião — e abstenhamo-nos de toda superstição” (2002, cap. LV, §11).

Primeiro, Agostinho utiliza a palavra “imagem” ou *imago* em latim, para referir-se à imagem que pode receber o culto a Deus. Destaca que esse culto só pode ser feito ao próprio Deus ou através do culto a seu Filho por ser uma imagem de seu Pai. Em segundo lugar, a proibição do culto à imagem de Deus é determinada através da utilização das palavras “semelhança”, “ficção” ou “invenção”, que em latim equivaleriam a *similitudo* e *figmentis*. Destaca que a origem das obras feitas pelos homens era produto da imaginação e que tomaram como base divindades falsas e imaginadas. A esse homem caído no pecado, a imaginação fez com que criasse deuses com diversas formas e de materiais diversos.

Em outro escrito, *Cuestiones sobre el Heptateuco*, Agostinho analisará a relação entre imagem e semelhança, especificando aquilo que se referia ao Criador e que se relaciona às criaturas. Para isso, parte da relação entre pai e filho e entre irmãos gêmeos

No cometáis una iniquidad, haciendo para vosotros una semejanza esculpida, una imagen cualquiera. Suele preguntarse qué diferencia hay entre semejanza e imagen. Pero aquí no veo qué diferencia puede haber entre ellas, a no ser que se indique una misma cosa con esas dos palabras o se llame semejanza a una estatua o simulacro que tenga la figura humana, pero sin expresar los rasgos humanos, como hacen los pintores o escultores cuando contemplan a los que pintan o esculpen. Nadie dudaría en decir que esto es una imagen. Según esta distinción, toda imagen es también semejanza, pero no toda semejanza es también imagen. Por eso, si los gemelos son semejantes entre sí, la similitud de uno cualquiera en otro puede llamarse semejanza, no imagen. Y si el hijo es semejante al padre, se dice correctamente que también es su imagen, de manera que el padre es el prototipo de donde aparece aquella imagen expresada. En cuanto a las imágenes, unas son de la misma sustancia, como el hijo. Otras no, como la pintura (AGUSTÍN, 1989, XXVIII, libro V, §4, p. 533-534).

Note-se que Agostinho constrói uma relação de autoridade através da alegoria do pai e do filho. Afirmar que toda imagem é também semelhança, a partir da relação entre pai e filho, significa que entre os dois existe uma substância em comum. Fazer uma imagem de Deus, sabendo que não é possível conhecer sua natureza, é dar liberdade à imaginação. Mas, tomando como base a relação entre pai e filho, o que é possível ao homem é chegar a fazer uma imagem de Deus a partir de seu Filho. Prestar culto ao Filho de Deus através de uma imagem não seria cometer o pecado de idolatria porque se estaria prestando culto ao verdadeiro Deus na medida em que o Filho comparte desta mesma substância que o Pai. O pagão que fabrica ídolos para adorar, ignora a verdadeira natureza de Deus, possuindo uma visão fragmentada e errada dos atributos divinos.

O espinhoso do tema seria posto em evidência ao tentar explicar para os indígenas que não existia uma imagem ou representação de Deus como se fosse uma pessoa. No entanto, se permitiria adorar a imagem de Jesus Cristo porque Ele se fez homem e, por isso, era possível fazer sua imagem. Ao mesmo tempo, se tinha de explicar que se prestava culto não à imagem em si, mas a aquilo que ela representava.²⁷ É importante destacar que para os indígenas dos Andes, a própria materialidade do ídolo constituía um elemento a ter em conta ao pensar-se no seu caráter divino ou extra-humano.

Por último, Agostinho em *A Cidade de Deus* (413-426), comentaria o pensamento de Hermes Trismegisto em relação aos deuses. Para este último, as estátuas ou ídolos feitos pelos homens seriam como os corpos dos deuses, habitados por espíritos que teriam a capacidade de responder os anseios dos homens, prejudicando-os ou beneficiando-os em troca de culto e reverência (2017, livro VIII, cap. 23, p. 496-499). Essa característica dos ídolos de servir de habitáculo dos demônios seria posteriormente utilizada pelos cronistas para pensar a natureza das *huacas* nos Andes.²⁸ Para Hermes, o homem perdido no caminho da religião verdadeira se dedicou a ser criador de deuses, acrescentando Agostinho de que também o homem se converteu em escravo desses mesmos deuses que criou.

Uma das informações mais completas que podemos utilizar para entender o significado que se foi dado à palavra “idolatria”, assim como a outras que giravam em torno dela, como as superstições e magias, pode ser encontrada na obra do bispo Isidoro de Sevilha (c 560-636), *Etimologias* (627-630). O aspeto que ele dá ao problema das superstições está relacionado ao período no qual escreveu, e que tinha ainda os rastros das disputas entre os cristãos contra o arianismo, assim como das disputas políticas entre os próprios visigodos e os hispano-romanos na Península.²⁹

²⁷ A dificuldade que os indígenas tinham de entender o uso de imagens por parte dos espanhóis e por que elas não eram consideradas ídolos, pode ser acompanhada na observação de Polo Ondegardo “que como los christianos tienen ymágenes y las adoran, así se puede adorar las huacas, ó ídolos, ó piedras que ellos tienen. Y que las ymágenes son los ídolos de los christianos” (ONDEGARDO, 1999, p. 81).

²⁸ O cronista Pedro Pizarro registra a história do capitão Francisco Martín quem tinha sido capturado e levado até o santuário de Apurímac por Manco Inca. Estando no santuário, o Inca adentrou no escuro recinto principal com a finalidade de consultar o ídolo, famoso por ser um dos oráculos mais importantes do Império, o qual era um madeiro talhado e vestido com roupas femininas. O próprio capitão narraria que escutou o ídolo dar resposta das questões dirigidas pelo Inca, o qual ante seu estupor declarou “Mira cómo me habla mi dios” (PIZARRO, 1978, p. 81).

²⁹ Sobre o papel de Ário (256-336) e sua doutrina teológica sobre a unicidade de Deus, contrária à Trindade e à divindade do Filho, assim como a sua humanidade, pode-se consultar José Alberto Hernández, *Patrología didáctica* (2018).

Um dos primeiros pontos de que trata Isidoro era sobre os magos e os associa ao demônio e às superstições. A magia constituía um leque amplo de práticas de origem romana ou anterior, em que os poderes dos magos emanavam dos demônios, sendo que “ellos perturban los elementos, enajenan la mente de los hombres y, sin veneno alguno, provocan la muerte simplemente con la violencia emanada de los sortilegios” (ISIDORO, VIII, 9, §9, p. 705). Depois, analisaria as divindades do mundo mediterrâneo, como as de gregos, romanos e egípcios. Isidoro afirma que as divindades dessas nações tinham origem humana. Elas tinham sido homens de carne e osso e que, depois da sua morte, começaram a ser lembrados e venerados, para logo, inventar-se “fábulas” sobre eles.³⁰ Passariam logo a fazer estátuas de diferentes materiais com a finalidade de representar àqueles que estavam mortos, procurando preservar sua memória. Logo, os homens seriam enganados pelo demônio, que insuflou aos ídolos certos poderes. Isidoro afirma que as estátuas eram chamadas de “simulacros”, derivado do latim *similitude*. O termo significava “semelhança”, aproximando seu significado a “simulado” e transmitindo a ideia de algo imaginado ou falso. Analisa depois, a relação entre imagem e divindade e, para isso, afirma que “ídolo” é uma estátua que representa o homem ou outro ser e que é cultuada. Já para o significado de idolatria, parte de *latreia*, que em grego significava “servidão” e, com isso, se refere ao culto dos ídolos como deuses falsos que escravizam os homens (ISIDORO, VIII, 11, p. 709-727).

Herança dos primeiros padres do cristianismo, o tema da idolatria será abordado durante o período medieval, mas com uma ênfase menor. Para aproximar-se das ideias que Tomás de Aquino (1224-1274) tinha sobre a idolatria, é necessário primeiro revisar sua definição de religião. Na *Suma de Teologia* (1265-1274), Aquino resgata três significados de “religião” presentes em outros autores. A primeira definição pode ser encontrada na obra de Santo Agostinho na *Cidade de Deus*, onde afirma que *religio* provém de “reeleger”, procurando, assim, a ideia de que o homem novamente escolhe a Deus depois de tê-lo perdido. É de Agostinho a segunda definição e que aparece em *A verdadeira religião*, na qual relaciona à palavra *religar* no sentido de conectar-se ou unir-se a Deus. E, a última definição corresponde a Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*, em que afirma que “religião” está relacionada a *reler* e, com isso, o que se procura dar a entender é da necessidade de fazer uma

³⁰ Ao afirmar que as deidades pagãs tinham sido homens notáveis que, com a finalidade de guardar sua memória, foram transformados em divindades, Isidoro está trazendo ao cenário uma crítica comum na época contra o paganismo, que seria conhecida como “evemerismo” e que tinha sido esboçada por Evêmero de Mesene no século IV a. C. (ISIDORO, VII, 11, p. 667 e VIII, 11, §4, p. 709; BRELICH, 2015, p. 24).

leitura intensa e profunda de tudo que se refere ao culto divino (ISIDORO, VIII, 2, §2, p. 679).

Para Aquino, a religião importa só como “ordem a Deus” (ST, II-II, q.81, a.1). Quer dizer, entende a religião como forma de reconhecimento, homenagem e dedicação de nossas vidas como criaturas a Deus por ser nosso Criador. Pode-se ampliar essa definição de Aquino e manifestar que, se por um lado, através de atos diretos podemos oferecer-nos a Deus, como os sacrifícios e a adoração, também existem outros atos organizados por nossas virtudes, como seriam os costumes e a vida cristã (BERNAND & GRUZINSKI, 1992, p. 74-79). A compreensão de Aquino da religião está fundamentada em considerá-la uma “virtude moral” e, portanto, sujeita e caracterizada pelo equilíbrio entre o excesso e o defeito, o meio-termo (ST, II-II, q.92, a.1). Ao entender dessa maneira a religião, dá espaço para que se possa definir a superstição em função da sua relação com a religião. Para ele, a superstição é um excesso, não no sentido de uma acirrada religiosidade, mas no sentido de que erra no objeto a que se deveria prestar adoração, assim como na maneira de adorar. A partir daí se percebe a relação entre a superstição e a idolatria. Para Aquino, a idolatria é uma das espécies ou classes – é a principal – da superstição, “que se opõe à devida reverência a Deus, prestando-a às criaturas” (ST, II-II, q.92, a.2).

Tomás de Aquino analisa a idolatria a partir da exposição de quatro teses. A primeira procura saber se a idolatria é uma espécie ou tipo de superstição. Partindo da definição de religião como “virtude moral”, Aquino afirma que o culto só pode ser prestado para o único e supremo Deus. Portanto, todo culto ou crença que cair fora desse culto – fora do cristianismo –, deve ser considerado como superstição. Quando se presta culto a criaturas representadas por objetos sensíveis ou materiais deverá ser chamado de idolatria (ST, II-II, q.94, a.1). Aquino faz extensão à idolatria para aqueles que cultuavam elementos naturais, geralmente associados à representação da força divina. Também, aqueles que prestavam devoção ao mundo inteiro ou alguma de suas partes, como se fosse um deus; entendia que eles cultuavam sua alma, por ser a força e governo do mundo. Dessa maneira, Aquino perpassava o problema da materialidade do objeto de culto e se preocupava mais com aquilo que eles representavam. Para Aquino, o fundamental era considerá-la como parte da superstição e, por isso, a chama de “superstição idolátrica” (ST, II-II, q. 94).

A segunda tese de Aquino procura ver se a idolatria é considerada um pecado. Ele explica que só se deve prestar culto a Deus por ser nosso criador, enquanto que para criaturas

espirituais consideradas superiores ao homem – como poderiam ser os anjos – não se deveria prestar culto porque também são “criaturas”. A partir dessa ideia, a *latria* seria definida como a adoração quando dirigida a Deus como ser Supremo e Criador. Essa ideia se converteria posteriormente numa guia que os religiosos levariam em consideração ao abordar as crenças religiosas indígenas que lhes permitiria defini-las como simples idolatria.³¹ Por *latria* Aquino considerava que só é aceitável a adoração ao Criador e que ela corresponde a um ato religioso verdadeiro, enquanto não aceitava qualquer tipo de adoração das criaturas (ST, II-II, q. 84, a. 1). A terceira tese considera a idolatria como o maior de todos os pecados. Aquino considera a idolatria como o mais grave dos pecados devido ao fato de que ela quebrava a ordem natural e a autoridade do próprio Criador em relação a sua criação, desviando a adoração de Deus para uma simples criatura.

Por último, a quarta tese se refere à causa da idolatria. É onde a idolatria se converterá, posteriormente, numa ferramenta para poder entender a alteridade que os religiosos castelhanos tentarão domesticar e explicar. Ele começa lembrando um capítulo do livro da Sabedoria, que trata sobre a origem do culto dos ídolos, em que se afirma que o culto foi motivado pela dor de um pai frente à perda de um filho morto ou por ação de um soberano que quis que seu povo não esquecesse da sua pessoa. Representa a idolatria como um ato de prostituição, de adultério cometido pela mulher contra seu marido, de libertinagem nas relações sexuais, de ofensa do filho contra o pai, entre outras imagens; mas tudo isso, se resume à “ vaidade dos homens” (Sb 14; 12-14; HALBERTAL & MARGALIT, 2013). E justamente por ter definido a causa da idolatria como sendo produto da vaidade, é que Tomas de Aquino introduz dois grupos de causas que a explicam, e que apresentarão toda sua importância hermenêutica quando os cristãos se depararem com os indígenas no Novo Mundo.

O primeiro grupo coloca o homem no centro da explicação da idolatria. O homem nem sempre foi idólatra. Lembra Isidoro de Sevilha e sua ideia de que a idolatria apareceu só na segunda idade do homem depois do dilúvio. Portanto, a sua opção por cometer a idolatria é uma decisão individual, que por força de costume e educação se generalizou entre eles. Seja na adoração de ídolos representando familiares mortos ou de personagens importantes e reis, a

³¹ Pode-se pensar como um exemplo a importância que Bartolomé de las Casas outorgava à crença num Deus único e supremo visto como uma aproximação à *latria* nos indígenas, ainda que desviada pela obra do demônio e por efeito dos inveterados costumes, “la gente desta isla Española tenia certa fe y cognoscimiento de un verdadero y solo Dios, el cual era inmortal é invisible que ninguno lo puede ver, el cual no tuvo principio, cuya morada y habitación es el cielo, y nombráronlo Yocahu Yagua Maorocoti” (LAS CASAS, 1909, cap. CXX, p. 321).

idolatria representava uma inversão de valores, passando da virtude pregada pela religião verdadeira e única para uma desobediência à autoridade de Deus, por parte dos homens, e do desvio da adoração do Criador para a miserável criatura. Já no segundo grupo, aparece a ação do demônio sobre os homens como uma das causas da idolatria, devido aos homens se deixarem influenciar pelos demônios que obraram de dentro dos ídolos. Na confusão dos homens por entender as coisas do Criador, eles se desviaram e confundiram o destino de seu culto. Por isso, Aquino destaca que qualquer tipo de pecado se remete sempre à idolatria, já que ela expressa a própria corrupção do mundo e dos homens (ST, II-II, q. 94, a. 4).

A discussão sobre religião e idolatria nos abre o caminho para tentar entender a problemática que se planteia dentro do posterior desenvolvimento do pensamento tomista, já não necessariamente restrito do âmbito geográfico europeu e de definições teológicas, mas principalmente pensado no discurso que se constituiu em torno do conceito de idolatria utilizado principalmente para discutir a humanidade do Outro e das crenças religiosas indígenas, tornando-se a ferramenta conceitual por excelência para entender a alteridade indígena. Para isto, vamos nos voltar agora, brevemente, a Bartolomé de las Casas.

2.4 Bartolomé de las Casas

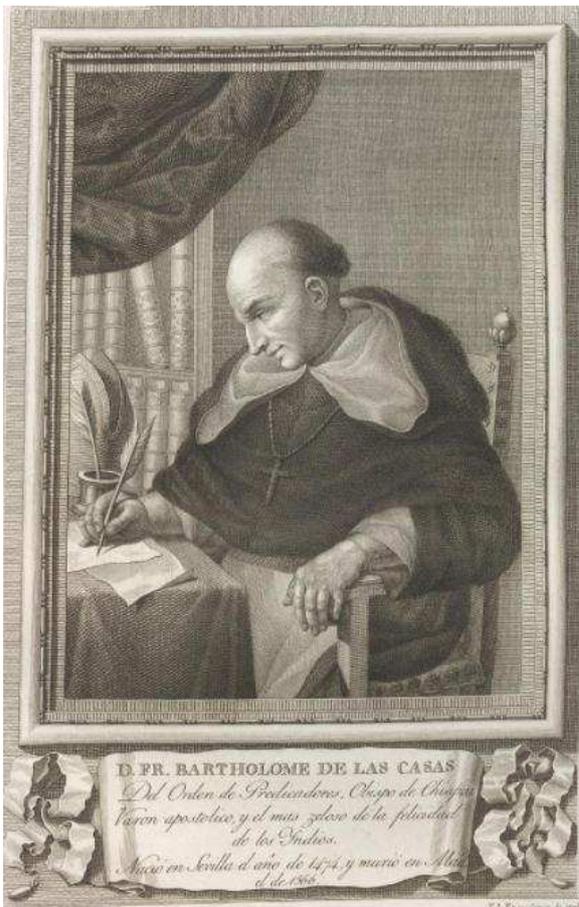
Dentro de uma reflexão em que se entreteciam temas relacionados à barbárie e idolatria dos indígenas e em diálogo permanente com a herança antiga clássica e cristã, é que é preciso analisar a reflexão de Bartolomé de las Casas sobre os indígenas.

A extensa obra de Las Casas analisa tanto a história dos indígenas, os problemas relacionados à legalidade do domínio da Coroa espanhola e das instituições de governo, como seria o caso da encomenda, assim como possui um caráter de denúncia dos sofrimentos causados aos indígenas por parte dos espanhóis. Nela se percebe uma investigação à procura de maneiras mais apropriadas e “humanas” para evangelizar os indígenas. Para realizar essa tarefa importante, Las Casas inicia uma reflexão sobre a natureza dos indígenas como homens e sobre seu mundo religioso. Esse seria um dos objetivos explícitos de Las Casas ao escrever sua *Apologética Historia Sumaria*. Para Anthony Pagden, sua obra possui, de forma indubitável, o objetivo de constituir através da comparação entre os antigos e modernos gentios, uma espécie de etnologia comparativa:

La Apologética historia es, en primer lugar, un intento de demostrar, sobre la base de un inmenso cuerpo de datos empíricos e históricos, que las

comunidades indias anteriores a la conquista cumplían los requisitos de Aristóteles para una verdadera sociedad civil y, en segundo lugar, de explicar por qué la cultura amerindia a veces difería radicalmente de las normas europeas, sin recurrir a la psicología bipartita de Aristóteles (PAGDEN, 1988, p. 172).

Figura 1 – Bartolomé de las Casas.



Fonte: *Retratos de los españoles ilustres* (1791); desenho de José López Enguídanos e gravura de Tomás López de Enguídanos. Na legenda está escrito: “D. FR. BARTHOLOME DE LAS CASAS. Del Orden de Predicadores, Obispo de Chiapas Varón apostólico, y el más zeloso de la felicidad de los Indios. Nació en Sevilla el año de 1474, y murió en Madrid el de 1566”.

Las Casas passaria a descrever minuciosamente a natureza e território das Índias. O cenário descrito pelo dominicano seria valorizado como “diremos con verdad que todas estas Indias son las más templadas, las más sanas, las más fértils, las más felices, alegres y graciosas y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana de las del mundo” (LAS CASAS, 1909, cap. XXI, p. 52). Essas condições favoráveis do território e do clima determinavam favoravelmente os indígenas em suas formas de vida.

Além de terem sido favorecidos pelas bondades do território e do clima, também tinham cidades e povoados, que eram formas de convívio social reconhecidas por pensadores como Aristóteles e Tomás de Aquino e aceitas como provas de civilidade.³² Os indígenas tinham, dessa maneira, superado a simples organização familiar e tribal, organizando-se em cidades divididas em bairros, dividindo-se os moradores de acordo com suas habilidades. Las Casas também reconhecia que os indígenas distinguiam por educação às pessoas que deveriam mandar das que deveriam obedecer. Essas características eram provas irrefutáveis de que os indígenas, fazendo uso da razão humana, tinham conseguido organizar-se política e socialmente como verdadeiros homens. Las Casas considerava importante que os indígenas conseguissem ter repúblicas e reinos, mostrando, com isso, que sabiam governar-se segundo a razão natural. Ao mesmo tempo, não negava a existência no Novo Mundo de homens em estado silvestre, os quais viviam isolados e longe de todo grupo humano, mas eles eram uma minoria.³³

Das informações obtidas por Las Casas de missionários, religiosos e cronistas que estiveram nas Índias, assim como das reflexões de filósofos, religiosos, historiadores e outros que escreveram sobre o mundo antigo, sua sociedade política e crenças religiosas, sustentam que os indígenas do Novo Mundo eram *gente prudente*. Demonstra que estes tinham a “prudência monástica” que era aquela relacionada ao domínio de si mesmos; que tinham também a “prudência econômica” que era a de governar sua família e casa, e principalmente, a “prudência política” que era a capacidade de governar suas repúblicas (LAS CASAS, 1909, cap. XL, p. 103). Para isso, afirmava que eles possuíam as seis qualidades indispensáveis de todo bom governo, que era estar ordenados politicamente e ter categorias profissionais

³² É necessário contemporizar o uso das ideias de Aristóteles para pensar-se sobre as sociedades indígenas. Para Aristóteles, na sua *Política*, a *polis* ou cidade é anterior a toda forma de associação dos homens por ser ela superior e perfeita. É a vida dentro da *polis* que permitia ao homem desenvolver todas suas possibilidades e capacidades. Mas existiam outras formas de vida comunitária que se bem a antecediam num sentido cronológico, não poderiam ser percebidas como uma forma de vida comunitária plena, já que elas exigiam de seus membros, o trabalho para satisfazer suas próprias necessidades, condição que não permitiria o homem alcançar sua plena felicidade. Elemento fundamental dentro da construção aristotélica sobre a *polis* seria a categoria de “escravo por natureza”, que permitiria o amo ter a possibilidade de realizar-se plenamente. Frente à *polis*, outras organizações como as aldeias, povoados, tribos e até reinos, seriam associações humanas simplesmente gregárias, comuns entre os animais e também próprias dos bárbaros. Já a postura de Las Casas difere no sentido de que a existência de instituições e leis dentro dos governos indígenas, de cidades organizadas e autossuficientes, e de categorias profissionais imprescindíveis para sua existência e funcionamento, eram provas suficientes sobre a sua racionalidade, descartando propositalmente o papel fundamental da categoria de “escravos por natureza” como elemento definidor da sua civilidade e racionalidade.

³³ Para Las Casas, o homem silvestre não vivia em cidades nem qualquer agrupação humana, não possui qualquer tipo de estrutura familiar, era de costumes rudes, possui força corporal maior que do resto dos homens e em proporção inversa, uma inteligência limitada. Não acreditava em um ser supremo, nem em ídolos e, por último, não tinha uma ideia clara da lei natural (LAS CASAS, 1909, cap. XLVII, p. 123).

reconhecidas para uma boa república, como eram os lavradores, artífices ou oficiais, soldados, homens ricos e comerciantes, sacerdotes e juízes (Pol. 1328a-b; LAS CASAS, 1909, p. 2).

Seguindo o exercício da razão natural no governo dos homens, Las Casas estabelecia parâmetros de comparação entre os antigos e os indígenas. A comparação servia para destacar que os índios, como verdadeiros homens, também tinham sido chamados para a salvação. Para isso, Las Casas é consciente do mecanismo de comparação que realiza entre as nações antigas e modernas, afirmando que

Parece no haber naciones en el mundo, por rudas e incultas, silvestres y bárbaras, groseras, fieras o bravas y quasi brutales que sean, que no puedan ser persuadidas, traídas y reducidas a toda buen orden y policía y hacerse domésticas, mansas y tratables, si se usare de industria y de arte y se llevare aquel camino que es propio y natural a los hombres mayormente, conviene a saber, por amor y mansedumbre, suavidad y alegría, y se pretende sólo aqueste fin (LAS CASAS, 1909, cap. XLVIII, p. 128).

Las Casas sabia da importância de Aristóteles dentro do pensamento político sobre a *república* como forma de organização do homem em comunidade. Também conhecia sua opinião sobre aqueles que não conseguiam viver seguindo a *lumbre* da razão natural. Por isso, começa detalhando as categorias “profissionais” necessárias para que uma nação pudesse ser considerada organizada de acordo com os parâmetros estabelecidos em função da *polis*, realizando uma comparação entre as sociedades do Velho Mundo com as do Novo Mundo.

Las Casas destaca que tanto os índios do México quanto os do Peru possuíam as qualidades necessárias da boa organização de uma *república*. Suas longas explicações sobre como os lavradores trabalhavam a terra em condições complexas e que obtinham resultados muito além do que poderia esperar-se dos antigos, era um exemplo de como, a partir da comparação entre os antigos e modernos gentios, era possível demonstrar o uso que faziam da razão natural. Ao analisar a categoria dos juízes, que necessariamente se encontrava relacionada ao uso da escrita e das “letras”, Las Casas informava ao leitor de como os juízes e as leis eram respeitadas por serem justas, assim como da diversidade de leis que tinham os mexicanos, as quais regulamentavam a vida doméstica, a propriedade e o comércio. Com isso, destacava que não era necessário entrar no mérito da discussão de se a escrita poderia ou não ser tomada como um sinal de racionalidade.³⁴

³⁴ A diferença de Bartolomé de las Casas, José de Acosta – a quem dedicaremos atenção especial em outro momento do trabalho – coloca como um indicador do nível de racionalidade e de civilidade dos indígenas, e dos

Das categorias abordadas por Las Casas, a dos sacerdotes e ritos religiosos é a que encontra maior espaço e atenção em sua obra. Em sua argumentação de corte comparativo, este é o núcleo principal, onde comparará e exporá os deuses e as crenças dos gentios antigos e modernos. O dominicano percorrerá de forma erudita e comparativa todo um percurso sobre os deuses, seus templos e santuários, os sacrifícios com que os veneravam, seus cerimoniais e ritos, assim como sobre os sacerdotes que organizavam e administravam todos os atos de fé de suas religiões (BERNARD & GRUZINSKI, 1992, p. 74-79). A forma como se organizou o campo religioso em sua *Apologetica*, já era sinal claro para Las Casas da racionalidade indígena, independente da consideração se esse campo estava organizado em torno de prestar reverência ao único e verdadeiro Deus supremo.³⁵

Ao colocar num mesmo plano, os antigos e modernos pagãos, Las Casas argumentava que o elemento que permitia a comparação das diversas esferas religiosas era o de que sendo todos os homens criação de um único Deus, este tinha imprimido na alma de todos uma luz natural que fazia com que os homens reconhecessem a existência de um ser supremo único e criador, o qual deveria ser servido e adorado. Mas esse conhecimento sobre Deus era confuso para os homens, podendo levá-los à superstição e idolatria.

Na sua explanação sobre o conhecimento de Deus através da razão natural, Las Casas se apoiou nas reflexões de Aristóteles e Tomas de Aquino sobre as potências da alma para ter acesso ao entendimento.³⁶ As potências foram dadas a todos os homens por igual, mas o domínico observa que existia um desequilíbrio entre a potência racional ou intelectual em relação à concupiscível e irascível. A causa desse desequilíbrio se encontra no conhecimento

homens em geral, o desenvolvimento da linguagem e da escrita. Se o uso de bárbaro pelos gregos remetia a um primeiro problema de compreensão comunicativa, o uso da escrita ou das “letras” passaria a constituir um reflexo do próprio desenvolvimento da sociedade. A classificação dos bárbaros modernos, feita por Acosta, possuía claramente uma estruturação hierárquica pontuada pelo desenvolvimento de diversas formas de escrita que começava desde sua simples não existência, para logo transitar das formas figurativas como os hieróglifos, os ideogramas até chegarem à escrita alfabética (PAGDEN, 1989, p. 239-254).

³⁵ Las Casas manifestava que o homem se encontrava de forma natural inclinado à religião, mas que para conseguir chegar ao verdadeiro conhecimento de Deus, precisava percorrer a senda da verdade primeira ou divina em procura do conhecimento verdadeiro de Deus, deleitar-se e dar-se por satisfeito nela e não indo atrás de outros prazeres ou “novidades”, e impugnando qualquer opinião contrária à verdade. Dessa maneira, Las Casas definia à *latria* como sendo o culto ao verdadeiro Deus. Em esse sentido, a crença cristã não constitui um elemento definidor para determinar a racionalidade plena dos indígenas (LAS CASAS, 1909, cap. LXXIII, p. 187).

³⁶ Las Casas parte principalmente da reflexão de Tomás de Aquino sobre os apetites, que são o natural, o sensitivo e o intelectual. O apetite sensitivo se encontra dividido em duas faculdades ou potências, o apetite concupiscível ou simples, e o apetite irascível. O primeiro procura as coisas favoráveis aos sentidos e a evitar as contrárias, versando sobre o bem ou o mal. Já o segundo, associado ao primeiro, tem a ver com a resistência e a superação dos obstáculos. E, por último, o apetite intelectual é superior a eles e os regula e organiza para que juntos procurem o bem e a felicidade do homem (MANZANEDO, 2004; MARTÍ ANDRÉS, 2014).

de Deus como único ser universal e criador de tudo. Pelo uso da razão natural, o homem pode reconhecer a existência de um Ser supremo, mas faltaria ainda a revelação e a graça. Por isso, só sendo cristão para poder ter uso pleno da razão. A falta da graça e da doutrina fez com que as outras duas potências adquirissem um papel desviante e delirante:

La racional fue a parar en creencias y opiniones de diversos errores y la concupiscible en desear y deleitarse en impuras y no verdaderas bondades y la irascible a dar la honra, obediencia y servidumbre a las criaturas que a sólo Dios se debía (LAS CASAS, 1909, cap. LXXIII, p. 188).

Para Las Casas, provém da razão natural o sentimento de que existe um único Deus, assim como a necessidade de oferecer culto e sacrifício, seja para o Deus verdadeiro – chamado de *latria* – quanto para os falsos deuses – a *idolatria*. Também é natural o sentimento no homem de que existe um Deus criador de tudo. Las Casas explica que o motivo que os homens tenham ido atrás de deuses falsos se devia a que os homens em tempo de fome, angústia, trabalhos, sofrimentos e outros, procurassem proteção de uma infinidade de “invenções” e seres, aos quais outorgaram em troca de uma existência diferente e uma proteção efetiva, a obrigação de prestar-lhes adoração como se fossem verdadeiros deuses.

Uma vez que Las Casas associa a idolatria ao desejo do homem, produzido por uma causa natural, ele o associa à figura da infidelidade do homem em relação ao seu Criador, assim como a mulher engana seu marido, o filho injuria ou ofende seu pai ou quando o escravo se revolta e não obedece a seu amo.³⁷ Aí, ele identifica um momento, dentro da narrativa histórica fixada na Bíblia, em que apareceria a idolatria. As condições para seu aparecimento, após a corrupção que se seguiu nos homens depois do pecado dos primeiros padres – somando-se depois a outros pecados –, foram dadas depois que aconteceu o dilúvio e da diferenciação das línguas. Os homens não conseguiram entender-se mais entre eles mesmos e, por isso, a própria doutrina não foi possível ser mais ensinada a todos por igual, perdendo-se o rastro, com o tempo, dessas primeiras verdades. Com o tempo a idolatria se fez “natural” no coração dos homens. Para isso, Las Casas toma à ideia de Aristóteles de que o

³⁷ Para Moshe Halbertal e Avishai Margalit é fundamental a importância da elaboração de imagens ou figuras retóricas na própria compreensão da idolatria. Essas imagens preenchem determinados conteúdos daquilo que queremos entender por idolatria, como quando ao falar de relações interpessoais desde um ponto de vista moral, procuramos destacar o equívoco de determinadas ações ou comportamentos. A traição da mulher para com o homem, a falta de respeito do filho com o pai, ou do escravo com o amo, mas que representa “o *pecado original*”, exprime principalmente a violação de uma norma social que a sociedade procura penalizar em conjunto.

costume conforma uma “segunda natureza” no homem e que o inclina a certos atos e pensamentos.³⁸

Las Casas, ao analisar as crenças e divindades pagãs, o que procurava era estabelecer um espaço de comparação de crenças idolátricas entre os antigos e indígenas, com a finalidade de sistematizar toda essa diversidade de crenças, deuses, cerimônias e objetos.³⁹ Depois de ter descrito as crenças religiosas dos indígenas das ilhas do Caribe, do México e finalmente do Peru, Las Casas nos oferece quatro conclusões. A primeira é que eles possuíam plena razão natural e um conhecimento universal, ainda que confuso, sobre o Ser supremo. A segunda é que tinham um elevado conceito sobre o Ser supremo ou sobre o sagrado. A terceira é que os costumes derivados do erro da idolatria eram “menos fealdades y con menos heces” que dos antigos porque – como no exemplo dos sacrifícios humanos – os indígenas sacrificavam aquilo de mais valioso que tinham, que era a própria vida. Por último, os indígenas possuíam uma facilidade maior de aceitar a existência de um único e supremo Deus (LAS CASAS, 1909, cap. CXXVII, p. 337).

Posteriormente, Las Casas se debruça a analisar a relação entre os indígenas e os bárbaros, tendo em vista as reflexões de Aristóteles sobre os “escravos por natureza”.⁴⁰ A análise de Las Casas parte da necessidade de definir corretamente a categoria através de termos que possam se ajustar na ideia que se tem sobre ela. Para isso, existem definições que são denominadas por ele como sendo de forma *simpliciter* e se referem a denominações que procuram captar a essência das coisas e possuem um sentido “estreito”. Outra forma de definições, chamada de *secundum quid*, se refere a características ou qualidades que podem estar presentes ou não na categoria ou coisa, mas que sua definição é independente delas e, nesse sentido, essas definições possuem um sentido “amplo” (CASTAÑEDA, 2002, p. 3).

Da análise comparativa, Las Casas conclui que existem quatro tipos de bárbaros entre os homens. O primeiro tipo, “tomando el término, larga e impropriamente”, está constituído

³⁸ Aristóteles afirma que “da mesma forma que nas cidades as leis e os costumes predominantes têm força, nos lares a autoridade e os hábitos do pai também têm, a força destes é ainda maior por causa dos laços de sangue e dos benefícios devidos ao pai, pois os filhos demonstram inicialmente uma afeição natural em relação a ele e a disposição de obedecer-lhe” (Eti., 1180b).

³⁹ Bernand e Gruzinski destacam como Las Casas realizou operações em procura de “«cotejar», confrontar, comparar, articular la reflexión” (1992, p. 39).

⁴⁰ Essa relação se constitui em ponto central para Las Casas em função de sua disputa contra as ideias de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) em seu *Demócrates Segundo* (1544). O argumento principal de Sepúlveda sobre a servidão ou escravidão natural dos indígenas era “someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehusan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza” (SEPÚLVEDA, 1996, p. 81).

por aqueles que se comportavam longe das normas da reta razão dentro de uma comunidade, comportando-se como feras e animais. Nesta categoria entrariam aqueles que se comportariam como “bárbaros” de forma acidental, portanto, não era parte da natureza desses homens. Entrariam nesse grupo aqueles que sofreram algum tipo de alienação ou desvio de conduta temporária e os que seguiriam uma opinião a cegas (LAS CASAS, 1909, cap. CCLXIV, p. 686-687).

O segundo tipo corresponderia àqueles que foram descritos pelos gregos como sendo incapazes de comunicar-se eficientemente, seja pela dificuldade da língua ou por carecer de escrita, e de diferir em sua forma de vida e organização social dos gregos e dos romanos. Las Casas, ao relacionar a definição de “bárbaro” à língua e à escrita, torna a própria definição relativa: se para os espanhóis, os indígenas eram bárbaros devido à incompreensão da língua, da mesma maneira aconteceria com os castelhanos. Afirma que as nações indígenas tinham um governo estável e organizado com suas próprias leis que eram respeitadas. A esses bárbaros Las Casas não os identifica como sendo *simpliciter*, isto é, como se fossem bárbaros estritamente, ainda que os aproxima da forma *secundum quid* devido ao que relativiza a definição de *bárbaro*. A relativização feita por Las Casas deve ser entendida como reflexo de uma miragem em que se procurava estabelecer uma igualdade entre os dois elementos, mas que no fundo existia uma assimetria devido ao fato de que um dos elementos – os espanhóis e cristãos – era quem estabelecia as condições da relação.⁴¹ Em resumo, são bárbaros devido a uma generalização que se realiza ao agrupar entre si diversas nações, com costumes e crenças próprias, mas diferentes do elemento definidor. Dessa maneira, os castelhanos ao chegarem às Índias, passariam a identificar os aborígenes como sendo “bárbaros” à maneira que usavam os gregos.

O terceiro tipo de bárbaros, “tomándose el término o vocablo estrecha y muy estrecha y propriamente”, corresponde ao que Aristóteles denomina *simpliciter* e seriam os “escravos por natureza”.⁴² Seguindo a Aristóteles, Las Casas afirma que esses homens seriam aqueles

⁴¹ Considero importante a reflexão de Reinhart Koselleck em torno dos *conceitos assimétricos* realizada com base nos pares helenos/bárbaros, cristãos/pagãos e homem/não homem. A partir da relação entre o *Nós* e o *Eles*, Koselleck estabelece que a assimetria não é uma relação voluntária, mas ela se encontra fundamentada sob uma relação de poder (2006, p. 191-231). No caso específico dos pares castelhanos/indígenas ou cristãos/idólatras (ou pagãos), o primeiro elemento da contraposição serve para identificar um elemento particular, que procura estabelecer seu caráter universal a partir de que é ele quem estabelece a ordem e o sentido da contraposição. Já o segundo elemento, possui uma característica aglutinadora, na medida em que sua função não é destacar uma identidade própria, mas caracterizar diversas identidades num só elemento.

⁴² Citando a Aristóteles na *Política*, “um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo” (1254a) e “é um escravo por natureza que é susceptível de pertencer a

caracterizados como “sem fé, sem lei, nem rei”. Eles seriam incapazes de viver numa verdadeira comunidade, não aceitando nenhum tipo de sujeição e sem governo nem leis.⁴³ Essa incapacidade de desenvolver uma verdadeira *república*, os levava a estar sempre em guerra. Por último, precisavam ser sujeitos à força e governados por homens que gozassem completamente de suas faculdades e que estivessem organizados humanamente.⁴⁴

Ao comparar-se àqueles que por costume ou por generalização chamamos de bárbaros, os denominados *secundum quid*, e aos que Aristóteles denominou bárbaros por serem escravos por natureza, resulta evidente que, para Las Casas, os indígenas não podiam ser considerados como bárbaros *simpliciter* já que eles demonstraram uso da razão natural através das instituições que os governavam. Para Las Casas, o “humano” se encontra determinado pelo uso da razão natural, mas também por compartilharem um conjunto de comportamentos semelhantes, como seria a tendência a constituir grupos não só gregários, mas a viver em verdadeiras sociedades, a organizar suas crenças religiosas, a empossar autoridades e ter atividades produtivas. Pensando nos indígenas, conclui que “no todos bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza, ni pueden ser, por aquesta razón de ser bárbaros, sojuzgados por fuerza, porque son reinos y libres” (LAS CASAS, 1909, cap. CCLXV, p. 690).

Por último, Las Casas adiciona mais um tipo de bárbaros e estabelece um critério importante para entender a classificação dos homens. Neste quarto grupo se agrupam todas

outrem (e por isto é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto” (1254b).

⁴³ Para Felipe Castañeda, “ya que el bárbaro no hace uso de su razón, entonces se guía principalmente por su parte instintiva, lo que explica su tendencia marcada a la ferocidad; pero por lo mismo, tampoco obedece su conducta a principios generales, ya que esto sólo es posible por medio de la razón, de ahí que tampoco siga normas ni leyes en general. Esto, a su vez, permitiría comprender por qué no puede vivir en sociedad y por qué no respeta pactos. Por otro lado, ya que no hace uso de la razón, entonces tampoco la cultiva. Esto daría cuenta de por qué no presenta tampoco desarrollos técnicos o artísticos o culturales en especial. Pero además, si no sigue reglas de conducta de carácter racional, entonces necesariamente tiene una tendencia a comportarse mal, es decir, a ser malicioso y vicioso en general. Lo dicho hace comprensible que se trate de un ser nómada, sin educación, sin señor, sin tradición, sin pueblo, sin amistad, de costumbres ásperas y extrañas” (CASTAÑEDA, 2002, p. 6).

⁴⁴ A partir da argumentação de Aristóteles sobre o governo dos escravos por natureza, em que sem negar a condição de ser um homem, lhe nega a qualidade de ser um ser humano pleno, devido ao que, na sua, razão lhe falta a faculdade *deliberativa* (Pol, 1260a), participando da razão, do *logos*, na medida que só é capaz de reconhecer e obedecer àquele que a tem plenamente, ao amo. Las Casas procura desconstruir o argumento de Aristóteles, estritamente no sentido que os indígenas seriam identificados com os *escravos por natureza*, e destacando que eles eram capazes de viver em sociedade. Mas, ao mesmo tempo, – sem esquecer que Las Casas propugnava um projeto colonial – afirmava que os indígenas deveriam ser governados de forma paternal e cristã. Dentro de sua argumentação, o cristianismo constituía a necessária fronteira que se tinha que ultrapassar para que um bárbaro pudesse ser um homem verdadeiro. Por isso, dentro dessa tutela oferecida por príncipes e autoridades cristãs, o governo sobre os indígenas constituía a maneira mais segura que os indígenas – devido ao fato de que eram uma classe de bárbaros – para que pudessem transformar-se em homens verdadeiros.

aquelas nações, que tendo elevadas formas de viver em *república* e organizadas de acordo com a razão natural, não aceitaram ou não aceitam a religião cristã como única e verdadeira. Nesse grupo se encontrariam os romanos antes da sua conversão, assim como os chineses, os indianos, os mouros e os turcos. Ainda que sendo governados por sábias leis e por governos perfeitos, só através da aceitação do cristianismo seria possível desterrar a idolatria, a qual perturba e desvia a razão natural dos homens. Nesse sentido, e à maneira de conclusão, para Las Casas, somente através da conversão ao cristianismo era possível que os homens alcançassem o verdadeiro status de homens racionais e plenos, assim como seu governo pudesse ser reconhecido como verdadeira república, isto é, uma *república cristã*.

2.5 Conclusões

O objetivo deste primeiro capítulo tem sido o de abordar algumas categorias e conceitos que serão utilizados no transcurso da exposição desta pesquisa. De forma “laxa” se tem utilizado a categoria de “discurso” com a finalidade de procurar englobar um conjunto de práticas enunciativas e ideológicas que definiram o panorama dessa primeira modernidade ocidental nos começos do século XVI. Sejam as definições de discurso da civilidade, o discurso do cristianismo e o discurso etnográfico, todos eles se remetem neste estudo ao contexto do século XVI. Com essas definições, se procura entender como se foram produzindo um conjunto de representações sobre a América em que se fez uso de determinados “acervos”, assim como se procurou cumprir com certos objetivos.

O discurso da civilidade procura percorrer a forma de governo que os indígenas tiveram em comparação com o acervo da antiguidade clássica, pelo qual constitui uma referência importante a Aristóteles em relação às discussões sobre o escravo por natureza e trazidas à tona por motivo das discussões sobre o reconhecimento ou não da condição humana dos índios.

O discurso do cristianismo permite ao mesmo tempo, fazendo uso do seu acervo, discutir sobre as manifestações culturais e religiosas e tendo como horizonte normalizar o cristianismo. Para isso, a discussão sobre a idolatria das crenças religiosas indígenas se constitui num elemento importante dentro desta pesquisa, tendo em consideração que o seu tema se refere ao discurso idolátrico. Esses dois discursos se entrelaçam de diversas maneiras, muitas vezes apresentando-se como complementários.

O discurso etnográfico se constitui como um elemento criador e organizador de diferenças e hierarquias. Relacionado com processos de expansão imperial e colonial, ele constitui um elemento importante na constituição de representações que tinham como objetivo servir e legitimar a hegemonia europeia e ocidental no transcurso de um longo período que pode ser rastreado desde a expansão grega pelo Mediterrâneo.

Esses três elementos se apresentam de forma peculiar no século XVI e se associam em torno do processo de descobrimento e conquista da América. Ao mesmo tempo, e não menos importante, a pesquisa dá destaque a uma visão de mundo cristã, denominada como racionalismo cristão, que impregna o conjunto de discursos e representações produzidas na Espanha e em outras partes de Europa no século XVI. Da mesma maneira que em relação ao termo “discurso”, a utilização de uma “visão de mundo” também foi tomada num sentido mais laxo. Se o sentido de visão de mundo pode ser associado à noção de ideias que circulam em torno de uma realidade social e que se entrelaçam a ela, formando um conjunto único englobando múltiplas dimensões, tais como políticas, econômicas, sociais, religiosas, étnicas e culturais.

Ao referir-se a discursos, também entra em consideração a importância das narrativas como elementos que servem para constituir as representações. A forma que se caracterizam as narrativas produzidas pelos espanhóis no século XVI, relacionadas ao momento de descobrimento e conquista, é denominada de realismo cristão. Essa característica impregna o conjunto de textos produzidos na época e que ao mesmo tempo que apresenta a dinâmica de incorporação desse Novo Mundo, estabelece as pautas do próprio processo de compreensão dessa incorporação. Ao descrever os acontecimentos que levaram Pizarro e seus soldados a persistirem em seus esforços por explorar o litoral do Mar del Sur, de enfrentar os índios, desafiar a natureza e um numeroso exército para poder capturar o Inca em Cajamarca, a narração incorpora elementos que permitem “reconhecer” uma superioridade dos espanhóis devido a suas armas, conhecimentos, mas principalmente por serem cristãos.

Por último, a exposição sobre o papel da idolatria dentro dessa visão de mundo cristã e a importância da reflexão de Bartolomé de las Casas sobre os índios em termos de suas crenças e governo, tinha como objetivo destacar como se produz uma transformação dentro dessa própria visão de mundo cristã, dentro desse racionalismo cristão correspondente à primeira modernidade. Nesse sentido, o esforço reflexivo de Las Casas tem o mérito de procurar produzir uma nova síntese em relação ao “acervo” cristão sobre o reconhecimento da

humanidade do indígena em consonância ao momento de expansão dos espanhóis e do cristianismo para fora de seu tradicional espaço territorial e cultural. Dessa maneira, o significado de seu esforço por realizar uma primeira classificação da barbárie dos índios americanos em comparação com as nações do Velho Mundo, perpassa a simples tipologia, para converter-se num primeiro esforço por integrar os indígenas dentro da representação cristã da humanidade.

3 OS PRIMEIROS CRONISTAS

3.1 Carácter das crônicas do período inicial colonial

O dia 16 de novembro de 1532 em Cajamarca possui um simbolismo inquestionável. Se por um lado, o Império Inca não caiu nesse dia, é inegável que o acontecimento que ele encerra teve uma importância fundamental. A captura do inca Atahualpa foi o momento que condensou toda uma experiência política e militar anterior dos espanhóis. Os espanhóis já tinham conhecimento sobre as atitudes dos indígenas em relação aos *extraños*, que ia desde as homenagens que lhes prestavam como se fossem seres divinos, a atitudes de terror ante sua aparência: de pele branca, com o rosto e o corpo inteiro coberto de lã e uma roupa de um metal brilhante, andando em animais enormes que comiam metais (XEREZ, 1985, p. 100; BETANZOS, 2015, p. 375). À perplexidade dos indígenas frente a esses estranhos, se somava a presença de novas doenças que tinham chegado ao território antes mesmo desses novos seres. Tudo isso era interpretado como presságios de catástrofes ou mudanças que não conseguiam ser entendidas.¹ Francisco Pizarro sabia da importância da liderança entre os indígenas, a partir da experiência de Hernán Cortés no México, e percebeu que o Inca tinha um papel organizador dentro da própria sociedade, que extrapolava o papel político da maneira como era entendido pelos cristãos.²

As primeiras narrativas escritas em torno da captura do Inca evidenciavam a dificuldade por conhecer o território indígena que se abria no horizonte. Apesar de que os espanhóis contavam com alguns índios tradutores ou *lenguas* – índios de etnias da região norte do Império capturados na segunda expedição de Pizarro (1526-1528) –, o conhecimento do quéchua ou de outras línguas era insuficiente.³ O desconhecimento da língua e cultura indígena levava ao fato de que as informações obtidas fossem inexatas e intuitivas. Mas o

¹ A análise sobre a crise demográfica que assolou os Andes, realizada por Noble David Cook, leva em consideração tanto as informações sobre as estimativas populacionais antes e depois da chegada dos espanhóis, o impacto das mudanças socioeconômicas relativas ao trabalho de mineração e das encomendas (2010).

² Sobre os encontros de Hernán Cortés e Francisco Pizarro e como a experiência ganha por Cortés no trato com os indígenas e com as autoridades reais espanholas, constituiriam um modelo para Pizarro, pode-se consultar: José Luis Martínez, *Hernán Cortés* (2015); Bernard Lavallé, *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista* (2004); e Rafael Varón Gabai, *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú* (1996).

³ Francisco Pizarro depois de mais de três anos tentando navegar em direção ao sul, em 1527 decidiu enviar um de seus barcos ao mando de Bartolomé Ruiz, enquanto que ele se estabeleceria na desembocadura do rio San Juan. Depois de mais de sessenta dias de navegação e exploração, Ruiz voltou com informações sobre a existência de populações indígenas e ricas em ouro. Também conseguiu capturar uma balsa com produtos que iam ser comercializados. Os espanhóis capturaram três indígenas que utilizariam como *lenguas* (XEREZ, 1985, p. 65-66 e p. 179-180).

objetivo das narrativas produzidas eram dar destaque às ações bélicas dos espanhóis e conquista do reino. Em especial, dar destaque ao papel de Francisco Pizarro, dos membros de sua família, os principais capitães às batalhas. Se constitui, assim, um campo de visibilidade conformado por informações relevantes sobre as riquezas dos indígenas, presentes em túmulos, cemitérios e templos; as descrições de edifícios públicos, como os armazéns, onde se podia encontrar tecidos, roupas e alimentos (TOPIC & CHISWELL, 1992).

Mapa 2 – Império Inca



Fonte: SHIMADA ed., 2015, p. 3.

As crônicas iniciais foram escritas por funcionários e soldados que participaram das viagens e campanhas de Francisco Pizarro. Descreveram principalmente as peripécias que tiveram de enfrentar para fazer frente aos momentos de fome e desespero, quando em plena floresta eram açoitados pelos indígenas. Logo, descreveriam os primeiros contatos com as etnias submetidas ao Império Inca. O teor das narrativas era a de exaltar a ação dos espanhóis como soldados do rei e zelosos cristãos. Mas, também, servia como um registro dos espanhóis

participantes da conquista e as quantidades recebidas em ouro e prata, além de consignar o valor do *quinto real* (SANCHO, 1986, p. 236-244).⁴

As crônicas iniciais constituem a base daquilo que passaria ser denominado por Patricia Seed como “realismo histórico” (1998, p. 4-6). Com esse conceito, a autora designa as narrativas que procuravam realizar uma descrição do “que realmente aconteceu”, por meio das informações proporcionadas por testemunhas presenciais que, através da escrita, obtiveram um alto grau de veracidade e confiabilidade. Por isso, a escrita se constitui num exercício de poder que permitia legitimar as narrativas que buscaram fazer a defesa da própria conquista “tal como aconteceu” frente aos críticos que surgiram na Espanha, principalmente depois da execução do inca Atahualpa em 26 de julho de 1533.

O objetivo da escrita das crônicas era o de fazer *história*, quer dizer, de constituir um relato que pudesse ser construído em torno da narrativa dos próprios protagonistas e testemunhas, aqueles que viram e ouviram, razão pela qual o texto não pudesse ser questionado nem registrado como sendo falso ou inventado.⁵ Não é casualidade que os autores das primeiras crônicas foram membros das primeiras expedições de exploração do território, estiveram nos sucessos de Cajamarca e participaram de incursões pelo território e de confrontos com as tropas incaicas. É o caso de Francisco de Xerez, Pedro Sancho de la Hoz, Cristóbal de Mena e Miguel de Estete. Suas crônicas apresentaram poucas informações sobre os indígenas e suas crenças religiosas, mas ainda que escassas, se detêm no elemento exótico e estranho percebido e constituem um esboço sobre a alteridade indígena (PORRAS BARRENECHEA, [1962]1986; ARANIBAR, 1963; PEASE, 2005).

3.2 A *Verdadera relación* de Francisco de Xerez

Entre as crônicas e outros escritos iniciais, temos o texto do primeiro secretário de Pizarro na terceira viagem, Francisco de Xerez (1497-?) e sua *Verdadera relación de la conquista del Perú* [1534]. O sevilhano aportou com 17 anos na *Tierra Firme* com a armada organizada por Pedrarias Dávila, em abril de 1514. Nesse mesmo ano aparece já em várias expedições com direção ao *Mar del Sur*, formando parte das expedições comandadas por

⁴ Uma análise sobre os pagamentos recebidos pelos conquistadores por sua participação em Cajamarca encontra-se em James Lockhart (1972).

⁵ Seu critério de verdade repousava em base de testemunhas oculares, “yo he visto”, assim como de testemunhas auriculares, “yo he oído”, resgatando uma forma de fazer a história que se remontava aos gregos (LOZANO, 1994).

Vasco Núñez de Balboa, ao lado de Francisco Pizarro, Diego de Almagro e Pascual de Andagoya, os quais, na época, já eram experientes capitães nas “entradas” de índios. Em 1524, participaria da fundação da cidade de Acla, na qual aparece desempenhando a função de escrivão. Nesse mesmo ano, participaria na primeira viagem de Francisco Pizarro navegando em direção ao sul ou ao *Levante*. O fracasso dessa viagem se constata no episódio de Puerto del Hambre e em Puerto Quemado. Participaria, depois, na segunda viagem de Pizarro em 1526. Chegaria até a ilha do Gallo, voltando depois para o Panamá, sem ter sido um dos que ficaram com Pizarro na ilha.⁶ Depois, em 1528, estaria na cidade de Nata, exercendo a função de escrivão do governador Pedro de los Ríos, até que em 1530, na volta de Pizarro da Espanha, decidiu fazer parte da terceira expedição. Além de escrivão, Xerez atuaria militarmente durante toda a expedição estando presente nas ações de Coaque, ilha de Puná e Tumbes, assim como na captura do inca Atahualpa em Cajamarca, onde viria a quebrar uma perna. No período de repouso que teve que fazer, Xerez aproveitaria, a pedido de Pizarro, para compor a crônica sobre as viagens de exploração do território e a captura do Inca (PORRAS, 1986, p. 95-96).

A crônica de Xerez possui um caráter descritivo. Para Franklin Pease, “se trata de un relato muy pormenorizado y, en ocasiones, fríamente burocrático” (Em PILLSBURY, 2016, p. 2006). É uma narrativa cuidadosa das ações dos espanhóis, das viagens pelo Mar del Sur em procura de novas terras e riquezas, descrevendo os contatos com as embaixadas incas, os acontecimentos prévios à captura do Inca e o evento da praça de Cajamarca. Como participante das três viagens realizadas por Francisco Pizarro, Xerez dá detalhes testemunhais sobre os acontecimentos, as penúrias e enfrentamentos. Percebe a importância de terem encontrado indígenas com um nível cultural e material, que significava a possibilidade de tesouros e riquezas. Isso levou a explicar a tentativa de dar um “golpe de suerte”, que seria a captura do Inca. Sua crônica se destaca por seu caráter *oficial*. Xerez era secretário de Pizarro

⁶ Já os espanhóis assentados na região do Panamá, começaram a dirigir as navegações para o sul da cidade. Francisco Pizarro seria escolhido em 1524 pelo governador de Castilla del Oro, Pedrarias Dávila, para constituir uma *compañía*, junto com Diego de Almagro e o sacerdote Hernando de Luque, que tinha como objetivo realizar navegações ao sul do Panamá. A primeira viagem partiria do Panamá em novembro de 1524 e estava formada por duas pequenas caravelas com cem homens, quatro cavalos e um mastim. Em janeiro de 1526 partiria uma segunda expedição com igual quantidade de homens. O piloto Bartolomé Ruiz enviado para reconhecer o litoral ao sul, apossou-se uma balsa indígena carregada de objetos de ouro e finos tecidos e que constituiu a primeira prova de que ao sul se encontravam nações indígenas ricas. Pizarro continuaria depois a navegar ao sul, chegando até a altura do rio Santa e entrando em contato com indígenas sujeitos ao Império Inca. Voltaria para o Panamá em março de 1528. A terceira e definitiva viagem com a qual começaria a conquista do Peru, precisou de uma longa negociação entre os sócios da *compañía* e investidores, assim como negociações levadas adiante na Espanha com a Coroa (capitulações de Toledo, julho de 1529). Pizarro partiria do Panamá em janeiro de 1531 em duas pequenas caravelas, com 180 soldados e trinta cavalos, ao que depois se adicionariam os reforços angariados por Diego de Almagro (BALLESTEROS, 1987; LAVALLE, 2004).

e teve o privilégio de contar com informações diretas dos acontecimentos, como ele mesmo declara ao finalizar a *relación* “el cual escribió esta relación por mandado del gobernador Francisco Pizarro, estando en la provincia de la Nueva Castilla, en la ciudad de Caxamalca, por secretario del señor Gobernador” (XEREZ, 1985, p. 159). A crônica é apresentada como *verdadera relación* com o intuito de contrapor-se a outra que tinha sido publicada meses antes em Sevilha, escrita também por um soldado presente nos acontecimentos de Cajamarca, assim como de outros relatos que circulavam na Espanha narrando os acontecimentos da conquista do Império Inca e sobre Atahualpa.⁷

Figura 2 – Francisco Pizarro.



Fonte: *Retratos de los españoles ilustres* (1791); desenho de José Maea e gravura de Rafael Esteve Vilella. Na legenda está escrito: “FRANCISCO PIZARRO: Natural de Truxillo: Descubridor y Conquistador del Perú: fué asesinado en Lima á los 73 años de su edad en 1541”.

⁷ Ainda que existam algumas informações ou cartas prévias escritas anteriormente, pode afirmar-se que, estritamente, a de Xerez constitui a segunda crônica publicada, recaindo em Cristóbal de Mena, com três meses de antecedência, a impressão do primeiro livro sobre a conquista, *Conquista del Perú llamada la Nueva Castilla* (1534). Mas, ao publicar sua crônica, Xerez teve a firme convicção de retificar uma série de informações imprecisas que se encontravam no texto de Mena.

Nas linhas escritas por Xerez, existem poucas referências e descrições sobre aquilo que poderia ser identificado com assuntos relacionados aos povos indígenas dentro de uma esfera cultural, e em especial, dentro de uma dimensão religiosa. Merecem sua atenção algumas informações sobre os caminhos, as cidades, as construções e os templos, as roupas e as comidas dos indígenas. Eram descrições que interessavam aos espanhóis, já que eram informações que tinham um valor logístico na própria expedição.

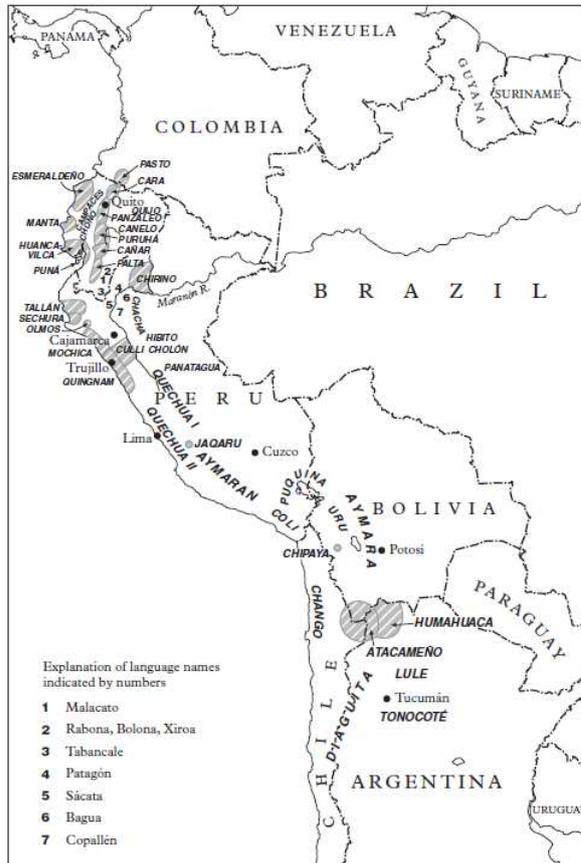
Existem diversas razões que explicam as poucas menções à temática religiosa. Podem ser citadas as dificuldades em relação à compreensão das línguas indígenas, assim como a dificuldade de contar com tradutores, e, também a própria natureza cultural dos indígenas e de suas sociedades. Os espanhóis se deparavam com uma sociedade multiétnica e, ao mesmo tempo, com sociedades multilinguísticas. Existia uma infinidade de línguas indígenas que se falavam, tanto dentro do Império, quanto alhures de suas fronteiras.⁸ A isso se soma que os incas, como elite governante do império, utilizavam uma língua, o quéchua, como língua geral política, administrativa e também religiosa, a qual não significava que fosse a língua que se usava dentro da própria elite.⁹ Isto significava dizer que o Império possuía uma língua que se falava em toda sua extensão e que servia para manter sua coesão, ainda que dentro dos diversos grupos étnicos que constituíam o Império ela não fosse de uso geral. Resumindo, ainda que os espanhóis contassem com o recurso de tradutores indígenas, isso não garantia

⁸ Willem F. H. Adelaar, em *The Languages of the Andes* (2004), divide as línguas que se falavam no território andino em diversas esferas idiomáticas, que também constituíam esferas étnicas e macro étnicas, e que poderia levar a uma cifra de aproximadamente mais de 150 idiomas. Também é importante considerar a existência de grupos de línguas principais, como era o caso do quéchua, do aimará e do puquina, que tinham um caráter macro étnico e de línguas regionais, como nos casos do cañar, tallán, mochica ou quingnam, culli, uru e chipaya.

⁹ A relação entre os incas e o quéchua deve ser tomada com muito cuidado. Como afirmado por Rodolfo Cerrón-Palomino (2013) nem o quéchua era originário do Cuzco, nem os incas tinham como língua originária o quéchua. A partir das investigações de Alfredo Torero, principalmente em seu livro *El quechua y la historia social andina* (2007), se determinou que a origem do quéchua se encontrava numa região em torno do santuário de Pachacamac, entre Caral e Chíncha, isso no século IV a.C. (CERRÓN-PALOMINO, 2013, p. 222). No mesmo período, na região central do país se falava o aimará, sendo que sua fronteira sul se encontrava próxima da região de Cuzco. Já na região de Cuzco se falava o puquina. Por volta do século VI e VII d.C., começa um processo de expansão de populações que falavam o quéchua chegando até a região de Cuzco, deslocando para a região do Collao as populações que falavam aimará e puquina. Esse processo de expansão da língua quéchua se devia tanto à importância da região entre Pachacamac como centro religioso e a região de Chíncha como centro comercial, atuando os dois dentro das estruturas políticas e sociais estabelecidas pelo Império Wari entre o século VI até 1200 aproximadamente (TORERO, 2007, p. 57-65). Cerrón-Palomino em *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua* (2013), afirma que a língua que falavam os ancestrais dos incas era o puquina, idioma que era mantido só pela elite inca, enquanto que o aimará era o idioma que era falado pelos incas míticos, isto é, antes do inca Pachacutec. Por último, o quéchua seria a língua que passou a ser usada a partir da expansão dos incas por todo o território andino, em especial, nos territórios próximos a Pachacamac e ao reino de Chíncha, território que tinha fortes atividades comerciais com o norte e o centro do território andino (CERRÓN-PALOMINO, 2013, p. 10).

que eles tivessem um conhecimento apropriado das línguas que eram usadas em certas esferas: política, administrativa e religiosa.¹⁰

Mapa 3 – Línguas indígenas na área andina no século XVI



Fonte: ADELAAR, 2004, p. 166.

A dificuldade de ter um corpo de tradutores versados que servissem de nexo entre o castelhano e o quéchua, levou a um conjunto de distorções, mal-entendidos e erros. Ante a insuficiência do número dos tradutores enquanto marchavam entre os soldados e redigiam seus textos, os cronistas fizeram uso comum de tomar como empréstimos, palavras em

¹⁰ São dois os mais importantes tradutores indígenas conhecidos no começo da conquista: Felipillo e Martinillo. A história pessoal de cada um nos permite dimensionar melhor suas possibilidades como tradutores. No caso de Felipillo, ainda que não se conheça com exatidão o grupo étnico ao qual pertencia, pelas informações de importantes cronistas se aceita que seria *tallán*, assim como se conhece sua origem familiar como filho de pescadores ou artesãos. Por sua posição social, Felipillo não conhecia o quéchua e só viria a aprendê-lo posteriormente, quando já se encontrava servindo aos espanhóis. Já Martinillo morava numa região onde se falava *tallán* e era sobrinho do curaca Maisavilca, governador imperial da região de Piura, mas que era originário de Chíncha, rica região ao sul de Pachacamac na qual se falava o quéchua. Essa diferença permite destacar, no caso de Martinillo, que ele se criou dentro de um ambiente em que o quéchua era falado regularmente, sendo que por seu parentesco, ele pertencia a uma elite política e administrativa regional (LOCKHART, 1972, p. 448-453).

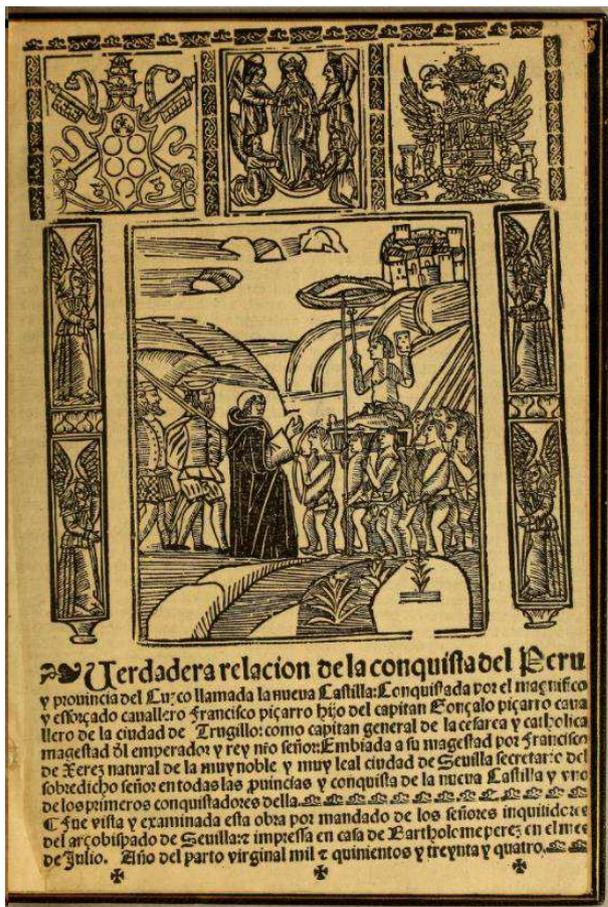
espanhol com a finalidade de produzir uma imagem que pudesse ser facilmente reconhecida por seus leitores. O termo *mezquita*, tantas vezes usado por Xerez, é uma amostra da intencionalidade do autor de não só procurar uma imagem apropriada para o templo, mas também de relacioná-lo com a questão dos infiéis, em especial da idolatria. A escolha de um termo para identificar algum elemento do universo indígena era uma escolha de fundo ideológico. Mas, por agora, é importante destacar a dificuldade de comunicação que existia entre os espanhóis e os indígenas, que, ainda contando com o serviço dos *lenguas*, não conseguiam identificar os incas por seus próprios nomes. O inca Atahualpa, era o único chamado por seu nome próprio, *Atabalipa*, enquanto que para o inca Huáscar e seu pai Huayna Cápac, se usava a nomeação topográfica de *Cusco*, “y que aquellos pueblos habían estado hasta un año antes por el Cuzco, hijo del Cuzco viejo; que hasta que Atabalipa, su hermano, se levantó” (XEREZ, 1985, p. 85-86).

Os acontecimentos narrados por Xerez são apresentados de forma cronológica e mencionando observações sobre a geografia do território. Uma viagem que plasma uma apreciação superficial e estereotipada da cultura e sociedade indígena, mas também apresenta um roteiro da viagem, descrevendo a paisagem, as cidades e caminhos, revelando detalhes das diferenças que iam se encontrando entre a própria população indígena. Se na narrativa existe uma diferença entre experiências de viagens anteriores, agora, em relação à terceira viagem acompanhando Pizarro, conforme atravessa a fronteira do Império se percebe uma mudança na paisagem, tanto natural quanto cultural. A ascensão pelos Andes em direção a Cajamarca para “entrevistar-se” com o Inca, se apresenta como um descortinar de um mundo indígena que começa a ser percebido de maneira diferente. As mulheres foram comparadas às de Castela em suas vestimentas e “honra”, os homens usavam roupas limpas, suas cidades eram ordenadas e possuíam uma praça principal. Afirma que a praça de Cajamarca não tinha comparação com nenhuma das de Castela, além de que todos os prédios e casas possuíam água corrente. Pode parecer que nesses detalhes os indígenas se saíam melhor que os próprios espanhóis, mas ao mesmo tempo Xerez não deixava de identificá-los como infiéis e bárbaros. Comiam carnes cruas, realizavam sacrifícios humanos e ingressavam em suas *mesquitas* e ficavam descalços, assim como faziam os infiéis muçulmanos (XEREZ, 1985, p. 104). O padrão de comparação de Xerez se ajustava à visão do racionalismo cristão, onde os elementos decisivos estavam relacionados a elementos religiosos.

A viagem é descrita não só pela vista do narrador, mas a descrição feita sobre a cidade de Cuzco, constitui uma narrativa construída com base no “eu ouvi”, em que se mistura à

realidade concreta com a fabulação das riquezas encontradas “la ciudad del Cuzco, que está de allí treinta jornadas; que tiene la cerca un día de andadura, y la casa de aposento del Cacique tiene cuatro tiros de ballesta, y que hay una sala donde está muerto el Cuzco viejo, que el suelo esta chapado de plata, y el techo y las paredes de chapas de oro y plata entretejidas” (XEREZ, 1985, p. 85). A descrição de Xerez se apresentava com uma concretude inquestionável. Construída em base aos relatos que chegaram a seus ouvidos –ele se encontrava prostrado numa cama devido à perna quebrada – a descrição da cidade mostra a importância do efeito de verdade conseguido. Os detalhes sobre a cidade, as descrições das praças e prédios encontrados, permitiria que as observações inundassem o texto de forma a construir uma imagem “real” da cidade. Em contraste com os detalhes da cidade e das riquezas encontradas, aparecia uma singela e inexata observação sobre o corpo do “Cuzco viejo” ou o inca Huayna Cápac.

Figura 3 – *Verdadera Relación de la conquista del Perú*, de Francisco de Xerez (1534).



Fonte: <<https://archive.org/details/verdaderarelacio00xere/page/n3/mode/2up?view=theater>>.

O campo de visibilidade que se desenrola gradativamente na narrativa de Xerez nos permite informar, quando de passagem pelos povoados de Caxas e Huancabamba, percebeu a existência de “casas” especiais para mulheres – as quais faziam roupas para o Inca e seu exército –, de fortalezas de pedra, pontes e caminhos pavimentados, assim como o serviço de água corrente nos povoados e caminhos. Também menciona a existência de *tambos* – alojamentos para os caminhantes – e grandes depósitos com roupas e alimentos para uso do exército. Suas observações eram complementadas com comentários sobre um rígido sistema de cobrança de tributos (XEREZ, 1985, p. 85-88).

As observações recolhidas por Xerez formam uma *collage* em que se entrecruzam descrições de indígenas observados pelo cronista nos Andes, junto com sua experiência anterior no México e outras recolhidas por espanhóis que estiveram em outros territórios. A essa *collage* se somavam outras narrativas estereotipadas

Por este camino toda la gente tiene una mesma manera de vivir: las mujeres visten una ropa larga que arrastra por el suelo, como hábito de mujeres de Castilla; los hombres traen unas camisas cortadas; es gente sucia, comen carne y pescado, todo crudo; el maíz comen cocido y tostado; tienen otras suciedades de sacrificios y mezquitas, a las cuales tienen en veneración; todo lo mejor de sus haciendas ofrescen en ellas. Sacrifican cada mes a sus propios hijos, y con la sangre dellos, untan las caras a los ídolos y las puertas a las mezquitas, y echan della encima de las sepulturas de los muertos; y los mismos de quien hacen sacrificio se dan de voluntad a la muerte, riendo y bailando y cantando, y ellos la piden después que están hartos de beber, antes que les corten las cabezas; también sacrifican ovejas. Las mezquitas son diferenciadas de las otras casas, cercadas de piedra y de tapia, muy bien labradas, asentadas en lo más alto de los pueblos; en Túmbez y en estas poblaciones usan un traje y tienen los mismos sacrificios. Siembran de regadío en las vegas de los ríos, repartiendo las aguas en acequias; cogen mucho maíz y otras semillas y raíces, que comen; en esta tierra llueve poco (XEREZ, 1985, p. 90).

Aos indígenas que usavam roupas que cobriam o corpo por inteiro e de alimentos que eram consumidos de forma diferente que os espanhóis, se adicionavam visões estereotipadas que procuravam estabelecer, principalmente, uma hierarquia entre os espanhóis e os indígenas. A alteridade ia se descrevendo de forma a introduzir elementos já conhecidos que permitiam ter um reconhecimento maior, por parte dos leitores, dos textos produzidos. Os santuários, identificados como *mesquitas*, são descritos tendo como horizonte um outro espaço religioso – os muçulmanos – e daí associados ao demônio por meio à menção dos sacrifícios humanos.

Xerez percebe as diferenças que existiam entre os indígenas e consegue realizar uma descrição mais detalhada sobre seus costumes e crenças

Antes de entrar en este pueblo hay una casa cercada de un corral de tapia, y en él una arboleda puesta por mano. Esta casa dicen que es del sol, porque en cada pueblo hacen sus mezquitas al sol. Otras mezquitas hay en este pueblo, y en toda esta tierra las tienen en veneración, y cuando entran en ellas se quitan los zapatos a la puerta. La gente de todos estos pueblos, después que se subió a la sierra, hacen ventaja a toda la otra que queda atrás, porque es gente limpia y de mejor razón, y las mujeres muy honestas; traen sobre la ropa las mujeres unas reatas muy labradas, fajadas por la barriga; sobre esta ropa traen cubierta una manta desde la cabeza hasta media pierna, que parece mantillo de mujer. Los hombres visten camisetas sin mangas y unas mantas cubiertas. Todas en su casa tejen lana y algodón, y hacen la ropa que es menester, y calzado para los hombres de lana y algodón, hecho como zapatos (XEREZ, 1985, p. 104).

A *mezquita* se converte num eixo que ajuda a contrastar o uso do par “sujo” e “limpo”. As observações incidem em que esses indígenas possuíam costumes mais racionais ou “limpos”, descrevendo que eles apresentavam sinais de respeito quando se encontravam em lugares sagrados, se vestiam de forma “honesta” e cobriam seus corpos. Já o espaço caracterizado pelo uso da palavra *sucio* ou *suciedad* se utilizava para descrever os ídolos, os sacrifícios humanos e de animais realizados em templos, casas e sepulturas, assim como as danças e as festas. O campo estabelecido por “limpo” e “sujo” também servirá como um dos fundamentos da relação entre o cristianismo e as crenças religiosas indígenas, caracterizadas já como crenças idolátricas.¹¹

A observação de Xerez sobre a *mezquita* é importante porque percebe que esse templo tem como advocação o culto do sol, culto oficial do Império Inca, destacando que na cidade ainda existiam outros templos. A partir de informações recebidas depois da captura do Inca em Cajamarca, produto de duas expedições, uma encabeçada por Hernando Pizarro com destino à *mezquita* de Pachacamac, e a outra para a cidade de Jauja e Cuzco, Xerez afirma sobre Pachacamac: “en aquella mezquita estaba el general ídolo de todos ellos”, assinalando,

¹¹ Nas constituições do Primeiro Concílio de Lima se percebe claramente como a contradição entre o cristianismo e a idolatria se entende também a categorias como limpo/sujo. Os espaços ocupados pelas igrejas são descritos em termos de limpeza e decência. O espaço cristão precisava estar nesse sentido à altura do Criador, por isso ele tinha de ser um lugar limpo e decente. Se ordenava que os espaços de culto indígena ou *huacas*, fossem destruídos, derrubando seus ídolos e queimando os santuários com a finalidade de poder sacralizar ou limpar de forma cristã esses espaços (VARGAS UGARTE, Concilio I, 1ra. parte, constitución 3º, p. 8).

ainda, que cada *mezquita* dos povoados percorridos tinham seus próprios “ídolos particulares” (XEREZ, 1985, p. 123-124).

A reverência outorgada nos templos se devia ao fato de que os sacerdotes conseguiam comunicar-se com os ídolos. Xerez narra o encontro de Atahualpa, já cativo pelos espanhóis em Cajamarca, com dois visitantes, “un cacique del pueblo donde está la mezquita, y el guardián della” referindo-se a Pachacamac. Embravecido por sua presença, Atahualpa ordenou que fossem acorrentados devido a mentiras proferidas, já que “le había aconsejado que tuviese guerra con los christianos, que el ídolo le había dicho que los mataría a todos; y también dijo a su padre el Cuzco, cuando estaba a la muerte, que no moriría de aquella enfermedad” (XEREZ, 1985, p. 127). Ordenou que enquanto o templo e seu ídolo não fossem despojados de seus tesouros para ser entregues aos espanhóis, ele não ordenaria retirar as correntes. O ídolo cumpria dentro da urdidura de prestígio simbólico e político que tinha, uma função que – escondida na narrativa a partir da aparição das argúcias do demônio, “que los engaña por los llevar a perdición” (XEREZ, 1985, p. 124) –, era a de estabelecer uma comunicação com seus especialistas e “guardiães”.

A narrativa servia para vislumbrar um aspecto importante do papel dos templos e seus ídolos, relacionado a seu poder “simbólico” dentro das relações de poder com o inca. A ação do Inca em relação aos espanhóis aparecia pautada não por um raciocínio “político”, como se poderia pensar em relação a Pizarro ou Cortés, mas por um raciocínio em que o elemento sagrado e religioso determinava a própria ação.¹²

Na narração sobre *Cuzco Viejo*, como era conhecido pelos espanhóis o inca Huayna Cápac, padre de Atahualpa, se destaca a seguinte informação “era tan temido y obedescido, que lo tuvieron cuasi por su dios, y en muchos pueblos le tenían hecho de bulto” (XEREZ, 1985, p. 118). A observação de Xerez é sucinta, mas o suficiente para causar uma estranheza. A que se refere ao usar a palavra *bulto*? Seria uma maneira de fazer uma observação sobre alguma estátua ou escultura que tinha como finalidade representar o *Cuzco Viejo*? Mas se era

¹² O conceito de *realismo cristão* se apresenta apropriado para entender o pensamento e ação de personagens como Pizarro e dos próprios cronistas. Ainda que Pizarro fosse quase-contemporâneo de Maquiavel, não poderia ser extensiva a ideia de que em seu pensamento e ação primava um *cálculo político*. Seu pensamento se encontrava regido por categorias que permitiam organizar a realidade a partir de um espaço e um centro cristão, onde definições como “selvagens” e “bárbaros” se organizavam em torno de “cristão”. Frente a esse realismo cristão, e dificultado pela fragmentação social e política produzida por efeito da conquista, se apresentava uma visão de mundo indígena ou andina da qual só percebemos estilhaços. Um dos elementos importantes dessa visão de mundo indígena pode ser pensado na integração de uma esfera de poder que não separa o aspecto político do religioso, onde o poder de governante do Inca se sustenta em seu próprio aspecto sagrado.

uma estátua, porque a opção de usar *bulto* e não usar os termos “estátua” ou “escultura”? Ainda que essa informação seja insuficiente, é importante destacar que a observação de Xerez ante a presença do *bulto* é, em si mesma, um indicativo de uma natureza do sagrado diferente daquilo que culturalmente se percebia como natural.¹³

Mapa 4 – Viagens de Francisco Pizarro.



Fonte: BALLESTEROS et al., 1985, p. 9.

3.3 Pachacamac e seus cronistas

A crônica de Xerez introduz em seu texto como um apêndice, uma *información* escrita sobre a expedição do capitão Hernando Pizarro, irmão de Francisco Pizarro, à *mezquita* de

¹³ Para Pedro de Cieza de León “a algunos españoles he oído decir que hubo en este lugar un bulto de piedras, conforme al talle de un hombre, con manera de vestidura larga y cuentas en la mano, y otras figuras y bultos” (CIEZA DE LEÓN, 1984, cap. XCVII, p. 267).

Pachacamac, redigida por Miguel de Estete (ca.1507-ca.1550) por encargo de Francisco.¹⁴ Miguel de Estete, se encontrava servindo por volta de 1526 na Nicarágua, quando decidiu participar da terceira expedição de Pizarro. Acompanhou Hernando de Soto na primeira embaixada ao inca Atahualpa em Cajamarca e, depois, participou da expedição de Hernando Pizarro a Pachacamac tendo a tarefa de *veedor* ou inspetor. Sua *La relación del viaje que hizo el señor Capitán Hernando Pizarro* [1534], é um relato completo da expedição que atravessou a região andina desde Cajamarca até o litoral chegando no templo de Pachacamac. O objetivo era retirar o ouro e prata do santuário, para logo atravessar a cordilheira dos Andes em direção a Jauja (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 116). Como afirmado por Karen Graubart, ainda que o texto seja construído a partir das observações *in situ* e sem ter a participação de algum tradutor, a *relación* “contienen algunas de las primeras descripciones etnográficas y demográficas de los Andes centrales [...] La atención por los detalles en algunos temas como el lenguaje y las prácticas nativas, hace que su diario destaque entre las crónicas tempranas” (Em PILLSBURY, 2016, p. 1102). Miguel de Estete seria, ainda, o autor de outro texto, *Noticia del Perú*, também conhecido como *El descubrimiento y la conquista del Perú*, escrito entre 1535 e 1540.¹⁵

Nos dois textos de Estete aparecem pela primeira vez descrições mais detalhadas sobre as crenças indígenas. A narração da expedição de Hernando Pizarro a Pachacamac, descreve o local onde se encontrava a *mezquita* e outros templos próximos, rodeados por muralhas e diversas plataformas. Descreve que a presença dos espanhóis causou estranheza e tiveram que forçar seu ingresso no santuário principal que se encontrava no topo da *mezquita* principal. Estete descreve a “casa” onde se localizava o ídolo principal. Da mesma maneira que no texto de Xerez, a *mezquita* se converte num eixo espacial e simbólico entre sujeira/limpeza. Começa afirmando que o ídolo se encontrava “en una buena casa bien pintada” (Em XEREZ, 1985, p. 136) para logo oferecer mais detalhes

Llevaron, pasando muchas puertas, hasta llegar a la cumbre de la mezquita; la cual era cercada de tres o cuatro cercas ciegas, a manera de caracol; y así se subía a ella; que cierto, para fortalezas fuertes eran más a propósito que

¹⁴ A viagem que realizou Hernando Pizarro para o santuário de Pachacamac foi feita entre seis de janeiro e 25 de março de 1533, sendo que reuniu aproximadamente 20 homens. O objetivo era retirar o ouro que havia no templo para enviá-lo a Cajamarca como parte do pagamento do resgate do Inca.

¹⁵ Enquanto o texto que aparece na obra de Xerez foi fartamente conhecido devido a sua publicação desde 1534, a *Noticia* não seria publicada na época, ainda que fosse de conhecimento de Alonso de Santa Cruz, primeiro “Cronista Maior” das Índias. Só com a obra de William H. Prescott (1851) e de Marcos Jiménez de la Espada (1879, p. IX) se passaria a conhecer a existência da *Noticia del Perú* e de sua autoria, sendo publicado pela primeira vez em 1918.

para templo del demonio. En lo alto estaba un patio pequeño delante de la bóveda o cueva del ídolo, hecho de ramadas, con unos postes, guarnecidos de hoja de oro y plata, y en el techo puestas ciertas tejiduras, a manera de esteras, para la defensa del sol, porque así son todas las casas de aquella tierra, que como jamás llueve, no usan de otra cubija. Pasado el patio, estaba una puerta cerrada, y en ella las guardas acostumbradas, la cual, ninguno dellos osó abrir, esta puerta era muy tejida de diversas cosas de corales y turquesas y cristales y otras cosas (ESTETE, 1987, p. 302-303).

Figura 4 – Porta da câmara que albergava o ídolo de Pachacamac feita de algodão e com valvas de *spondylus* ou *mullu*.



Fonte: Museu do Sítio de Pachacamac, Lima.

Estete descreve o cuidado com que o templo tinha sido construído e decorado e que continha uma falsa imagem feita pelo demônio com a finalidade de enganar os indígenas. A observação sobre o cuidado das paredes pintadas e a afirmação de que havia mais que um templo do demônio e que ele parecia uma fortaleza, procurava destacar esse efeito de miragem que o demônio procurava impor. Para isso, Estete realiza um giro narrativo através do uso da palavra “curiosa”: “finalmente que ella se abriu y según la puerta era curiosa, así tuvimos por cierto que había de ser lo de dentro; lo cual fué muy al revés y bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios” (ESTETE, 1987, p. 303). Estete nos introduz num mundo onde a mentira é a norma e o que se procura é estabelecer o

domínio do antinatural, por isso, o que predomina é a sujeira, justamente nos locais onde, por seu caráter sagrado e “mais elevado”, deveria primar a limpeza e a honra. O contraste entre a limpeza e a sujeira, espaços que Estete separa na sua narrativa através da *puerta*, serviria também como uma forte caracterização das crenças religiosas indígenas ao associá-las ao demônio. A “porta” leva os espanhóis a uma falsa impressão, tendo gerado uma expectativa ante sua primeira aparência e que depois, resultou ser *al revés* ou “ao contrário”. Da mesma maneira, se comporta tudo o que é produto do demônio.

Se no começo ele usou a palavra *casa*, uma vez transpassada a porta, Estete transforma o recinto numa *cueva* ou “caverna” escura, “aposento del diablo” (ESTETE, 1987, p. 303), e hedionda em que se precisa de *candela* ou “fogo” para iluminá-la (Em XEREZ, 1985, p. 137). Em seus aposentos se encontrava um ídolo, feito de madeira e fincado no chão, o qual é descrito como sendo sujo e “con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada” (ESTETE, 1987, p. 363). A descrição de Estete é fiel e precisa, não é produto de sua imaginação.¹⁶

Estete nos proporciona informações importantes sobre as qualidades atribuídas a esse ídolo de Pachacamac. Os indígenas afirmavam que ele “los puede hundir si le enojan, y no le sirven bien; y que todas las cosas del mundo están en su mano” (Em XEREZ, 1985, p. 137). A divindade principal de Pachacamac exigia um serviço daqueles que procuravam seu favor, pelo qual os indígenas realizavam longas peregrinações desde diversas partes do território com o fim de consultá-lo. Esses peregrinos levavam diversos objetos de valor, como ouro, prata e roupa, e realizavam longos jejuns com a finalidade de aproximar-se à casa do ídolo. Os sacerdotes que lhe prestavam serviço – chamados por Estete de “aliados” – escutavam os pedidos dos peregrinos e aceitavam as oferendas e sacrifícios. Depois, adentravam na casa do ídolo para falar com ele e saíam com a sua resposta.

Pachacamac aparece na descrição de Estete como sendo uma deidade que se encontrava associada a qualidades aquáticas, através da descrição da porta coberta de conchas marinhas. Também se poderia tratar de uma referência ao mito do casamento entre Pachacamac e Urpay Huáchac, deusa e mãe dos peixes e aves marinhas, tal como é relatado

¹⁶ Para informações sobre o ídolo de Pachacamac e a sua descrição, a partir de uma madeira talhada com a representação de um ídolo encontrado em 1938 nas ruínas de Pachacamac, pode-se consultar a Luis Guillermo Lumbreras, *Pachacamac, el ídolo* (2017).

em algumas tradições míticas.¹⁷ Da mesma maneira, lhe são atribuídas qualidades próprias das divindades ctônicas. As crônicas iniciais registram que ele tinha o poder de fazer tremer a terra.¹⁸ Estete narra que um dia antes da sua chegada a Pachacamac, nas proximidades da região, a terra tremeu e que os nativos que o acompanhavam fugiram afirmando que Pachacamac estava furioso com a presença dos cristãos e que destruiria a todos (ESTETE, 1987, p. 302). Os indígenas também afirmavam que se Pachacamac ficava furioso poderia afundá-los, já que se encontravam em suas mãos (Em XEREZ, 1985, p. 137). A essa característica telúrica de Pachacamac, eles também adicionavam a informação que era o deus que sarava suas doenças e, principalmente, que “los cría y sostiene y cría los mantenimientos” (Em XEREZ, 1985, p. 137). A deidade era associada à fertilidade da terra como produtora de alimentos, mas também como uma divindade capaz de causar um grande mal aos homens por meio da força dos cataclismos.

Estete também observa a convivência e hierarquização de diversos cultos no espaço de Pachacamac. O templo principal dedicado ao ídolo Pachacamac não era o único que existia. Próximo a ele, tinha um novo santuário dedicado ao Sol e construído recentemente pelos incas. Além disso, ele observa a presença de outras construções que, por seu estado de conservação, deduz que eram mais antigas. Observa, ainda, a presença de outros ídolos de madeira que se encontravam dispersos pelas ruas e portas principais da cidade.¹⁹ Xerez já tinha observado sobre a existência de uma hierarquia nos cultos andinos, considerando a Pachacamac como uma deidade “geral” e de caráter *oracular*. Estete reforça as informações sobre o culto a diversas deidades no santuário, além do culto a Pachacamac e ao Sol. Também

¹⁷ Me refiro ao *Manuscrito de Huarochiri* [ca.1608], conjunto de textos de caráter mítico religioso que foi recolhido pelo padre Francisco de Ávila. Nesse texto aparece a história de Urpay Huáchac, mulher de Pachacamac (HUAROCHIRÍ, 2008).

¹⁸ As divindades ctônicas são analisadas principalmente por Mircea Eliade a partir de análise da mitologia do mediterrâneo oriental e da Grécia. Ele associa essas divindades com a percepção em sociedades *primitivas* anteriores ao aparecimento da agricultura, em que o papel da terra e de suas forças internas era associado a um elemento passivo, mas também explosivo, relacionado aos tremores de terra e às erupções vulcânicas. Num segundo momento, a partir do progressivo desenvolvimento de atividades agrícolas, essas divindades passaram a expressar o papel da fecundidade da terra e de seus frutos, identificando-a com figuras femininas e maternas (ELIADE, 2008, p. 193-200).

¹⁹ Em relação à descrição do templo de Pachacamac, o trabalho do arqueólogo Krzysztof Makowski, *Pachacamac y la política imperial inca* (2016), a partir de uma pesquisa sobre as construções dos templos e dos restos de cerâmica encontradas no sítio de Pachacamac, analisa a relação entre o Templo Pintado, dedicado à deidade Pachacamac ou como antigamente era conhecida Ychsma (palavra de origem aimará), e o novo templo dedicado ao sol e construído depois da conquista dos incas. A análise dos restos de cerâmica socados contra o chão, permite ao autor concluir que Ychsma passou por longos períodos de relativo isolamento em relação a outras esferas culturais, mas, mesmo assim, recebeu influências de centros culturais do litoral norte. Da mesma maneira, Makowski afirma que o ídolo de madeira encontrado nos restos da construção do Templo Pintado em Pachacamac, possui marcas da influência da iconografia de Tiahuanaco, portanto, de povos oriundos do sul e datado entre os séculos X e XI d.C.

dá destaque ao centro por sua função oracular. Por último, comentaria também sobre o demônio, identificando-lo com Pachacamac, afirmando que “el diablo se reviste en aquel ídolo, y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por toda la tierra” (Em XEREZ, 1985, p. 137).

À descrição de Estete, testemunha direta da expedição ao templo de Pachacamac, deve-se somar também a própria relação escrita pelo principal protagonista, Hernando Pizarro (ca.1501-1578). Hernando se juntou à expedição de seu irmão Francisco em 1530, depois da viagem do capitão à Espanha para negociar com Carlos V os acordos da sua expedição de conquista, conhecida como as *Capitulaciones de Toledo*. Viajaria para participar da expedição acompanhado por seus meios-irmãos Juan e Gonzalo. Tinha uma ampla experiência em batalhas na Europa, o que lhe valeria uma importante posição de mando na terceira viagem. Esteve presente também nas embaixadas enviadas por Francisco para entrevistar-se com o inca Atahualpa. Depois da captura do Inca, participaria em várias expedições de pilhagem a templos e palácios incas. Hernando se destacaria posteriormente por ter recebido importantes encomendas de índios (VARON, 1996). Devido à necessidade de enviar o *quinto real* que correspondia ao imperador Carlos V, coletado depois do pagamento do resgate do inca Atahualpa, assim como também para fazer frente a uma nova negociação com a Coroa em torno das condições da conquista do Peru e da sociedade entre Pizarro e Diego de Almagro, Francisco decidiu enviar o irmão para Espanha. Por motivo dessa viagem à Espanha, escreveria uma carta endereçada aos ouvidores da Real Audiência de Santo Domingo em 1533, a qual constitui um documento rico em informações etnográficas.²⁰ O documento registra, assim como a *Relación* do *veedor* Estete, a expedição que ele comandou desde Cajamarca até Pachacamac, depois até Jauja e, finalmente, de volta para Cajamarca com o objetivo de levar o ouro e prata do templo de Pachacamac como parte do resgate de Atahualpa.

Hernando escreve uma carta com *sabor* de diário. As observações são parecidas com a de Xerez ou de Estete. Descreve o sistema de caminhos e depósitos, as diferenças entre os indígenas das montanhas e os do litoral, as casas de mulheres ou *acllahuasi*. Seu texto mostra uma preocupação por ocultar a estratégia militar dos espanhóis dos indígenas, procurando manter um simbolismo sobre o papel dos cavalos, tidos pelos indígenas como animais

²⁰ O documento é conhecido como *Carta a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo* e está datado em 23 de novembro de 1533.

furiosos.²¹ Também deixa claro o objetivo da expedição de encontrar e pilhar os tesouros de Pachacamac.

Da mesma maneira que Xerez e Estete, Pizarro descreve Pachacamac tendo várias construções, onde a *mezquita* principal era um prédio muito grande, rodeado por muralhas e terraços, e que através de uma porta se conectava com a casa das mulheres, onde se encontravam umas poças onde foi descoberto ouro. Também, afirma que existiam outras casas que atendiam a outros templos que se encontravam dentro do complexo de prédios de Pachacamac (PIZARRO, 1964, p. 60).

Hernando Pizarro expressa uma preocupação por manter o mistério em torno dos cavalos. Se por um lado procurava ocultar dos indígenas que os cavalos poderiam sentir cansaço ou ser feridos e mortos (PIZARRO, 1964, p. 54-56), o objetivo era em manter a sua aura de *magicalidade*.²² A descrição da subida ao topo da *mezquita* por parte de Pizarro proporciona importantes informações. Descreve que os índios tinham que realizar jejuns obrigatórios para poder subir ao templo, que solicitavam ao ídolo, por meio de oferendas, para terem boas colheitas e bons negócios e que, na parte alta do santuário, se encontrava o sacerdote principal e outros ajudantes, os quais se comunicavam com o ídolo. Para os espanhóis, se comunicavam com o demônio. Essa informação causaria estupor em Pizarro que o levaria a destruir o ídolo.

Outro aspecto importante a ser mencionado se refere às relações de hierarquia e poder construídas em torno de Pachacamac. Pizarro convoca os curacas vizinhos sujeitos ao curaca e sacerdote de Pachacamac, com a finalidade de que paguem o tributo em ouro e que presenciem a destruição no templo e do ídolo principal. Ao descrever o momento da profanação do templo, Hernando Pizarro associa o ídolo de madeira fincado no chão com o demônio. É ele que engana os índios para que adorem um ídolo de madeira como se fosse um

²¹ Francisco de Xerez registra um suposto diálogo entre um índio principal de San Miguel com um parente do Inca por ocasião de uma embaixada que realizou a serviço de Francisco Pizarro no acampamento de Atahualpa: “E yo le dije que son valientes hombres y muy guerreros; que traen caballos que corren como viento, y los que van en ellos llevan unas lanzas largas y con ellas matan a cuantos hallan, porque luego en dos saltos los alcanzan, y los caballos con los pies y bocas matan muchos” (XEREZ, 1985, p. 100). Gonzalo Lamana define a *magicalidad* como sendo “formas de actuar e interactuar que no son fantásticas o mágicas (es decir, que violan las reglas de la naturaleza), sino que involucran dimensiones de acción social que habitualmente son consideradas como tales” (LAMANA, 2016, p. 24).

²² Miguel de Estete narra um confronto dos castelhanos contra os indígenas de Tacamez e Tumbes, no qual os nativos ao ver cair um cavaleiro de seu cavalo “como los indios vieron dividirse aquel animal en dos partes, teniendo por cierto que todo era una cosa, fue tanto el miedo que tuvieron, que volvieron las espaldas dando voces a los suyos diciendo que se habían hecho dos, haciendo admiración de ello, lo cual no fué sin misterio; porque a no acaecer esto, se presume que mataran todos los cristianos” (ESTETE, 1987, p. 274-275).

deus. É o demônio que se comunica com seus *obispos* e *pajes* ou ajudantes. É o demônio que obriga os índios a realizarem longas peregrinações e jejuns, assim como a oferece-lhe objetos valiosos.²³

Figura 5 – Ídolo de Pachacamac, parte superior.



Fonte: Museu do Sítio de Pachacamac, Lima.

Seu ato de profanação constitui para Hernando Pizarro um desafio ao demônio, assim como, também, um esforço por manter a iniciativa no campo militar

yo hice diligencia por saberlo, e un paje viejo, de los más privados de su dios, que me dijo un cacique que habia dicho que le dijo el diablo que no hubiese miedo de los caballos, que espantaban e no hacían mal, hícele atormentar y estuvo rebelde en su mala secta, que nunca de él se pudo saber nada más de que realmente le tienen por dios” (PIZARRO, 1964, p. 61).²⁴

²³ Pierre Duviols destaca a ação de Hernando Pizarro no templo de Pachacamac como o único ato feito por um conquistador que cumpriria com os requisitos da extirpação de idolatria. Duviols não percebe que tanto a ação de conquista quanto a própria ação de evangelização dos indígenas são ações de violência em que a extirpação também é uma forma de conquista. Ao subir ao cimo do templo e tirar o ídolo que estava fincado no chão e substituí-lo por uma cruz, Hernando Pizarro desvelaria a outra face da conquista espanhola, a religiosa, na qual o inimigo passaria a ser o demônio e seus índios idólatras (DUVIOLS, 1977, p. 91-92).

²⁴ Gonzalo Lamana interpreta o momento da tortura do sacerdote em Pachacamac de forma diferente às interpretações tradicionais realizadas em torno do “realismo histórico” que emana das crônicas espanholas. As observações em torno da figura do demônio, tal como aparecem nessas crônicas, têm, para alguns pesquisadores, como no caso de Sabine MacCormack, a intencionalidade de apresentá-lo como uma “chave” interpretativa frente às incompreensões e incongruências que os cristãos percebiam (MACCORMACK, 2016, p. 47-72). Já para Lamana, nas narrativas lógicas e coerentes produzidas pelos espanhóis, é possível encontrar certos fragmentos que produzem, na sua leitura e compreensão, uma estranheza que não responde, nesse caso, à

Agora, a *Carta* de Hernando, assim como outras narrativas que descrevem os acontecimentos de Pachacamac, dão um destaque a seu gesto de fincar a cruz no alto da *mezquita*, derrubando o ídolo, destruindo sua *casa*, expulsando e atormentando os feiticeiros, já que dessa maneira, estava expulsando o demônio do território em que reinava até a chegada dos espanhóis. Seu gesto concretiza a ideia de evangelização trazida pelos espanhóis, priorizando a ação de extirpação, como a persecução do demônio e das crenças e superstições indígenas.

Desde que os conquistadores espanhóis começaram a desbravar o território do Império Inca, a “espada” do cristianismo se fez presente junto com as espadas dos conquistadores. Através de seu discurso, progressivamente irão se explicando e descrevendo tudo aquilo que se percebia como estranho, irracional, imundo, devasso. É o cristianismo que, pouco a pouco, irá definindo o espaço do outro, o espaço da alteridade. O discurso idolátrico como componente da visão de mundo cristã, como parte de seu racionalismo cristão do século XVI, constituirá uma representação apropriada dos espanhóis sobre o papel que lhes correspondia dentro desse novo mundo que estava se configurando e construindo. O realismo cristão permitia, nas descrições presentes nas narrativas das crônicas, “decantar” um mundo que se apresentava como de radical alteridade e que era preciso dominá-lo e conhecê-lo.

3.4 As informações de Pedro Sancho

Outra das crônicas que se apresenta pertinente analisar de forma mais detida é a de Pedro Sancho de la Hoz. Ela leva o longo título de *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa* [1534].

Da mesma maneira que Xerez, Pedro Sancho tomou parte da terceira expedição de Francisco Pizarro, depois que voltou da sua viagem à Espanha, que teve como finalidade definir os privilégios e prêmios que os sócios da *companhia* receberiam. Pedro Sancho substituiu a Xerez devido a sua impossibilidade de continuar como secretário e escrivão de Pizarro. O período que sua crônica narra compreende acontecimentos iniciados com a repartição do resgate pago por Atahualpa, o julgamento que acabaria com a vida do Inca em

lógica do mundo do narrador, mas que tem a ver com um sistema compreensivo que se apresenta quebrado e com uma aparência irracional (LAMANA, 2016, p. 78-86).

julho de 1533, as incursões dos espanhóis a partir de Cajamarca em direção a Jauja e Cuzco. Ele entregou a narração para a leitura de Francisco Pizarro em 15 de julho de 1534. Como cronista, teve a possibilidade de ter acesso privilegiado a informações importantes sobre os acontecimentos que se desenrolaram depois da captura de Atahualpa até a viagem à cidade de Cuzco, assim como a fundação espanhola da cidade em 23 de março de 1534.

A crônica de Pedro Sancho se caracterizava por narrar acontecimentos a partir da sua função de escrivão, tomando como base a documentação oficial elaborada por Pizarro e os *cabildos* das cidades espanholas fundadas. Nesse sentido, sua crônica nasce entrelaçada com o exercício de poder. Ele é secretário e escrivão da expedição, nomeado por Pizarro e pago pela *Compañía* da conquista. A objetividade das informações consignadas recebe a aprovação de veracidade por meio do poder constituído.²⁵

O cronista narra a distribuição do resgate do Inca, pago em Cajamarca, assim como dos tesouros que foram encontrados em Cuzco e que viriam a ser repartidos entre os espanhóis. Dá informações sobre o julgamento e execução de Atahualpa, explicando que a medida foi tomada devido à traição do Inca que teria secretamente ordenado que suas tropas atacassem os cristãos. Narrou as campanhas e batalhas entre espanhóis e indígenas no transcurso da viagem de Pizarro de Cajamarca para Jauja e Cuzco, enfrentando o exército inca de Quito que se encontrava sob o mando dos generais de Atahualpa: Quizquiz e Calcuchima. Sobre essas campanhas e batalhas, ele proporcionou importantes informações sobre o quadro político entre os espanhóis, como os conflitos entre Francisco Pizarro e Diego de Almagro, assim como o impacto da chegada ao território peruano de Pedro de Alvarado. Ele também informa sobre as alianças entre espanhóis e os pretendentes à sucessão ao trono do Inca, tanto da nobreza de Cuzco quanto de Quito. Mostra, ainda, o papel da nobreza de grupos étnicos que disputavam uma aliança preferencial com os espanhóis contra os incas. E não se esqueceria de dar importantes detalhes da cerimônia de coroação de Manco Inca em dezembro de 1533 na cidade imperial.

Ainda que na crônica de Pedro Sancho se destaquem as narrativas relacionadas aos enfrentamentos dos espanhóis contra os soldados incas, existem algumas referências que se

²⁵ No final da crônica, Pedro Sancho ratifica sua relação com o poder constituído quando afirma que “Se acabó esta relación en la ciudad de Xauxa a los quince días del mes de Julio de 1534, la cual yo Pedro Sancho, Escribano General de estos reinos de la Nueva Castilla y secretario del Gobernador Francisco Pizarro, por orden suya y de los oficiales de S. M., la escribí en todo conforme con lo que verdaderamente pasó. Una vez terminada fue leída palabra por palabra ante la presencia del Gobernador y de los oficiales de S. M. y, por encontrarla así, el dicho Gobernador y los oficiales de S. M., la suscriben de su mano” (SANCHO, 1986, p. 144).

destacam em relação às crenças religiosas dos índios. Depois de ter sido capturado e se negado a colaborar com os espanhóis, o general Calcuchima, foi condenado a morrer na fogueira, e frente às tentativas de batizá-lo,

Él no quiso hacerse cristiano alegando no saber qué cosa fuese esta religión; en cambió comenzó a invocar a Paccamaca y a Quizquiz para que viniesen a socorrerlo. A este Paccamaca tienen los indios por su Dios, y le ofrendan mucho oro y plata y es cosa averiguada que el Demonio estaba metido en aquel ídolo hablando desde él a los que iban a formularles preguntas (SANCHO, 1986, p. 108).

O cronista não estava interessado em identificar o deus principal dos índios, mas fez a observação precisa de que o nome pronunciado por Calcuchima era o mesmo que tinha sido mencionado por Xerez, Estete e Hernando Pizarro. Em sua escrita também se encontra a referência de que era o demônio quem falava de dentro dos ídolos para os peregrinos, enganando-os. Pedro Sancho percebeu, ainda, uma diversidade de crenças superpostas e que conviviam no tempo dos incas. Ao falar do templo que se encontrava no lago Titicaca, descreve a coexistência do culto inca ao sol junto com o de divindades anteriores – paralelo importante com Pachacamac – ao mesmo tempo em que destaca o aparelho cerimonial destinado para o culto religioso

En medio del lago hay dos isletas pequeñas en una de las cuales se levanta una mezquita y casa del Sol, la cual es tenida en gran veneración por las gentes. Allí van a llevar sus ofrendas y hacer sus sacrificios sobre una gran piedra que está en esa isla a la que llaman Tichicasa. A esta isla, o porque el Diablo oculto en ella les habla, o por el imperio de viejas costumbres conservadas, o por otras razones no bien aclaradas, le tienen todos los hombres de aquella provincia gran respeto y le llevan sus ofrendas de oro, plata y otras cosas. Hay allí más de seiscientos indios al servicio del lugar y más de mil mujeres que hacen chicca para arrojarla sobre aquella piedra de Tichicasa (SANCHO, 1986, p. 140).

É importante destacar que o campo de visibilidade que se percebe em sua crônica está relacionado à procura de sinais de tesouros dos indígenas. Dentro desse campo aberto é que se introduzem importantes observações sobre a cidade de Cuzco, descrita pelo cuidado no traçado de suas ruas, pelas construções de casas e palácios em que morava a nobreza, os “principais” e curacas de todo o reino, assim como os palácios de antigos incas e, no alto da cidade, uma imponente “fortaleza”. Sobre os tesouros encontrados, a partir de informações sobre o quinto real, Sancho consigna uma curiosa observação

Entre otras cosas singulares eran de admirar cuatro grandes carneros de oro fino y diez o doce estatuas de mujeres, del tamaño que tienes las de esta tierra, todas realizadas en oro fino y tan bellas y bien hechas que parecían vivas. Tenían ellos a estas imágenes en tanta veneración como si estuviesen animadas y fueran señoras de todo el mundo; las vestían con bellos y finísimos trajes, las adoraban como a Diosas, les daban de comer y las hablaban cual si fuesen mujeres de carne y hueso (SANCHO, 1986, p. 124).

O seu campo de visibilidade estava condicionado pela procura de objetos de alto valor, feitos de ouro e prata, mas que também abre espaço para uma apreciação sobre a beleza das figuras observadas, dos *carneros* ou *ovejas de la tierra* – como eram chamadas as lhamas – e das figuras de mulheres. Identifica essas figuras como sendo deusas, com as quais os indígenas falavam e reverenciavam, vestiam com roupas finas e as alimentavam.

Num relato paralelo, Miguel de Estete ao chegar a Cuzco também realizou uma descrição sobre a cidade. Conforme vai adentrando nela, se maravilha com o calçamento das ruas, de paredes de primorosa cantaria, com suas enormes e abertas praças, como “cosa nunca vista, ni oída”. Admira-se, igualmente, com o mosteiro de Hatuncancha, onde moravam muitas donzelas, as chamadas *mamaconas*. Dentro da sua exploração visual e sensitiva, Estete narra também uma descrição que coincide com o apreciado por Pedro Sancho, mas com mais detalhes:

Halláronse en la ciudad y en ciertos templos a ella comarcanos, muchas estatuas y figuras de oro y plata enteras, hechas a la forma toda de una mujer y del tamaño de ella, muy bien labradas y formadas las facciones, de vaciadizo, que creo yo que era de lo primo que se puede labrar, en ninguna parte; de éstas hubo más [de] veinte estatuas de oro y de plata, éstas debían de ser hechas a imagen de algunas señoras muertas; porque cada una de ellas tenía su servicio de pajes y mujeres, como si fueran vivas; las cuales las servían y limpiaban con tanta obediencia y respeto, como si estuvieran en su propia carne, y las guisaban de comer tan a punto y tan regaladamente como si en efecto lo hubieran de comer; y así se lo llevaban y ponían delante; y haciendo cierta oración al Sol se lo quitaban y lo comían aquellos sus sirvientes, derramando contra el Sol alguna parte del manjar (ESTETE, 1987, p. 309-310).

Tanto Pedro Sancho quanto Estete não mencionam em nenhum momento a palavra “ídolo”. Usam palavras como *figura*, *imagen* e *estatua*. A essas figuras os indígenas prestavam veneração e respeito, as vestiam com roupas finas, alimentavam diariamente e falavam com elas. E, para isto, essas figuras tinham seus próprios servos.

Às observações sobre essas *figuras*, Pedro Sancho adiciona outras sobre a existência em Cuzco dos corpos dos incas já falecidos e que se encontravam em seus próprios palácios:²⁶

Cada uno de los Señores que ha regido en el pasado, tiene allí su propia casa con todo lo que le fue tributado mientras vivió y ninguno de sus sucesores – que tal es la ley entre ellos – puede a la muerte de su antecesor, tomar sus bienes como herencia. Así cada Señor tiene su propia vajilla de oro y de plata, sus cosas, su vestimenta y, el que lo sucede, nada de eso puede hacerlo suyo. Los Caciques y Señores muertos mantienen sus casas de recreo, los servicios de sus servidores, sus mujeres; les siembran sus campos de maíz y algo del grano cultivado se lo ponen en sus sepulcros. Adoran el Sol y le tienen levantados muchos templos. De todo cuanto poseen, sea maíz o cualquier otra cosa, le hacen ofrendas. De ellas se aprovechan luego los hombres de guerra (SANCHO, 1986, p. 138).

A observação de Pedro Sancho é estritamente etnográfica e permite uma aproximação das crenças religiosas nativas. Sua observação possibilita apreciar que sobre o significado da morte se estabelece um conjunto de relações sociais, neste caso, relacionadas ao cotidiano do morto, mas que encerram um forte significado simbólico sobre o papel que ocupava dentro do conjunto da sociedade e de sua relação com os vivos (HERTZ, 2004). Os corpos dos defuntos incas e seus *bultos* sacralizam completamente seu próprio corpo, suas *figuras*, a roupa usada, as casas e palácios, os serviços e utensílios usados em vida, tudo é sacralizado e, por isso, é preservado. Os corpos dos senhores são tidos como os ancestrais de linhagens e comunidades, mas, ao mesmo tempo, passam a desempenhar funções sociais que entretencem com o próprio mundo dos vivos.²⁷

A percepção do papel dos corpos dos incas mortos dentro das redes de poder e de prestígio é percebida por Pedro Sancho no momento de sua visita a Cuzco. Ele oferece importantes informações sobre a múmia do inca Huayna Cápac e como ele era lembrado e reverenciado pelos naturais de Cuzco. Permite, assim, analisar o papel de seu corpo dentro das relações que estavam se tecendo na época em que um novo inca era nomeado pelos espanhóis

²⁶ É importante estabelecer uma observação de parte dos cronistas ao usarem a palavra *difunto* ou *cuero* para referir-se aos mortos, nesse caso, aos corpos dos reis incas. O termo *múmia*, de origem árabe e que só começaria usar-se no final do século XVI na Espanha, estava relacionado para o uso de corpos encontrados no Egito e que tinham sido embalsamados de uma forma peculiar. Nas crônicas espanholas do século XVI, no Peru, se utilizam os termos “cuero” e “bulto”. Posteriormente, no período das visitas de extirpação no começo do século XVII, se passaria a usar as palavras quéchuas *mallqui* e *munao* para referir-se aos restos mortais preservados e reverenciados dos ancestrais (FIRBAS, 2009, p. 45-51).

²⁷ Para Mario Polia, ao usar-se *mallqui* como tradução de *múmia*, o que se está selecionando é uma relação dos ancestrais com o simbolismo do mundo vegetal, com o significado de “semente”, “árvore” ou “tronco”, procurando transmitir a ideia de que “el difunto propicia la reproducción de sus descendientes en virtud de la estricta relación entre muerte-fertilidad [...] los ancestros son considerados como raíces, tronco, y ramas principales del árbol genealógico de la familia, o del clan” (POLIA, 1999, p. 123-124).

(em novembro de 1533 foi nomeado Manco Inca), com o conjunto de curacas e senhores étnicos do Império

Su padre, tan mentado y temido mientras vivió y siéndolo todavía después de muerto, fue verdaderamente querido por sus vasallos. Sojuzgó un gran territorio y lo hizo tributario; fue muy obedecido y casi adorado. Su cuerpo se conserva en la ciudad del Cuzco ataviado con rica vestimenta; está muy bien conservado y sólo le falta la punta de la nariz. Hay allí también estatuas tuyas hechas de estuco o yeso, con recortes de sus uñas y cabello y ataviadas con las ropas que usó en vida. Las gentes tienen a estas imágenes en tanta veneración como si fueran sus dioses. Sacan a menudo el cuerpo a la plaza acompañado de músicas y bailes y se están todo el día y la noche a su alrededor espantándole las moscas. Cuando alguno de los señores principales viene a ver al Cacique, va primero a rendir pleitesía a dichas estatuas y sólo después al Cacique. Hacen con ellas tantas ceremonias que sería muy prolijo el escribirlas. En las fiestas que se celebran en aquella plaza suele reunirse tanta gente que pasan de las cien mil almas. Fue gran cosa hacer señor a este joven hijo de Guarnacaba porque así vinieron todos los caciques y señores de regiones y provincias apartadas a servirle y a dar, por amor a él, obediencia al Emperador (SANCHO, 1986, p. 142-143).

A múmia do inca, por tratar-se de um *mallqui*, possuía um poder que extravasava os limites de seu mundo físico, como memória de um poder que se tinha esgotado na sua existência física, mas que as relações simbólicas que se estabeleciam se prolongavam com a finalidade de organizar o próprio mundo dos vivos. Pedro Sancho avalia, de forma positiva, a iniciativa de Francisco Pizarro de ter escolhido um descendente de Huayna Cápac para entronizá-lo como inca, Manco Inca. A aura de poder de Huayna Cápac era reconhecida por todos os membros das elites incaicas e regionais e a decisão de dar aos indígenas um novo inca, permitiria que o tributo e homenagem dados pela nobreza inca e pelos senhores étnicos fosse também dada ao rei da Espanha.

Outro aspecto que é registrado por Sancho é como se estende a sacralidade da múmia para partes de seu corpo e para elementos que lhe pertenciam ou que tinham sido usados em vida, como a roupa e os utensílios. É necessário diferenciá-las das oferendas de roupa, comida ou outros, que eram feitas especialmente para honrar as múmias, e que depois de um rito eram consumidas pelo fogo. O corpo morto do inca tinha seu par, uma figura que recebia as mesmas homenagens e que era reverenciado como se fosse um deus, e que tinha na sua figura elementos adicionados como cabelos, unhas e ossos.²⁸ O cuidado com o corpo que era

²⁸ Polia Meconi afirma que “lo que pertenece al cuerpo humano – y las cosas que han estado en contacto con él – participa de la energía específica de la persona (está saturado por su ‘sombra’, o ‘alma’). En virtud de esta

venerado também chamou a atenção dos primeiros cronistas, como é o caso de Miguel de Estete quem observou que “estaban, por orden, todos embalsamados y vestidos de muchas ropas, una sobre otra, para, con el bálsamo, conservar los cuerpos que no se corrompiesen, con unas diademas en la cabeza” (ESTETE, 1987, p. 310). Nesse sentido, a múmia, as relíquias, a figura ou simulacro do rei inca e os objetos pessoais preservados formavam um conjunto sacralizado em função das próprias concepções andinas sobre o corpo e seu duplo anímico.

Um aspecto que aparece em Estete é a existência de um *relicario* contendo unhas, cabelos, dentes e outras partes do corpo do governante e que era preservado junto à múmia (ESTETE, 1987, p. 310). Essas partes do corpo do rei sacralizado se convertiam na própria extensão do ser sagrado e serviam na confecção de figuras ou simulacros do governante, seja quando era ainda vivo ou depois de morto. Essas partes do corpo tinham a finalidade de receber o duplo anímico dos homens: *camaquen* e *upani*. Através da incorporação num objeto material que servia de receptáculo e que continuava a ser reverenciado pelos indígenas, da mesma maneira como se estivessem diante do próprio indivíduo, é que a múmia e sua figura continuavam a exercer suas funções rituais e simbólicas dentro do mundo dos vivos.

As observações de Pedro Sancho, ainda que concisas, são ricas em detalhes e possuem uma profundidade que permitem apreciar as características das crenças religiosas dos incas. A descrição de Sancho sobre a entronização de Manco Inca é insuficiente no momento para poder desenvolver o argumento sobre um processo de divinização dos governantes incas. Mas, é importante destacar que as múmias formavam parte do complexo sistema religioso, onde as dos incas eram reverenciadas, enquanto que o Sol, tido como a deidade superior, quase não é mencionado nas crônicas iniciais. Por isso, é valioso trazer à tona Miguel de Estete na sua narração das comemorações na cidade de Cuzco no momento da vitória de Manco Inca e Diego de Almagro contra os exércitos incas de Quito

Vueltos a la ciudad del Cuzco el dicho capitán Almagro y españoles y Ingar con la victoria de haber echado los enemigos de la tierra, fue tanto el placer del Ingar y de los naturales della que acordó de hacer grandes fiestas, en la plaza de la ciudad, de bailes y danzas, ayuntando cada día tanta cantidad de gente que con mucho trabajo cabían en la plaza, trayendo a las dichas fiestas

qualidad, prendas, cabellos, cejas, uñas, sangre etc. Actúan como ‘sustitutos’ de la persona en una serie de prácticas rituales: ofrendas; prácticas mágico-rituales; prácticas mágico-negativas” (1999, p. 117). A figura elaborada com as partes do corpo do representado possui uma semelhança, que pode ser física, mas que também tem a capacidade de converter-se num receptáculo do duplo anímico dos homens: *camaquen* e *upani* ou a alma e a sombra.

todos sus agüelos y debdos muertos, en esta manera: después de haber ido al templo, muy acompañado, y hecha oración al Sol, luego, por la mañana, iba al enterramiento donde estaban, cada uno por orden, embalsamados, como es dicho, y asentados en sus sillas, y con mucha veneración y respeto, todos por orden, los sacaban de allí y los traían a la ciudad, teniendo para cada uno su litera y hombres con su librea que le trujesen y así, desta manera, todo el servicio y aderezos como si estuviera vivo; y así los bajaban diciendo muchos cantares, dando gracias al Sol porque había permitido que sus enemigos fuesen echados de la tierra y los señoreasen los cristianos [...]. Llegados a la plaza con innumerable gente que con ellos iba, llevando la delantera el Inguar en su litera y junto par de él su padre Guayna Capa, y así todos los demás en sus literas, embalsamados, con diademas en la cabeza. Para cada uno dellos estaba armada una tienda donde se puso cada uno de los muertos por su concierto, sentado en su silla, cercado de pajes y mujeres con moxcadores en las manos, amoxcándoles con aquel respeto que si estuvieran vivos, y junto a cada uno dellos, un relicario o arca pequeña con su insinia, donde estaban las uñas y cabellos y dientes y otras cosas que habían cortado de sus miembros, después que habían sido príncipes, que ninguna cosa d[ello] echaban a mal, que todo lo guardaban junto en aquellas arcas, y donde se sepultaba el cuer[po], allí junto lo ponían. Puestos todos por su orden, desde las ocho de la mañana hasta la noche estaban allí sin salir de las fiestas, que allí comían y bebían, tan a discreción como lo podrían hacer las gentes de mejor estanco con el vino, porque aunque el que ellos bebían era de raíces y maíz, como cerveza, bastaba para embeodarles, porque es gente de muy flacas cabezas [...]. En los cantares trataban de lo que cada uno de aquellos señores había conquistado y de las gracias y valor de su persona, dando gracias al Sol que les había dejado ver aquel día, y levantándose un sacerdote amonestaba de parte del Sol al inga, como a su hijo, que mirase lo que sus pasados habían hecho y que así lo hiciese él [...]. Venida la noche, por su orden movían de allí todos y volvían los muertos a sus estancias. Duraron estas fiestas más de 30 días arreo (ESTETE, 1987, p. 316-319).

A comemoração de uma vitória, assim com a entronização de um novo rei, se convertia em motivo indiscutível para que as múmias exercessem de forma real seu poder sobre o governante inca vivo. Através das lembranças dos cantares que recopilavam as conquistas e ações realizadas, se procurava fazer lembrar ao novo governante que ele tinha de governar da maneira como tinham feitos seus predecessores, e, para isso, precisava do favor das múmias, pelo qual não podia esquecer de reverenciá-las. Essa relação com o passado dos governantes e a procura por obter os favores e bons augúrios das múmias, eram realizadas tendo como personagem principal o culto ao Sol. A sobreposição de dois processos – o culto aos corpos dos incas já falecidos e o culto ao Sol – na forma de entender as crenças religiosas imperiais incaicas se apresenta com força maior nessa cerimônia. Portanto, temos a destacar o

papel das múmias, como herança andina das crenças religiosas, e a ascensão do sol como divindade imperial e sua associação ao inca, representado como “hijo del sol”.

3.5 Conclusões

As primeiras crônicas escritas pelos espanhóis sobre sua experiência nos Andes se caracterizam por serem textos que narravam os acontecimentos principais do encontro e enfrentamento com os indígenas, procurando destacar a ação de Pizarro e seus soldados. Além da ação bélica narrada, as crônicas se detêm, também, para descrever com um grau maior de acuidade o “governo” dos indígenas: os caminhos e depósitos, os palácios, os “conventos” de mulheres e, principalmente, os tesouros que encontravam nas cidades e santuários. O realismo cristão serve para conferir verossimilhança às descrições sobre o fausto da cidade de Cuzco, do santuário de Pachacamac e outros, encontrados e saqueados, assim como dos tesouros que iam pilhando à medida que se adentravam no território. Todos esses elementos constituíam o campo de visibilidade dos espanhóis e expressavam, em parte, as suas preocupações e interesses no período inicial da conquista. Mas, ao mesmo tempo, as observações sobre a esfera religiosa dos indígenas acerca dos cultos e cerimônias, sobre os santuários e sacerdotes, ainda que em menor número, captavam a atenção dos espanhóis por diversos motivos.

Nas observações registradas por Xerez, Estete, Mena, Hernando Pizarro e Sancho de la Hoz aparecem importantes informações sobre as crenças religiosas dos indígenas, mas lembrando a necessidade de fazer algumas ressalvas. As informações constituem registros feitos a partir da observação. O olho do cronista se constitui numa espécie de “ponto nodal” sobre o qual se projetam todo um conjunto de percepções dessa nova realidade que estava sendo apreciada. Mas essas observações constituem praticamente meras observações. Devido ao contexto em que foram realizadas, não existe praticamente nenhum tipo de informação que o cronista pudesse ter obtido previamente daquilo que estava sendo observado. Só seu olho, mas também, seus preconceitos sobre esses indígenas.

Descrita por vários desses cronistas, a incursão dos espanhóis a Pachacamac se caracteriza por contar os acontecimentos com mais detalhes. Mas resulta também interessante que esse acontecimento serve de cenário para condensar um conjunto de ideias preconcebidas sobre as crenças religiosas indígenas – resultado da ação e engano do demônio e por isso serem simplesmente idolatrias. Quem melhor reflete essas observações é Hernando Pizarro e sua narração sobre a destruição do ídolo de Pachacamac e o castigo dado ao sacerdote do

santuário. Nesse ato – além do observado por Duviols de constituir a primeira extirpação de idolatrias –, também se configuram os termos do discurso idolátrico que começará a ecoar nos Andes: a presença do demônio que engana os índios a prestar culto a objetos “sujos” e inferiores em sua natureza.

4 UMA EXTIRPAÇÃO SELVAGEM

4.1 *Prius evellant, deinde plantent*¹

Sobre o tempo transcorrido entre novembro de 1532 e abril de 1537, em que Manco Inca se refugia em Vilcabamba ao não conseguir expulsar os espanhóis de Cuzco, pode-se afirmar que constitui o período em que se concluiu a conquista do Império Inca. Apesar da visão tradicional estabelecer a centralidade do ano de 1532 como se fosse o ano da destruição do Império,² é evidente que os castelhanos só constituíam um pequeno grupo de soldados que, com habilidade e fortuna, conseguiram equilibrar-se entre os diferentes grupos da nobreza inca em disputa e entre os senhores étnicos contrários à dominação cuzquenha (ESPINOZA, 1981; ZULOAGA, 2012). A visão tradicional que explica a derrota dos incas foi narrada em textos escritos no campo de batalha por cronistas que foram partícipes e que posteriormente recolheram depoimentos e os compararam, com a finalidade de constituir um relato *verídico* e *objetivo* do acontecido (MILLONES FIGUEROA, 2001).

É possível referir-se ao mesmo desenvolvimento também quando nos debruçamos na análise da história do processo de conversão dos indígenas. Procura-se afirmar que quando o cristianismo chegou ao território do Império, ele, de forma quase imediata, conquistou os corações e as mentes dos indígenas. Enquanto que alguns autores afirmam que a evangelização se iniciou na própria praça de Cajamarca, os dominicanos afirmavam que membros da ordem realizavam pequenas “entradas” ao sul do Panamá (ARMAS MEDINA, 1953). Sem não deixar de esquecer que a evangelização contava com o apoio da *Divina Providência* para derrotar, assim, milhares de índios por um punhado de cristãos.³

Essa tradição historiográfica hispana e cristã entende a história da evangelização no Peru como uma história da Igreja no Peru. Identifica a história institucional da Igreja no território andino com o próprio processo de evangelização. Deste modo, a instalação e organização dos arcebispados, das dioceses e das paróquias, assim como as ordens religiosas e o clero secular, significavam o próprio processo de evangelização dos indígenas. Como

¹ Frase usada pelo *Capítulo* de Cobán, dos dominicanos da Guatemala em 1578. Se poderia traduzir como “primeiro arrancar, para depois plantar”, onde “arrancar” viria a significar principalmente “extirpar”.

² Gonzalo Lamana destaca como a imagem da conquista do Império Inca gira em torno de questões relativas a como um pequeno grupo de soldados espanhóis conseguiu derrotar, em pouco tempo, um império que tinha milhares de soldados (LAMANA, 2016, p. 12).

³ Armas Medina entendia a expansão territorial do Império Inca dentro de uma concepção providencialista da história. Ela teve a finalidade de unificar diversos grupos étnicos para poder facilitar a posterior conquista e evangelização dos cristãos.

Armas Medina, o jesuíta Ruben Vargas Ugarte é outro expoente dessa prática de escrever a história⁴ e não esquece, também, de informar sobre os conflitos que se geravam, em especial com as autoridades do vice-reino, conflitos principalmente de jurisdição e que eram explicados como resultado dos esforços de servir melhor à conversão dos índios.⁵

Essa história da Igreja, eclesiástica e institucional, esquecia principalmente dois personagens: o primeiro seria o índio. Como afirmou-se acima, autores como Armas Medina (1953) expõem como a Igreja se organizou no Peru para levar adiante a evangelização do índio, como os catecismos e doutrinas, a “redução” de povos dos índios, o estabelecimento de uma hierarquia que pudesse estar presente no território do reino e a formação dos missionários para realizarem a doutrinação. Mas, o índio não constituía um obstáculo em si para a evangelização. Os obstáculos eram os próprios espanhóis, devido a sua cobiça, vícios e costumes que terminavam por corromper os índios. As guerras, as encomendas, repartimentos e dízimos só os afastavam. Os poucos sinais de resistência eram explicados em termos de uma empedernida *borrachera*.

O segundo personagem que estas histórias esquecem é a violência. A violência se impõe em todo momento dentro dessa história da evangelização do índio, constituindo o ato fundante essencial da própria história e sociedade peruana, assim como da sua evangelização (FLORES GALINDO, 1986). Não se poderia entender de outra maneira o ato de Hernando Pizarro em Pachacamac ante o ídolo do templo. Pierre Duviols comenta que o sacrilégio cometido por Pizarro permite perceber a força da interpretação que o realismo histórico impõe nas narrativas da história da evangelização do Peru, ao afirmar que “hasta donde sabemos éste es el único episodio rigurosamente acorde con los fines de la extirpación y en el que intervinieron los conquistadores” (1977, p. 92). A evangelização significa principalmente a extirpação das crenças dos índios, a destruição de seus ídolos e templos. Procura-se que o indígena não adore mais seus ídolos, que não ofereça oferendas a pedras, cavernas ou rios e que também não enterre seus parentes mortos na casa, chácara ou cavernas, mas no cemitério ou num campo cristão. E, para isso, é preciso principalmente a violência.

⁴ Para Vargas Ugarte os espanhóis tinham tido o privilégio de terem sido escolhidos por Deus para cumprir a tarefa da evangelização dos índios no Novo Mundo. Entendia que os índios do Peru, antes da conquista dos incas, se aproximavam de um monoteísmo primigênio de forma confusa e rudimentar. De uma situação em que primava o animismo e a existência de um panteão de deuses, afirmava que antes da conquista, os incas passaram a desenvolver formas de culto a uma deidade exclusiva, exemplificada no culto ao Sol (HIP, I, 1953, p. 28-48).

⁵ Tanto Armas Medina (1953) quanto Vargas Ugarte (1953) isolaram a Igreja de suas relações coloniais. Esconderam seu interesse nas encomendas e repartimento de índios, no trabalho forçado nas cidades para as igrejas e suas residências, assim como nas terras que a Igreja e as ordens tinham obtido. Por isso, é importante destacar seu caráter constitutivo colonial (ACOSTA, 2014).

Destacar o papel do índio e da violência dentro da história da Igreja e da evangelização tem como finalidade questionar o lugar que ele ocupa no período inicial do domínio espanhol e da evangelização, o elemento “colonial”. Nesse sentido, também o discurso da idolatria é um discurso colonial que se sustenta sobre a violência, mas, ao mesmo tempo, ela se apresenta de forma mascarada, escondida e obliterada. Conforme se ia consolidando a hegemonia espanhola, se vai gerando um discurso sobre o índio e sua relação com a encomenda, elemento fundamental do domínio espanhol para o controle dos indígenas e a formação de mão-de-obra. Esse discurso se fundamenta sobre elementos próprios da esfera jurídica e econômica, mas, também, dentro do discurso religioso que aponta à conversão do índio. Isso pode ser percebido na leitura de uma carta escrita no Panamá, em 1533, para Carlos V pelo licenciado Gaspar de Espinoza

Estos yndios destas provincias del Perú es la gente más aparejada para servir a españoles y que con mejor voluntad lo harán de quantos se an visto y avra poco trabajo en apremiallos para ello ansy porque es gente de capacidad e que tienen e viven en su República juntos como porque son acostunbrados a servir la gente común a los señores e gente de guerra [...] y por tanto pareçeme que conberna al real servicio de vuestra magestad mande hordenar la República de aquella tierra e manera de servicio de los yndios de repartimiento o encomienda de ellos con toda brevedad (LEVILLIER, 2, 1921, p. 26-27).

Se a encomenda trazia benefícios mediante a utilização do trabalho indígena, o mesmo poderia se mencionar sobre os dízimos pagos à Igreja. Numa carta escrita para o rei sobre a conveniência de que os índios pagassem os dízimos escrita em 1536, o bispo de Tierra Firme, Tomás de Berlanga afirmava

En tanto que no son cristianos que no se les deve de pedir pero vynyendo en conocimiento desta santa fee católica que no están muy lexos della fácilmente lo pagaran por la costumbre que tienen de servir a su dioses y darles de lo que tienen [...] lo que me parece es que ya que por agora no se les pydiese diezmos pero a lo menos que lo que ellos tienen dedicado a su dios y los españoles lo toman sin scrupulo que todo aquello fuese para los templos y ministros del verdadero dios y más que de los tributos de mahiz y ropas y otras cosas fuera de oro y plata y piedras (LEVILLIER, II, 1921, p. 40-41).

Nas duas cartas se manifesta a *vontade* dos índios de servir aos cristãos, assim como a proximidade que já se encontram da fé cristã. A mansidão dos índios era relacionada ao costume de servir, assim como foi imposta por seus antigos senhores. Ela se constituiu numa “segunda natureza”, pelo qual estavam *acostumbrados* a trabalhar e pagar tributos. A

recomendação era que os governantes espanhóis procurassem dar continuidade a essa mesma ordem. Portanto, as encomendas e repartimentos de índios era a forma mais “ordenada” para governá-los e para que servissem aos castelhanos, da mesma maneira que deveria acontecer com o pagamento que realizavam anteriormente às *huacas* e ídolos, que deveria ser mantido para favorecer sua própria conversão.

Para ver de forma mais precisa como se procurou inserir os indígenas dentro das estruturas hierarquizadas de dominação e que aceitassem, de forma coagida, o sistema de crenças e valores dos cristãos, é preciso analisar como se realizou a institucionalização da Igreja dentro do território em relação a seu papel na sua evangelização. Esse primeiro processo de institucionalização da Igreja é posterior ao fim da rebelião de Gonzalo Pizarro, atravessa o período de governo do arcebispo Jerônimo de Loayza e vai até o Segundo Concílio em 1561.

Uma coisa estava clara depois de vários anos de conquista e guerras. Era preciso dedicar-se à evangelização dos indígenas através de outros meios e isso não era negar o papel da violência, mas, principalmente, significava construir um novo “curso” pelo qual transitasse a constituição de mecanismos de dominação e organização desse novo território e de sua população aborígine. O discurso da idolatria passaria a constituir um elemento “fundante” que permitiria esconder a face “escura” dessa dominação.

4.2 Institucionalização da Igreja no Peru: a *Instrucción* de Loayza e o Primeiro Concílio de Lima

As disputas e conflitos em torno das encomendas e repartimentos de índios, também atingiam diretamente à Igreja. Setores da Igreja se mostravam como contrários às encomendas de índios, partindo da ideia de que os indígenas como vassalos e súbditos da Coroa espanhola, eram homens livres capazes de compreender e aceitar o Evangelho por sua livre e própria decisão.⁶ Mas também existiam setores da Igreja, sejam eles membros ordinários ou regulares,

⁶ A bula *Inter Caetera* de três de maio de 1493 é um exemplo palpável do mandato papal sobre a evangelização dada aos reis castelhanos. Ao plano de reconquista e posterior evangelização de Fernando e Isabel, culminado com a conquista de Granada, se somava agora, como espécie de recompensa, o descobrimento de novas terras por parte de Cristóvão Colombo. A incorporação à Coroa era reconhecida enquanto se expressava a intencionalidade de converter seus habitantes à fé cristã. A capacidade dos aborígenes de aceitar a religião cristã, mais que um problema exclusivo de reconhecimento ou não da sua humanidade, era também um problema de delimitação das atividades econômicas dos castelhanos nas ilhas recém descobertas, já que, por tradição, era proibido escravizar cristãos. Daí era providencial que os espanhóis afirmassem a incapacidade

que tinham recebido encomendas, usufruindo do trabalho e serviço dos índios. A essa situação se somava o seu interesse – como instituição – de influenciar nas medidas do governo colonial sobre o direito de receber o dízimo dos índios.

Figura 6 – Frei Jerónimo de Loayza.



Fonte: Sacristia da Igreja de Santa Ana, Lima.

Dentro do contexto emaranhado de interesses em torno da posse das encomendas e do controle do exercício do governo, começou a desenvolver-se um processo de institucionalização do governo da Igreja. Um exemplo palpável disso foi a nomeação de Jerônimo de Loayza – que desde 1537 se encontrava na função de bispo de Cartagena das Índias – como primeiro bispo da cidade de Los Reyes ou Lima. A decisão de criar uma diocese na cidade se explicava devido ao enorme território que cobria a diocese de Cuzco, pelo que se optou por sua divisão.⁷ O relativo isolamento do Cuzco das rotas de navegação

natural dos índios para receberem o Evangelho. E esses espanhóis eram, principalmente, aqueles que tinham recebido encomendas e repartimentos dos índios (HANKE, 1985, p. 28-29).

⁷ É importante observar que o primeiro esforço de organizar a Igreja no Peru esteve relacionado à criação da diocese de Cuzco em 1538, tendo recaído na figura do frei Vicente de Valverde o cargo de primeiro bispo e

também influenciou na decisão uma vez que Lima se encontrava perto do porto de El Callao.⁸ O próprio Imperador, antes de receber a aceitação papal através das bulas, escreveu a Loayza para que se dirigisse para a nova sede e aceitasse como limites da diocese aqueles que fossem indicados pelo governador Vaca de Castro. Loayza chegou a Lima em 25 de julho de 1543 (HIP I, 1953, p. 142-146).

A partir desse período é que se pode falar de medidas, de parte da Igreja, com o intuito de levar adiante sua institucionalização em todo o território e a constituição de medidas de caráter dogmático encaminhadas a iniciar a evangelização dos indígenas. O caos já se encontrava instalado no Peru desde antes da chegada do novo bispo, e continuaria depois. Não se pode esquecer que o assassinato de Francisco Pizarro, em 26 de junho de 1541, desencadearia uma série de lutas e conflitos entre os próprios espanhóis. Mas o momento de maior gravidade ocorreu em torno da chegada do primeiro vice-rei Blasco Núñez de Vela em 1544, e sua determinação de aplicar as *Leyes Nuevas* promulgadas em 20 de novembro de 1542.

Estas leis tinham como principal medida a supressão do sistema de encomendas, uma vez que elas tivessem ficado vagas pela morte do *encomendero*, proibindo, dessa maneira, a continuidade da instituição por força de herança. Duas leis seriam consideradas como inaplicáveis nos territórios. A Lei 26^o retirava os indígenas outorgados na condição de “repartidos” das autoridades que exerciam ou tinham exercido uma função de governo. Essa medida se estendia também para os religiosos. E a Lei 30^o afirmava que nenhuma autoridade do governo, nem descobridor nem conquistador de novos territórios poderia encomendar índios, mesmo aqueles que já tinham sido outorgados e que morto o beneficiário da encomenda, os indígenas passariam sob a tutela da Coroa (DRIGO, 2006; PEÑA, 1982, II, p. 112-114). Dessa maneira, se procurava regularizar o fluxo de mão-de-obra, proibindo que se utilizassem os indígenas em atividades desgastantes, como era o caso do trabalho nas minas, na procura de pérolas ou como carregadores. A Coroa também procurava acabar de uma vez com a agitação gerada pelas disputas em torno de qual autoridade colonial poderia ou não outorgar encomendas e repartimento de índios, procurando evitar conflitos de jurisdição e a formação de “partidos” (LORANDI, 2002, p. 73).

protetor dos índios do Peru. As dificuldades enfrentadas por Valverde foram enormes e se originavam na imensidão do território, na falta de braços para assumir a tarefa de conversão, mas, principalmente, no panorama da extrema violência que tingiu, no período, todas as relações dos cristãos com os indígenas.

⁸ O levantamento de Manco Inca e os sítios de Cuzco e Lima tinham evidenciado a fragilidade da presença dos espanhóis, que só puderam reverter a situação devido a uma política de alianças com grupos étnicos que se apresentaram como inimigos dos incas e do apoio de soldados e subministros que chegaram por mar.

Recém chegado ao território do vice-reino do Peru, Núñez de Vela começou aplicar os dispositivos das *Leyes Nuevas*, exigindo que os beneficiários de encomendas que estivessem estado envoltos nas disputas das guerras civis as entregassem à Coroa. O mesmo se exigia dos membros do clero secular e das ordens religiosas. As primeiras reações contra as *Leyes Nuevas* foram organizadas pela Audiência de Lima e os *cabildos*, em especial o de Cuzco. O bispo Loayza teve de assumir o papel de negociador entre Núñez de Vela e os membros dos *cabildos* que se negavam a reconhecer a autoridade do vice-rei e não queriam cumprir as ordenanças que ele trazia sobre as encomendas e os indígenas (CIEZA, 1994, cap. XX, p. 55-58). Posteriormente, Loayza teve a missão de negociar com o *cabildo* de Cuzco, através de seu representante, Gonzalo Pizarro. Loayza se reuniria com Pizarro em setembro de 1544 tentando evitar, sem sucesso, que este se dirigisse com seu exército à cidade de Lima. Já para outubro, a Audiência de Lima, com o apoio do bispo Loayza, tinha tomado as rédeas do governo, apressando o vice-rei e embarcando-o para Espanha. A Audiência tomou como medidas a suspensão das *Leyes Nuevas* e nomeou Gonzalo Pizarro como governador do Peru.⁹ Logo viria a fuga do vice-rei e sua derrota em Iñaquito em 18 de janeiro de 1546, onde seria justificado. Próximo ao tempo em que Pizarro começava a organizar o território, chegava ao Panamá o Licenciado Pedro de la Gasca, nomeado pelo Rei como “pacificador” com amplos poderes para negociar com os rebeldes e outorgar o perdão, assim como suspender os pontos das leis que tinham gerado a reação dos *encomenderos*. Loayza que se encontrava em missão junto a outros procuradores de Pizarro, dirigindo-se para Madrid para entregar dinheiro que tinha sido levantado por Gonzalo para negociar a suspensão das *Leyes Nuevas*, foi detido por La Gasca no Panamá e *convencido* a somar-se às forças reais (ACOSTA, 2014, p. 73-75).

A derrota posterior de Gonzalo Pizarro, na batalha de Xaquijahuana em abril de 1548, abriria um período de estabilidade política e social, que ainda que curto, estaria sob a égide da

⁹ As interpretações sobre a rebelião de Gonzalo Pizarro permitem esclarecer os problemas pelos quais atravessavam o processo de imposição do domínio espanhol no território dos Andes. James Lockhart (1972), ao destacar em seu estudo como foram se constituindo diversos grupos de poder em torno da conquista armada e do privilégio de selecionar e conceder a alguns indivíduos as encomendas como prêmio da participação na conquista, também deixa em evidência que os indivíduos e grupos que ficaram fora dessas redes de privilégios, optariam por desestabilizar o próprio domínio. Já Rafael Varón Gabai (1996), ao centrar sua análise na família dos Pizarro, sinaliza como foi se constituindo uma linhagem que apontava ter o controle direto e pleno do governo colonial, legitimando suas ações a partir da defesa dos interesses de grupos que tinham chegado ao começo da conquista, principalmente na defesa das encomendas e repartimentos de índios que tinham sido entregues nos primeiros anos. Já Ana Maria Lorandi (2002), destaca o conflito que as *Leyes Nuevas* colocavam no contexto peruano, ao enfrentar, por um lado, o crescente controle do governo imperial espanhol, que passava por um processo de constituição de uma estrutura de controle política e social em aras de constituir uma estrutura de governo, e, por outro lado, a defesa de privilégios e direitos que tinham sido adquiridos pelos conquistadores espanhóis da própria Coroa e outorgados dentro de uma concepção senhorial. Os interesses desses grupos se contraporiam no contexto peruano e teriam como elemento iniciador dos conflitos a tentativa de impor as *Leyes Nuevas* por parte da Coroa.

Coroa. A designação de Loayza como arcebispo do Peru em 22 de abril de 1547, poderia ser interpretada tanto como uma retribuição ao apoio dado à Coroa, quanto ao reconhecimento do papel que lhe correspondia à cidade de Los Reyes como bastião da Coroa nesse imenso território. Mas, mesmo assim, o que chamaria a atenção é que Loayza, em meio aos conflitos e disputas de dois bandos em armas, das negociações que realizou e das viagens para Cuzco e depois para o Panamá, tenha tido tempo para elaborar um primeiro documento doutrinal relativo à evangelização dos índios no Peru.

O primeiro documento escrito com a finalidade de abordar a problemática da organização da Igreja no Peru e a evangelização do indígena, teve como título *Instrucción que se ha de tener en la Doctrina de los naturales* produzido pelo arcebispo dominicano em 1545, dois anos depois de ter chegado ao reino do Peru (LEÓN FERNÁNDEZ, 2014). Na elaboração da *Instrucción* deve ter contado a experiência tida por Loayza em assuntos relativos à organização da Igreja e conversão de indígenas em *Tierra Firme*¹⁰. Mas o documento também era produto de interações, negociações e conflitos entre autoridades e “especialistas” religiosos, além de ter tido revisões posteriores por parte do governador Pedro de la Gasca.¹¹

A *Instrucción* foi escrita em 1545 e sofreu revisões e modificações até chegar à versão de 1549, que foi revisada por La Gasca. Pierre Duviols chamou a atenção de que este documento foi escrito no período de relativa estabilidade política e militar durante o governo do rebelde Gonzalo Pizarro. A colaboração estabelecida nessa esfera, continuaria depois da derrota de Gonzalo, e, por isso, se justificaria necessária a revisão do documento de instrução levado adiante pelo próprio governador La Gasca (DUVIOLS, 1977, p. 95). Mas ao mesmo tempo, a *Instrucción* como a conhecemos, também não deixa de prestar-se a uma discussão sobre que tipo de evangelização estava se procurando levar adiante com os índios.¹²

¹⁰ Seria bispo da cidade de Cartagena de Indias entre 1538 e 1542. Devido à influência de frei Garcia de Loayza y Mendoza, arcebispo de Sevilla e seu tio, conseguiria posteriormente a promoção para ser bispo de Lima (ACOSTA, 2014).

¹¹ Dentro dos dominicanos que poderiam ser mencionados como “especialistas” em assuntos de índios se podem mencionar as figuras de frei Tomás de San Martín e de frei Domingo de Santo Tomás, religiosos que se correspondiam com Bartolomé de las Casas e ocuparam funções de governo em diversos momentos no governo colonial, os quais tinham posturas críticas em relação ao papel dos *encomenderos*.

¹² No período da rebelião de Gonzalo Pizarro e no posterior governo de Pedro de la Gasca, a figura do dominicano Domingo de Santo Tomás começou a destacar-se. Desempenhou um papel importante em negociações entre os dois bandos. Procurou também manter uma continuação das políticas de evangelização dos indígenas e da defesa de seus direitos contra os abusos cometidos. Ainda que suas ideias não se encontram refletidas na *Instrucción*, o eco de suas críticas pode ser percebido posteriormente em documentos produzidos no período do Primeiro Concílio de Lima (LÓPEZ-OCÓN, 1987).

A *Instrucción* tinha como objetivo elaborar um documento que constituísse um guia para a Igreja em aspetos de doutrina, organização e da evangelização dos indígenas. A partir da leitura dos temas desenvolvidos na *Instrucción*, pode-se concluir que na elaboração dos temas tratados, se realizou uma reflexão sobre a Igreja, reconhecendo-se algumas das causas que explicariam seu estado de prostração e crise no Peru. O documento reconhecia como causas o número insuficiente de religiosos para tratar da conversão dos indígenas, inapropriado para um extenso território e devido ao padrão de dispersão dos povoados indígenas, assim como o desconhecimento das suas línguas. Destacava os efeitos da violência e abusos dos castelhanos nas cidades e encomendas. Estava dirigida tanto para cura de índios quanto para os membros das ordens religiosas.

Terminada a rebelião de Gonzalo Pizarro nos campos de batalha de Jaquijahuana, perto de Cusco, em abril de 1548, o reino passaria por um momento de tensa organização ao começar a realizarem-se os chamados *repartos* de Guaynarima. Apenas três meses depois da batalha, o governador Pedro de la Gasca e o arcebispo de Lima, Jeronimo de Loayza, realizaram uma redistribuição das encomendas e suas rendas (HAMPE, 1990; ACOSTA, 2014, p. 86-92). A tensão derivada das guerras civis continuaria no ambiente social do reino, mas a derrota dos rebeldes garantiu uma frágil estabilidade. Querendo aproveitar esse momento, Loayza achou que era necessário realizar um conclave das autoridades clericais com a finalidade de discutir as medidas que pudessem organizar a evangelização dos indígenas.

A convocatória para o que seria o primeiro Concílio, foi feita no começo de 1550 para que ele fosse realizado na cidade de *Los Reyes* entre abril ou maio daquele ano. Mas, impedimentos devido à distância dos sufragâneos, assim como a disputas internas entre eles, fizeram com que Loayza tivesse que convocar novamente a reunião para 1551. No Primeiro Concílio de Lima não participaria nenhum bispo convocado, sendo que só estariam presentes seus representantes. Participaram os membros de ordens religiosas e autoridades políticas do vice-reinado, da Audiência de Lima e dos *cabildos* mais importantes (TINEO, 1990; HIP I, 1953). A abertura depois de várias dilações, se realizou em 4 de outubro de 1551. Em 23 de janeiro de 1552 já tinham sido concluídas as constituições relacionadas aos indígenas e, no dia 20 de fevereiro para os espanhóis, sendo que no dia 22 aconteceu a última sessão do Concílio (TINEO, 1990, p. 104-105; HIP I, 1953, p. 231-232).

É importante destacar que participou do Concílio o dominicano frei Domingo de Santo Tomás que, na época, se encontrava em Chíncha organizando um mosteiro da ordem. A partir dessa experiência, ele começaria a elaborar um vocabulário e gramática do quéchua, considerada como a língua geral do Peru. Também não é necessário aventar a possibilidade que, nesse período, frei Domingo começasse a escrever tanto em castelhano quanto em quéchua a sua *Plática para todos los indios*, a qual já levou concluída à Espanha em 1555, sendo inserida posteriormente na *Grammática* (LÓPEZ-OCÓN, 1987, p. 84-126).

Entre a *Instrucción* de 1545 e sua aprovação em 1549 por Loayza, e as constituições aprovadas no Primeiro Concílio de Lima, há um rastro de continuidade e de aprofundamentos em determinados pontos, como seriam as observações sobre a idolatria dos índios. Nas constituições também aparecem observações sobre conteúdo e método de como deveria ser feita a evangelização dos indígenas.

4.3 Os temas da *Instrucción*

A *Instrucción* de Loayza possui uma estrutura importante em relação ao tema da doutrinação dos indígenas. Se o texto estava dirigido para os responsáveis da doutrinação dos indígenas, sejam as autoridades eclesiásticas e das ordens religiosas, assim como de curas doutrineiros, ela também procurava estabelecer uma pauta de temas que deviam ser exploradas pelos clérigos com a finalidade de organizar a própria evangelização. Dentro da *Instrucción* se faziam importantes observações sobre o uso de *cartillas* e doutrinas feitas principalmente na Espanha escritas em castelhano e latim ao mesmo tempo, ela tinha o mérito de procurar estabelecer uma agenda própria em relação à temática da evangelização dos indígenas, em contraste com a forma e conteúdo da doutrinação de judeus e muçulmanos dentro da Península. Por isso mesmo, a ressalva da *Instrucción* em torno do uso de documentos produzidos na Espanha, por terem uma temática não apropriada, poderia ser explicada pela necessidade de uma adaptação da doutrina a uma realidade nova.¹³

¹³ Eduardo Valenzuela ao estudar as experiências iniciais de evangelização no Novo Mundo e os documentos que foram produzidos para levá-la adiante, destaca que o processo realizado nas Antilhas em torno da *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia*, recopilada por Pedro de Córdoba e dos *Coloquios de los Doce Apóstoles* por Bernardino de Sahagún para a Nueva Espanha, destaca que esses documentos foram escritos de forma colaborativa e foram abertos a correções e ampliações devido ao fato de que respondiam a um paulatino conhecimento e compreensão dos sistemas religiosos indígenas (VALENZUELA, 2015, p. 20).

Herdeira de uma nova orientação relacionada à produção de doutrinas dentro do âmbito do Novo Mundo, a *Instrucción* procura despregar seu caminho de doutrinação tendo em vista as transformações e mudanças que vinham afetando não a doutrina cristã, mas a forma como ela deveria ser levada aos catecúmenos. Nesse sentido, a *Instrucción* desenvolve seu próprio temário tendo em vista essa nova experiência de evangelização com homens que nunca tinham escutado antes algo sobre o cristianismo e que mostravam um conjunto de crenças radicalmente diferentes, e, por isso, vistas pelos cristãos como demoníacas.

O primeiro tema doutrinal que desenvolve está relacionado ao problema da existência da alma ou *ánima* nos homens. Começa afirmando que os religiosos procuravam despertá-los de seu grande erro e que por séculos viveram na escuridão, adorando pedras e todo tipo de criaturas ou *entes* e anunciando-lhes agora que se o corpo morria, o mesmo não acontecia com a *ánima* que todos os seres humanos tinham – inclusive os indígenas – e a qual vivia para sempre. O tema existencial se constitui desde o primeiro momento da prédica dos religiosos, procurando estabelecer as diferenças que eles perceberam que existiam em relação às crenças indígenas.¹⁴ Ao que se poderia supor, a prédica sobre a existência da alma ganhava um destaque maior em relação à declaração da existência e crença num único Deus, o que poderia ser explicado devido à percepção dos religiosos da primazia das práticas religiosas dos indígenas mas nos termos como eles percebiam o sagrado, presente em diversos seres e objetos.

O segundo tema que deveria ser apresentado aos indígenas era proposto a partir do destino que teriam essas *ánimas*. Aqueles homens que se batizassem e vivessem em consonância com os mandamentos e nomas da Igreja e acreditando só em Deus, depois de mortos, suas almas viveriam para sempre em estado de bem-aventurança no paraíso. Destacase que nesta parte não se introduz o problema das almas dos indígenas que não se batizaram antes da chegada dos espanhóis e daqueles que se negam a fazê-lo ou que não desejam abandonar seus costumes e crenças idolátricas.

O terceiro tema é apresentado destacando a sua centralidade dentro da doutrina cristã em torno dos indígenas. É o tema relacionado à declaração da existência de um único Deus, que é criador de tudo que existe, assim como do homem. Através dessa declaração se

¹⁴ Os temas que seriam pautados dentro da doutrina dos indígenas estariam escolhidos e ordenados não de acordo a uma pragmática cristã, mas, principalmente, em função da percepção que os religiosos iam adquirindo das crenças indígenas. Nesse sentido, a própria doutrinação dos indígenas se estabelece como um campo propício para mediações e negociações das interpretações que levariam à confecção das doutrinas (MONTERO, 2011).

procurava “apagar” a existência de outros seres ou deuses, anunciando para os indígenas que seus antigos deuses e idolátricos cultos eram falsos, eram produto do engano de um ser: o demônio.

O demônio constituía o quarto tema da *Instrucción*. E trazia no colo um conjunto de problemas: o status dos anjos em relação a Deus e aos homens e como explicar que existiam anjos bons e anjos maus, entre outros. A partir da história do demônio que tinha sido expulso e jogado ao inferno por Deus, se aproveitava para explicar o inferno, caracterizado como o espaço de penalidades eternas que sofreriam as *ánimas* dos homens que não tinham recebido o batismo e que não aceitaram viver de acordo dos mandamentos e normas da Igreja. Mas um destaque importante se encontrava na associação entre o demônio e as crenças religiosas indígenas. O demônio seria, a partir desse momento, o ser que se encontrava por detrás dos ídolos e que falava de dentro deles. Portanto, os cristãos só estavam revelando a verdadeira identidade do demônio para os índios e descobrindo o engano que os tinha submetido.

Depois a *Instrucción* nos introduz no tema do Pecado Original, e o faz a partir da narração da história de Adão e Eva, pais de todos os homens, que foram enganados pelo demônio para que desobedecessem a Deus e que, por isso, foram expulsos do paraíso. A partir dessa desobediência primeira, a *Instrucción* explica que como consequência dessa falta, Deus decidiu fechar os céus para os homens. O último tema, constitui, de forma laxa, uma abordagem sobre a história de Jesus Cristo. Mas ao introduzir sua história, não se menciona que seu nome é Jesus Cristo. O documento passa a dizer-nos que foi Deus que, desgostoso pela situação dos homens – sua criatura predileta –, veio ao mundo, fazendo-se homem no ventre de uma mulher virgem. A partir daí passa a narrar a história de Jesus Cristo, mas sem mencionar seu nome e só identificando-o como Deus. Com essas narrativas introduz temas da doutrina como o mistério da encarnação e da ressurreição de Deus, mas ao não mencionar o nome do Filho, a opção aparente foi a de não ter querido introduzir o tema da Trindade devido à dificuldade de ser entendida pelos indígenas. Mas ao mesmo tempo, essa não presença desse tema pode dever-se a ser produto da experiência acumulada de introduzir um assunto que levava ao perigo de que a Trindade fosse compreendida como uma manifestação da existência de mais de um deus. Essa possibilidade seria uma mostra de como, ainda em tempos iniciais da evangelização, os religiosos tiveram uma consciência avançada sobre as crenças indígenas e sobre os perigos que existiam de levar adiante uma doutrina que não fosse pensada e modificada tendo em vista seus receptores. Por isso, a introdução de uma básica e laxa cristologia constituiu o elemento final de uma doutrinação dos indígenas.

Os tópicos apresentados nessa ordem pela *Instrucción* permitem entender os desafios que significava a doutrinação dos indígenas para os religiosos. Se por um lado, representava a ruptura com as temáticas das doutrinas utilizadas no âmbito peninsular e que se encontravam destinadas a judeus e muçulmanos, o que significava que não existia um modelo prévio ao qual acudir, que servisse de apoio ou guia para discutir os temas que deveriam ser incorporados nas doutrinas; por outro lado, a *Instrucción* se apresentava como um documento “inacabado”, sujeito a revisões e alterações – como de fato aconteceu – e que respondiam principalmente, não a razões políticas do contexto colonial do Peru, mas a um processo de adaptação dos conteúdos dogmáticos cristãos em relação a um “pensamento” indígena.

4.4 O erro doutrinal

A *Instrucción* começava expressando o temor de que os indígenas pudessem cometer erros de natureza doutrinal. Por isso “rogamos y encargamos a todos los que, como dicho es, doctrinaren los naturales deste nuestro obispado que guarden esta nuestra instrucción y constituciones porque con descuido o ignorancia no se siembre algún error, como puede y suele acaecer donde de nuevo se predica el Evangelio” (CL II, 1952, p. 139). O temor que se expressava nas primeiras linhas da *Instrucción* se devia principalmente ao fato que, na época, circulava uma variedade considerável de doutrinas, chamadas de *cartillas*, impressas na Europa em latim e em castelhano, assim como alguns manuscritos escritos em alguma língua indígena falada no Peru, sobre os quais não se tinha controle sobre seu conteúdo. Se pensava que essas cartilhas pudessem induzir a erros e más interpretações de parte dos neófitos devido ao pouco conhecimento que na época se tinha das línguas indígenas, assim como da ignorância que havia das crenças religiosas indígenas (ESTENSSORO, 2003, p. 48-53).

Muitos religiosos tiveram de fazer frente ao problema da conversão dos índios por seus próprios meios. Isso os levou a tomarem a iniciativa de produzir suas próprias *cartillas* ou que utilizassem doutrinas trazidas da Espanha e escritas em castelhano e em latim.¹⁵ A iniciativa respondia a objetivos urgentes, que levavam a que se redigissem esses documentos sem a permissão pertinente das autoridades eclesiásticas, sem uma revisão dos conceitos

¹⁵ Das poucas notícias que sem têm dessas *cartillas* e doutrinas, temos algumas informações sobre o papel de Juan de Betanzos. Devido a sua proximidade com o bispo dominicano de Cuzco, Vicente de Valverde, e depois com frei Domingo de Santo Tomás, Betanzos teve a oportunidade de aprender o quéchua entre 1538 e 1544 e depois lhe foi encomendada a tarefa de traduzir uma doutrina cristã ou *cartilla*, dois vocabulários e algumas orações para o quéchua (DOMÍNGUEZ FAURA, 2015).

teológicos usados e sem uma tradução apropriada devido ao pouco conhecimento que se tinha, nesse tempo, das línguas dos índios.

A *Instrucción* procurava reparar essa situação, colocando uma barreira à prática de elaborar as próprias cartilhas. Colocava-se sob a responsabilidade das autoridades da diocese a elaboração de documentos apropriados para a evangelização e determinava-se o uso das que tinham vindo da Espanha, além de aplicar-se uma pena de excomunhão maior *latae sententiae*¹⁶ para aqueles que continuassem no trabalho de sacerdócio dos índios usando cartilhas não autorizadas escritas nas línguas indígenas (CL II, 1952, p. 142).

Na Constituição 1^a do Primeiro Concílio vem à tona o problema da necessidade de estabelecer uma uniformidade na doutrina. Se mencionava que a não uniformidade poderia dar espaço para que entrassem “novidades”, não ensinando-se as mesmas coisas, num mesmo estilo único e em diferentes línguas. Trazia também a informação de que já existia uma cartilha e alguns colóquios escritos na língua geral do reino – neste caso o quéchua – e que se encontravam já autorizados em seu conteúdo e forma, portanto, poderiam ser usados para evangelizar os índios. Expressava que a *Instrucción* de 1545 se converteria em modelo, enquanto os conteúdos da doutrina para a catequização dos indígenas, sendo ratificada pelos documentos do Primeiro Concílio na Constituição 38^a, descartando-se outros documentos e cartilhas. A Constituição 38^a reproduzia quase nos mesmos termos a *Instrucción* de Loayza, mas com algumas modificações e ressalvas.

O Deus que era apresentado aos indígenas era um Deus único e *hacedor* do mundo. Toda a *Instrucción* estava voltada para chamar a atenção dos religiosos a esse ponto. O discurso idolátrico que estava se constituindo a partir da negação da “verdade” e “racionalidade” de outras crenças religiosas, era usado para construir uma linha demarcatória entre o que era o cristianismo como único pensamento racional do homem pleno e as demais religiões ou crenças. Seu objetivo não era só subalternizar e inferiorizar a própria visão de mundo dos indígenas, suas crenças e costumes, já que isso significava reconhecer-lhes um determinado *status* de existência. O discurso idolátrico construía a própria extirpação dessas crenças religiosas, procurando os meios de destruí-las fisicamente, mas também arrancá-las dos corações e mentes dos índios. Os religiosos lhes explicariam que eles tinham vivido como

¹⁶ O Código de Direito Canônico de 1917, que recopilou normas utilizadas pela Igreja tomando como base coletâneas de códigos anteriores como o *Corpus Iuris Canonici*, estabelece que é motivo de excomunhão *latae sententiae* “escrever, editar ou imprimir, sem a devida autorização, edições da Sagrada Escritura ou anotações ou comentários sobre o assunto” (Can. 2318 § 2).

homens cegos e tinham sido enganados pelo demônio, negando culto ao verdadeiro Deus e oferecendo-o a criaturas e objetos feitos por suas próprias mãos. A *Instrucción* também introduz a palavra *huaca* para referir-se a templos e adoratórios indígenas, locais que deveriam ser destruídos e, depois, santificados. Loayza estabelece de forma clara na *Instrucción* uma compreensão do caminho que deveria seguir a evangelização dos indígenas no contexto andino e na conjuntura do momento. Para ele era fundamental que a evangelização repousasse sobre uma ação extirpadora dupla: devia-se destruir os ídolos e santuários dos indígenas – “trabajarán de saber dónde tienen sus guacas y adoratorios y hacer que los deshagan” – e, paralelamente, procurar destruir e extirpar a idolatria das mentes e corações dos indígenas – “se despierten al conocimiento de Dios, platicalles la ceguedad y errores en que han vivido adorando piedras y otras criaturas” (CL II, 1952, p. 139-140).

A *Instrucción* construiu uma narrativa que tinha por finalidade instruir o neófito em questões relativas a como Deus tinha dado origem ao mundo e como tinha criado o homem, criando Adão e Eva, o primeiro casal a partir do qual todos os homens procediam. Eles teriam sido enganados pelo demônio e, por esse motivo, Deus os castigou e a toda sua descendência, marcando-os com o pecado original e a morte. Depois explicava o sentido da vinda de Deus entre os homens, fazendo-se homem no ventre de uma virgem; o qual, depois de nascido, praticou e ensinou os homens a viver de acordo com seus ensinamentos para que eles pudessem ser perdoados e alcançar novamente o céu. Explica o martírio e morte pelos próprios homens, aos trinta e três anos. Procura-se ensinar aos índios, que, como Deus, ele deixou que os homens praticassem este ato para sua própria salvação e para mostrar que já estavam perdoados. Narra que, depois de três dias, o filho de Deus ressuscitou e esteve entre os homens durante quarenta dias, ensinando a seus seguidores as verdades de Deus, para logo subir aos céus (CL II, 1952, p. 140-141).¹⁷

A narrativa proposta levava em sua mensagem diversos contrassensos que deveriam ser notados pelos próprios índios. A ideia de que uma virgem pudesse ficar grávida sem perder a virgindade e sem o concurso de um homem, era um desses contrassensos. Para facilitar que os índios pudessem aceitar e entender essa verdade do cristianismo, utilizaram-se de metáforas e de alegorias que pudessem facilitar sua apreensão. Para isso, se propôs a imagem de como a luz atravessava a água e corpos transparentes sem corrompê-los. Aduzia-

¹⁷ Remeto novamente à obra de Juan Carlos Estenssoro sobre a existência de três tipos de catecismos: “narrativo-genético (Biblia), prescriptivo-normativo (Decálogo) y dogmático (Credo)” (2003, p. 54). A *Instrucción* se caracteriza, nesse sentido, por tomar como modelo as características narrativo-genéticas, percebidas na própria narrativa sobre a vinda de Deus, através de seu Filho.

se que devido ao limitado entendimento que os indígenas tinham, era necessário que estas verdades fossem repetidas por completo e muitas vezes, para que com o tempo eles entendessem o seu significado (CL II, 1952, p. 141). Outra observação importante é que tanto na *Instrucción*, quanto nas constituições do Primeiro Concílio, não se menciona a Jesus, nomeando-o só como “Filho”. Ainda que não se fazia referência ao mistério da Santa Trindade, por considerá-lo de difícil entendimento para os indígenas, a *Instrucción* explicava que Deus tinha se feito homem e vindo ao mundo, nascido da virgem Maria.

4.5 O espaço e o corpo como campo de disputa

A *Instrucción* definia que a conversão dos índios era entendida, também, como uma confrontação em torno da constituição do espaço sagrado cristão e da destruição do espaço indígena. Desde que os castelhanos começaram a conquista do território, de forma não planejada, nem sistemática, foram destruídos templos, santuários e túmulos dos índios. O zelo com a destruição das manifestações “idolátricas” indígenas não era o motor que impulsionava essas ações, mas era de apropriar-se de suas riquezas que se encontravam nesses lugares. Ainda que a Igreja recebesse um “quinhão” da parte dos tesouros que eram obtidos pelos castelhanos, como instituição, precisava posicionar-se doutrinariamente “y así mismo trabajarán de saber dónde tienen sus guacas y adoratorios y hacer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello” (CL II, 1952, p. 140).

A *Instrucción* estabelecia como um de seus objetivos para realizar a evangelização, e possivelmente o primeiro passo para isso, a necessidade que os religiosos, que se encontravam perto dos indígenas, procurassem identificar a localização de seus espaços sagrados, sejam seus santuários, adoratórios, *huacas*, cemitérios, entre outros. Ao mesmo tempo, se procurava delimitar o espaço sagrado cristão, sobre a égide principalmente de uma cruz. Nos pequenos povoados indígenas, se determinava que se escolhesse ou levantasse um local ou casa apropriada para fazer o culto e que pudesse servir para administrar os sacramentos do batismo, matrimônio e penitência. Se destacava que esse espaço tinha que estar bem delimitado em seu sentido sagrado e que os índios percebessem a diferença com seus antigos locais de culto, os quais eram caracterizados como sendo escuros, sujos e pestilentos, características prediletas do demônio. Por isso, como condição para manter a sacralidade do espaço cristão, se exigia dos índios a denúncia dos seus locais de culto com a finalidade de

que pudessem ser destruídos e queimados (XEREZ, 1985, p. 136-138; DUVIOLS, 1977, p. 92).

Mais incisivo que a *Instrucción*, as constituições do Primeiro Concílio expressavam o entendimento que, para que o cristianismo pudesse frutificar entre os indígenas, era necessário destruir tudo aquilo que se encontrava sob a égide do demônio e da idolatria. A Constituição 3ª outorgava legitimidade à ação destrutiva cristã, ao colocar a evangelização e conversão dos índios na dependência da destruição de templos e ídolos. A extirpação, como elemento constitutivo da própria evangelização, começaria a manifestar sua própria essência: a violência. Ela se encontrava no próprio fundamento da subalternização dos índios por parte do poder imperial dos castelhanos. A contraposição de espaços também servia para perceber como se construía a representação dos espaços sagrados. Seja uma igreja, uma ermida, uma casa, um curral ou um pátio que fosse dominado pela presença de uma cruz, adquiria uma “dignidade” marcada pela limpeza, pelos odores dos óleos sacramentais, pelo brilho do ouro e prata, pelos tecidos do pátio e outros elementos mais. Enquanto que as *huacas*, templos, santuários, oratórios, oráculos, cemitérios ou *machay*, eram anatematizados como espaços fedorentos, corruptos e sujos, apropriados para a presença do demônio (ESTETE, 1987, p. 303).

A disputa em torno do espaço sagrado levaria a discutir na *Instrucción* as crenças e costumes dos índios em relação aos seus mortos. O documento começa instando os religiosos a informarem-se sobre a localização dos cemitérios, assim como a prática dos índios de enterrar seus mortos em partes da casa ou de suas chácaras. Exigia também localizar o local onde os curacas e os principais depositavam os corpos de seus ancestres. Logo partia para uma questão mais espinhosa, que era relacionada a informar-se sobre qual era a concepção que os indígenas tinham em relação ao próprio corpo.

A disputa em torno do espaço sagrado tinha, como fundamento, a disputa em torno da concepção que os cristãos e os índios tinham sobre o corpo. Para isso, a partir da *Instrucción* se dá ênfase a alguns aspectos em relação às crenças indígenas sobre a morte, afirmando

Haciéndoles entender cómo con la muerte las almas se apartan de los cuerpos y, de los que han sido buenos cristianos, van sus almas a la gloria donde no tienen hambre ni sed sino verdadero y eterno descanso y hartura, viendo y gozando de Dios; y, las almas de los que han sido malos van al infierno, declarándoles algo de las penas que allí tienen y para siempre han

de padecer y, que los cuerpos como claramente conocen y ven, se corrompen y terminan en tierra y polvo (CL II, 1952, p. 147).

As informações proporcionadas pelos primeiros cronistas, como as de Pedro Sancho de la Hoz e Miguel de Estete, sobre os corpos dos antigos incas que conseguiram observar na cidade de Cuzco, davam pistas sobre as concepções acerca da morte dos indígenas. Para os cristãos, essa preservação era um sinal inequívoco da influência nefasta do demônio nos indígenas. Ao destaque dado ao corpo, por parte dos índios, se contrapunha o dado pelos cristãos à alma “aciéndoles entender como aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmovibles” (CL II, 1952, p. 140). O objetivo era extirpar-lhes a ideia de que o corpo depois da “morte”, não morria. Essa ideia os levava a preservar, cuidar, alimentar e vestir os corpos. Os missionários procuravam então “inocular-lhes” a importância da alma, tida como eterna e de natureza não-corpórea.¹⁸

A *Instrucción* informava aos missionários não só em termos dogmáticos os cuidados que se deveria ter com os indígenas, mas também procurava atentá-los para questões cotidianas. As práticas de suicídio ritual de mulheres e servos depois da morte do senhor, a retirada de corpos de cemitérios cristãos com a finalidade de levá-los aos cemitérios antigos e gentis, assim como a celebração de festas, roupas e alimentos como oferendas nos sepulcros, eram costumes que sinalizam a persistência das crenças indígenas. O que se procurava era motivar uma atitude de vigilância entre os religiosos e não uma iniciativa de compreensão das crenças religiosas.

Pode perceber-se que não aparecem referências às características andinas de práticas funerárias e compreensão sobre o corpo, já que elas foram “reduzidas” e suas diferenças praticamente apagadas. As descrições sobre essas práticas eram feitas tomando os termos que constituíam o discurso idolátrico, porque assim se sinalizavam os passos que a extirpação de idolatrias deveria realizar com a finalidade de eliminar as crenças, os costumes e as formas tradicionais de vida dos indígenas andinos. A descrição proporcionada pelo discurso servia só para extirpar as práticas idolátricas.

Nesse sentido, o destino final dos corpos se tornaria motivo de disputa e propugnava uma doutrinação permanente dos indígenas. Eles deviam entender o verdadeiro significado

¹⁸ Francisco Hernández-Astete introduz a categoria de *inoculación* quando descreve como os religiosos introduziram concepções que não existiam para os indígenas, como era a ideia de alma. A imagem representada pela “inoculação” se apresenta pertinente para entender como os religiosos procuraram introduzir concepções “alógenas” dentro de seu mundo “mental” (2012, p. 125-126).

que tinha para o cristão o corpo, a alma e a morte. Afirmava-se que aquilo que morria era o corpo, o qual se corrompia, enquanto que a alma se afastava do corpo corrompido já que ela era eterna. A alma do cristão e do indígena convertido desfrutaria da *glória* e do estado de eterna bem-aventurança, onde nunca passaria sede, fome ou frio. Já as almas dos pagãos e dos idólatras, estariam condenadas eternamente ao inferno, o qual era definido como o “lugar” onde se sofria e se era castigado. Os lugares que se definiam na *Instrucción* – o céu e o inferno – eram definidos pensando-se no aspecto sensitivo que primava na percepção do indígena (CL II, 1952, p. 147).

A destruição do espaço sagrado indígena se centrou nos elementos visíveis para os cristãos, como poderiam ser os santuários ou *huacas*. Se somava à destruição do espaço idolátrico, a disputa em torno dos corpos de índios mortos, em especial daqueles que eram considerados seus ancestrais. Na Constituição 25^a se trata sobre o costume que tinham os indígenas ao momento de enterrar seus defuntos. Desde o começo da narrativa se afirma a diversidade de ritos e cerimônias relacionados ao enterro dos mortos e que eram caracterizados como contrários à lei natural. A constituição repete informações que aparecem na *Instrucción* de Loayza, mas também aprofundava a análise. Destacava a singularidade das crenças indígenas, ao afirmar que elas eram contra a lei natural e, portanto, possuíam um elemento irracional que as distanciavam das normas humanas de comportamento, sendo que o cristianismo seria a expressão absoluta e superior. Descrevia os ritos e cerimônias praticados, mas enunciava certos “silêncios” na narrativa. Um exemplo do que foi expressado, pode ser encontrado quando afirma que aqueles que se sacrificavam e imolavam para acompanhar o *curaca* manifestavam que “van a la muerte diciendo que les van a servir allá”. Não existia um detalhamento sobre o que os índios entendiam que existisse depois da morte física. O próprio cuidado na preservação do corpo, assim como a preocupação em oferecer comida e roupa, se constituía num problema incontornável na medida que era explicado a partir dos enganos do demônio.

O documento do Concílio reduz o problema a uma questão de delimitação do espaço sagrado para enterrar os corpos dos índios. Serviam as igrejas ou cemitérios, que eram mais um curral consagrado com a imposição de uma cruz. Já para os corpos dos índios não convertidos ou batizados, se determinava que se dispusesse de um espaço público perto dos povoados, com a finalidade de que se obrigasse os índios a enterrarem seus mortos e que fosse também de fácil vigilância por parte dos religiosos. As medidas punitivas procuravam coibir as práticas religiosas através de castigos físicos e o encarceramento daqueles que incorressem

na violação das constituições. A prática de desenterrar os corpos de índios e levá-los aos antigos cemitérios era duramente castigada com chicotadas e, principalmente, com a destruição através de fogo dos corpos dos índios.¹⁹

Da mesma maneira que a *Instrucción*, o documento do Primeiro Concílio relacionava o problema dos espaços sagrados com o tema das concepções sobre o corpo e a alma de acordo com a doutrina cristã que se aproximava por meio de um movimento negativo das próprias concepções andinas sobre o corpo. Na Constituição 38^a se procurava esboçar uma explicação sobre o corpo e a alma. Para isso, declarava que o homem se diferenciava dos animais e que quando o corpo morria, sua alma não morria, assim como também a alma dos animais morria junto com o seu corpo. Destacava que a alma dos homens nunca morria, à diferença de seu corpo – que se corrompia. Mas o que se destacava na constituição era o fato de que aqueles homens que aceitassem o sinal do batismo e vivessem de acordo com os mandamentos, quando morressem, sua alma iria para o céu. Já aqueles que persistirem em suas crenças idolátricas e que não aceitassem o batismo, ou aqueles que o tendo aceito, se voltassem novamente para suas antigas crenças, quando morressem, sua alma iria para o inferno.

O problema se estabelecia em como explicar esse céu e inferno para os índios? Do conhecimento que os religiosos iam adquirindo das crenças dos indígenas, perceberam a existência de elementos que lhes permitiria caracterizar os espaços cristão além desta vida. O céu era definido como sendo um espaço onde as almas não passariam por fome, sede, frio, calor, nem canseira, e também não envelheceriam, nem ficariam doentes, nem morreriam. Aquilo que a doutrina manifestava oferecer para a alma dos indígenas no céu, vivendo por sempre no estado de glória e bem-aventurança, era aquilo que em suas crenças “idolátricas”, cerimônias e ritos procuravam obter para seus mortos. A doutrina procurava *inocular* na prédica evangélica feita para os indígenas, elementos cristãos para definir também o inferno, para que eles pudessem identificar as penalidades e sofrimentos que os demônios provocavam

quando mueren, luego los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno que es la casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy gran hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se estarán quemando sin jamás acabarse de quemar, con sed y hambre, y

¹⁹ Gabriela Ramos a partir de Cieza de León, Betanzos, Zárate e de Pedro Pizarro em relação à execução do inca Atahualpa, observa o temor do Inca a que lhe aplicassem a pena de morrer na fogueira. Destaca, em especial, a descrição de Pizarro que afirma que Atahualpa tinha manifestado a suas irmãs e mulheres que “si no lo quemauan, boluería a este mundo” (RAMOS, 2010, p. 63-67; PIZARRO, 1978, p. 70).

enfermedad y dolor, y desearán morir por el gran tormento que pasan, y Dios no quiere que mueran, sino que para siempre estén allí padeciendo por sus pecados (CL I, 1951, p. 29).

4.6 Imagens, ídolos e *huacas*

Chamam a atenção no documento certas escolhas. Na *Instrucción* não se mencionam as palavras *ídolo* e *idolatria* e, frente a isso, o que os cristãos combatem são as *huacas*, que poderiam ser “piedras y otras criaturas o obras de sus manos” (CL II, 1952, p. 140), assim como templos e santuários. Da mesma maneira, se contrapõe às *huacas*, as *imagenes* dos cristãos. Sem que se tivesse mencionado a palavra *ídolo*, se reiterou a discussão em torno da imagem e semelhança que teve como um de seus expoentes a Agostinho de Hipona (PLAZAOLA, 1999; CROUZEL, 2007). Agostinho usaria o termo em latim *imago* para referir-se à imagem que podia ser adorada por representar o *Padre*, enquanto utilizou os termos *similitudo* e *figmentis* para referir-se ao ídolo. Na *Instrucción* se declara que “adornando el altar de la mejor manera posible y poniendo en él alguna imagen o imágenes” (CL II, 1952, p. 139), deixando explícita a alternativa cristã em relação à *imagen*. A problemática da imagem, discutida desde os tempos de Agostinho, reaparecia agora, séculos depois, num outro contexto em que se percebia a dificuldade de identificar a materialidade do ídolo com a materialidade da *huaca*.

A menção anterior que permite vislumbrar, ainda que de forma limitada, a riqueza semântica do termo *huaca*, nos leva a considerar agora seu uso em relação a seu significado como *adoratório*. A ideia é que todo espaço sagrado que pudesse ser identificado como *templo* pode ser percebido também como *huaca*. Esse sentido pode, ainda, coligir-se da ação que os religiosos deveriam realizar, isto é, desbaratar ou desfazer as *huacas*, destruir seus templos e colocar sobre suas ruínas uma cruz. Mas a identificação que os cristãos constroem de *huaca* como “templo” é limitada. A ênfase que na *Instrucción* e outros documentos se coloca na caracterização dos templos indígenas como lugares sujos e escuros, em contraposição a lugares limpos e “decentes” destinados ao culto cristão, escurece a visão dos próprios cristãos. Os índios não só costumavam dirigir-se às *huacas* –entendidas como templo – para prestar adoração e oferecer sacrifícios, mas também iam a outros lugares para celebrar ritos e cerimônias, isto é, iam a espaços naturais, tais como rochas, rios, mananciais e montanhas, que não eram identificados dentro do discurso idolátrico como templos ou santuários (GUCHTE, 1990).

As constituições do Primeiro Concílio evidenciavam um reconhecimento importante em nível institucional. A identificação das crenças religiosas e dos costumes dos indígenas, da idolatria dos índios, são aspectos inseparáveis do próprio processo de extirpação. Essa identificação nos permite realizar uma reflexão sobre o funcionamento dos mecanismos imperiais e cristãos em torno de seu campo de inteligibilidade, que possibilitava perceber e identificar certos aspectos dessas crenças e costumes indígenas, avaliar a pertinência ou não de integrá-las dentro de um sistema cristão, e, principalmente, em caso negativo, de extirpá-las. A extirpação se constituiu num processo de crítica das crenças e costumes dos índios, de suas formas de vida e conhecimentos. Se questionava e atacava a integridade de sua visão de mundo, destacando-se a singularidade de seu mundo cultural e religioso através da exotização e obliteração. Através da exotização se procurava questionar sua normalidade e racionalidade, procurando identificá-lo com processos culturais e religiosos associados à figura do demônio. O mesmo acontecia com a obliteração, através da qual se procurava segmentar elementos de seu mundo com a finalidade de escondê-los e apagá-los, gerando a impressão de um sistema cultural desestruturado e ininteligível. Esses mecanismos incidiram no processo de inferiorização dos conhecimentos e saberes indígenas, de suas formas de vida e crenças religiosas. Não só suas crenças religiosas passariam a receber o epíteto de “idolatrias”, mas também tudo aquilo que estava relacionado ao seu modo de vida e sua percepção de mundo.

Nas constituições do Primeiro Concílio aparecem os termos *ídolo* e *idolstrar*, associando-se *huaca* com templo ou santuário. Já o termo “ídolo” adquire independência do termo “imagem”. Na Constituição 2ª se determina que nos lugares escolhidos para o culto religioso, deveriam ser construídas igrejas ou locais para o culto cristão e que deveriam contar com imagens para “adornar-la de arte”. Na Constituição 3ª se afirmava que tanto os ídolos quanto os adoratórios deveriam ser destruídos. O documento estabelece a diferença entre imagens e ídolos, mas sem esclarecer, ainda, uma relação entre “ídolos” com as *huacas*. Mais adiante, na Constituição 39ª – adaptação da *Instrucción* de Loayza – se afirmava que “cuando estuvieren enfermos o no lloviese, o les faltare algo, no lo pidan al sol ni a las guacas, que no oyen ni sienten ni les pueden remediar”, já estabelecendo a identidade de *huacas* e ídolos. A partir da relação entre os homens e suas divindades com as quais eles se comunicavam para solicitar-lhes mercês, na Constituição 4ª se declarava que os índios tinham vivido durante muito tempo no erro e no engano, “adorando al sol y a las piedras y a las demás criaturas” (CL I, 1951, p. 9). A narrativa que se desenvolve no documento estabelece um mecanismo pelo qual se vão estabelecendo elementos da doutrina cristã, em que “imagem” e “ídolo” são

separados devido ao conteúdo religioso. Os ídolos são identificados como sendo pedras, estátuas e outros objetos, mas que devido aos enganos do demônio, os indígenas passaram a acreditar que eram capazes de comunicar-se e responder a seus pedidos.

Nessa mesma constituição, ao tratar sobre o batismo, se mencionam que os índios tinham vivido longamente adorando o sol, as pedras e outras criaturas. Já se tinha mencionado que, a diferença da *Instrucción*, no documento do Primeiro Concílio se faz uso dos termos “ídolo” e “idolatria”, mas sem a centralidade que posteriormente teriam. “Ídolo” é usado em termos gerais, sem que seja associado a uma determinada materialidade, como o ouro ou a madeira, ou associado à feitura produzida pelo homem. Destaca-se que o religioso deveria procurar apelar ao aspecto racional do índio, “dándole a entender [...] el horror y vanidad” de suas crenças e práticas, procurando introduzir a ideia de que elas não correspondiam a seu aspecto racional. Nesse sentido, a caracterização de suas crenças como “idolátricas”, faz parte de um processo de inferiorização, o qual constituiria um dos primeiros elementos que permitiram organizar, de forma cristã, o espaço religioso indígena. Para que se realizasse essa inferiorização, era necessária a constituição de um sistema hierarquizado, desde o aspecto político, quanto a um aspecto simbólico, que apontasse determinados róis e posições para os grupos sociais e que teria como guia a ideia da superioridade do cristianismo frente às crenças indígenas. Colonialismo e evangelização se encontravam de mãos dadas no processo da constituição da inferiorização com a finalidade de submeter territórios, corpos e mentes.

A extirpação se desenrolava no nível da *episteme* num procedimento pelo qual se anulavam as verdades do outro, obrigando que se tomassem como verdadeiras as verdades do cristianismo. O sol, as *huacas*, as pedras e outros objetos chamados de “criaturas”, no documento do Primeiro Concílio, são as primeiras identificações de parte dos religiosos e da Igreja de crenças religiosas andinas. Elas constituíam tímidas objetivações de um panorama muito mais amplo, mas que, ao mesmo tempo, constituía um primeiro passo em direção à constituição de uma narrativa constituinte do discurso da idolatria. Não interessava com que exatidão se nomeassem as divindades dos indígenas, o importante era que as informações que foram apresentadas poderiam dar uma pista sobre uma possível crença num Deus criador, enquanto que a diversidade de divindades tinha a ver com a presença do demônio.²⁰

²⁰ Autores como Franklin Pease (2014, [1973]) e Arthur A. Demarest (1981) destacavam a identificação de Viracocha como sendo um Deus criador de todos e dos homens. Já para Henrique Urbano, “los defensores de la unicidad del «Dios creador andino» olvidan que el tema pertenece a la dogmática católica del siglo XVI y no a una supuesta teología prehispánica” (1988, 202-203). Desde a linguística histórica, César Itier destaca a

4.7 A normatização da vida do índio cristão

A *Instrucción* estabeleceu como passo para a extirpação das crenças religiosas e costumes indígenas, a necessidade de controlar seus corpos e práticas funerárias. Por meio do discurso idolátrico, o cristianismo delimitou as práticas culturais indígenas relacionando-as como sendo irracionais e estabelecendo uma relação de causa e efeito com o demônio. Agora, o passo seguinte se relacionava com os costumes e normas de convivência social. Os religiosos perceberam que o poder do demônio sobre os índios se expressava no controle que exerciam os mortos sobre os vivos, ao mesmo tempo que seus costumes os escravizavam a vícios e defeitos. Se a narrativa da *Instrucción* tinha funcionado através de uma dialética negativa, agora ela apresentava o sinal invertido, já que compreendia os costumes e normas da vida cristã, preconizadas para os nativos, pautadas pelo cumprimento estrito dos mandamentos de Deus e dos sacramentos da Igreja.

Tido como a porta de entrada dos neófitos no cristianismo, o batismo dos indígenas nos primeiros anos depois da conquista, se encontrava totalmente descaracterizado. Ele era feito sem prévia autorização nem doutrina, na maioria das vezes, aspergindo a água benta a multidões de apavorados indígenas e feito por não religiosos; também era prática comum que ele tivesse a finalidade de “marcar” os indígenas como propriedade pessoal dos capitães e *encomenderos* espanhóis (HIP I, 1953, p. 112). Nesse sentido, o batismo adquiria uma marca colonial na qual já sinalizava o objetivo de controlar a forma de vida e costumes dos índios.

A *Instrucción* propugnava uma série de medidas com a finalidade de doutrinar, mas eram de difícil aplicação. Se declarava que os índios seriam instruídos por um religioso ou por alguém preparado para essa função, como os *muchachos*, que eram filhos de curacas e de senhores principais. Estes tinham recebido uma atenção especial com a finalidade de que aprendessem a ler e escrever, assim como a doutrina e as principais orações. Eles deveriam reunir os índios em alguns dias com o objetivo de repetir em *coro* a doutrina.

As medidas que a *Instrucción* estabelecia em relação à necessidade de evangelizar os índios, calava profundamente nas relações sociais. O batismo estabelecia restrições para aqueles que já sendo casados, quisessem batizar-se e continuar casados. Muitos dos adultos se viram obrigados a romper o casamento devido a impedimentos que regiam as normas cristãs.

inexistência de uma relação entre os elementos do pensamento religioso andino e a ideia de “criação” (ITIER, 2012).

Em torno dos graus de consanguinidade e afinidade aceitos pela Igreja, se desmancharam casamentos que tinham significados culturais próprios, como, por exemplo, a reafirmação de alianças familiares e étnicas, impondo-se novas práticas (CL II, 1952, p. 143-144). O batismo também afetava o grupo de senhores indígenas. Proibia os curacas e principais de ter mais de uma mulher, o que era percebido pelos indígenas como uma afronta ao seu prestígio social. Em paralelo, os religiosos agruparam em torno de si os filhos de curacas e senhores principais com a finalidade de doutriná-los para que logo assumissem funções de apoio a *curas* de índios, responsabilizando-os de tarefas relacionadas ao culto cristão, de vigilância dos membros da comunidade em relação aos cultos idolátricos e costumes pagãos e para desempenhar tarefas burocráticas, tais como manter atualizados os livros e atas que registravam os batismos, matrimônios, óbitos, entre outros. Dessa maneira, e sub-repticiamente, se incorporavam setores indígenas dentro dos mecanismos de governo colonial, deslocando o antigo prestígio dos senhores étnicos e substituindo-o por novas relações que giravam em torno dos religiosos (CL II, 1952, p. 144).²¹

Já nos documentos do Primeiro Concílio, dava-se também um controle sobre o cotidiano indígena: os espaços, os corpos dos defuntos e os próprios índios, seja de seus corpos, suas crenças e vidas. A extirpação ultrapassava acontecimentos como o de destruir os símbolos das crenças indígenas e toda a parafernália associada para centrar sua atenção no cotidiano. Para isso, se relacionava com a administração dos sacramentos, já que ela se convertia numa guia que delimitava espaços, crenças e comportamentos (AZOULAI, 1987).

Espaços e corpos dos indígenas tinham sido apropriados por parte do colonialismo. Mas essa ação não era suficiente. Era também importante apropriar-se de seus corações e mentes. Os indígenas tinham sido “convidados” a integrar-se dentro da grei cristã e sua promessa de vida eterna, e, para isso, era necessário que fossem batizados. A importância do batismo dentro das constituições do Primeiro Concílio se destaca pela quantidade de constituições que abordavam a temática do batismo. Elas tratavam da preparação do indígena para que fosse realizado o batismo, das restrições que se referiam ao grau de consanguinidade e de afinidade que começando no batismo se estendiam até o matrimônio. As redes que se

²¹ Estenssoro detalha o modo pelo qual as crianças entraram na engrenagem do proceso de evangelização em que a “ruptura momentánea con sus familias y el distanciamiento de sus costumbres, eran condiciones de una formación que evitaría la reproducción de la antigua religión o, al menos, la iría restringiendo a ciertos grupos de edad” (ESTENSSORO, 2003, p. 42). O processo de isolamento dos *muchachos* indígenas tomava proporções importantes dentro dos conventos dominicanos, como no caso do Chíncha dirigido por frei Domingo de Santo Tomas em que se encontravam aproximadamente 700 jovens, segundo suas próprias palavras (LEVILLIER, I, 1921, p. 72).

teciam de compadrio e depois de parentela nos indígenas seguindo as normas cristãs, teriam uma duradoura e importante influência, ao mesmo tempo que desestruturavam as tradicionais redes indígenas.

Era exigido, para os religiosos, um mínimo de trinta dias de doutrinação sobre os índios, que poderia ser feita em castelhano ou em sua língua nativa, sempre e quando tivesse um religioso capaz de falá-la ou, na maioria dos casos, contando com o apoio de um tradutor. Com independência de cumprir ou não o prazo e dos neófitos atingirem um nível mínimo desejável de conhecimento da doutrina,²² o batismo, nos indígenas, significava também a decisão de tomar a porta de saída de todo seu mundo cultural e religioso. Isso significava que deixassem os corpos de seus mortos sem nenhum cuidado, sem roupa, sem alimentos nem bebidas, sem cerimônias que pudessem trazer as lembranças de vida do morto, retirando-lhes o poder que eles tinham sobre os vivos, sem influenciar nas colheitas, na pesca e na caça, sem manter longe as doenças e sem restabelecer alianças e uniões com outras famílias e grupos comunitários e étnicos. Batizar-se significava não só transladar os corpos de seus mortos enterrados nos *machay* ou cemitérios indígenas, localizados perto das terras dos *ayllus* assim como dos mortos enterrados dentro das casas, para levá-los aos espaços cristãos, que poderiam ser uma igreja, um cemitério ou um curral cristão. Batizar-se significava, principalmente, deixar de cumprir e quebrar obrigações de reciprocidade que os vivos tinham com seus ancestrais, esquecer-lhes e fazer com que agora sim, eles morressem.

Na Constituição 14^a se determinava que os indígenas só poderiam aceder ao sacramento do batismo, penitência e matrimônio. Já o sacramento da confirmação, só seria dado por decisão única e expressa dos prelados; quanto ao sacramento da eucaristia só poderia ser ministrado com a autorização do bispo àqueles que chegassem a entender o que estavam recebendo. Já instruídos de que era necessário viver sob as normas do cristianismo para não serem condenados ao inferno, se dedicavam a instruir-se na doutrina e a apreenderem as principais orações, os dez mandamentos e os artigos e mistérios da fé. Na Constituição 15^a se abordava o matrimônio indígena, ao que reconhecia como seguindo a lei natural e determinava que aqueles que quisessem casar-se ou manter seu casamento deveriam batizar-se. Se procurava “extirpar” os antigos costumes indígenas, como o uso do casamento de

²² Segundo a Constituição 4^a, era necessário que o índio que estava sendo catequizado com a finalidade de ser batizado, soubesse da existência de um único Deus, criador do mundo e de todos os seres, que acreditasse e acatassem a Igreja e sua doutrina, soubessem de memória o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e os Dez Mandamentos, ainda que não entendessem toda a doutrina que se encontrava neles.

prova,²³ o casamento entre irmãos, com seus pais e casamentos dentro de graus de consanguinidade e afinidade proibidos, assim como o casamento de curacas e principais com várias mulheres. Para impor o casamento como um sacramento verdadeiramente cristão, os religiosos perceberam a necessidade intrínseca de ter que combater o casamento indígena segundo seus costumes.²⁴ Combater o casamento indígena e as práticas relacionadas a ele, era entrar em aspectos que transbordavam o simples campo dos sacramentos. O que se tratava através desses atos era de introduzir na vida dos indígenas pautas de comportamento que, através do batismo, do matrimônio e dos outros sacramentos, funcionariam como uma espécie de marcadores que informassem sobre o grau de cristianização dos indígenas. Os diversos livros de registro que guardavam informações sobre os nascidos, defuntos, batismos, casamentos, os nomes dos contraentes e dos padrinhos, os *ayllus* de origem e outras informações, proporcionavam uma densa rede de referências que servia para pautar os comportamentos dos índios em relação a sua comunidade.

4.8 Conclusões

A *Instrucción* do arcebispo Loayza constitui um marco importante dentro da história da Igreja no Peru. É o primeiro documento produzido pela Igreja peruana em que se procura estabelecer uma organização interna da instituição dentro desse contexto colonial. A finalidade do documento era a de estabelecer um mínimo conjunto de disposições normativas, às quais deveriam sujeitar-se os espanhóis e religiosos, em relação à forma como deveria levar-se a doutrina aos indígenas. A *Instrucción*, nesse sentido, é dirigida principalmente aos religiosos que se responsabilizavam na doutrinação dos indígenas, mas com um teor dirigido à administração dos sacramentos e à edificação de igrejas. Mas é um documento que procura estabelecer uma organização sobre práticas de evangelização indígena que se caracterizavam pelo uso da violência e pela ausência de métodos apropriados. É importante destacar que se mesmo procurando dar uma ordem dentro do caos trazido pela conquista, isso não exclui eliminar o papel da violência. A *Instrucción* estabelece as primeiras disposições de

²³ Conhecido como *tinkunakuspa*, *pantanacu* ou *servinakuy* (termo que já denota a influência da doutrina colonial) consistia no estabelecimento de laços matrimoniais de forma provisória com a finalidade de que os cônjuges pudessem conhecer-se antes de aceitá-los definitivamente (ROMERO, 1923; AZOULAI, 1987, p. 9-10).

²⁴ Aceitando-se a validade do matrimônio indígena por ser feito de acordo com a lei natural, os religiosos se encontravam com o problema relativo de que os curacas e principais estavam casados com várias mulheres. Por bula do Papa Paulo III, *Altitudo Divini Consilli*, de primeiro de junho de 1537, se concedia àqueles indígenas que se encontravam casados com várias mulheres, que pudessem casar-se ou continuar casados com a primeira mulher com a qual haviam contraído matrimônio ou, se quisessem, com qualquer delas (TINEO, 1990, p. 120).

organização das ações de extirpação das crenças indígenas. Ao mesmo tempo, ela constitui um avanço, ainda que tímido, dentro da necessidade de estabelecer um discurso apropriado para a doutrinação dos indígenas. Percebida como manifestação da primeira evangelização do Peru, a *Instrucción* apresenta uma temática pensada para a evangelização dos indígenas, ao abordar de forma sequencial temas como a existência da *anima*, que sendo caracterizada como eterna – a diferença do corpo – ela continuaria a existir depois da morte seja no céu ou no inferno. Esses dois espaços permitem apresentar aos indígenas o deus dos cristãos como sendo o Deus verdadeiro e criador de todo o mundo. Também introduz o demônio ou o *diablo* que habitando o inferno, se constitui como inimigo de Deus e dos homens. Por último, ao apresentar como Deus criou os primeiros homens e como eles foram desalojados do paraíso por não terem obedecido os mandamentos de Deus, introduz a temática relacionada ao pecado. Dentro da breve explicação doutrinal da *Instrucción* não é mencionada a figura de Jesus Cristo. Nesse sentido, se percebe que a doutrina cristã, para os indígenas, não tinha como elemento fundamental um caráter cristocêntrico, mas sua finalidade era a apresentação de uma cosmologia cristã.

A *Instrucción* de Loayza se encontra intimamente relacionada aos documentos do Primeiro Concílio de Lima de 1551. Sua importância normativa e dogmática é reconhecida pelo Concílio ao introduzir em suas constituições os temas abordados. No Concílio se desenvolvem os temas com maior amplitude, mas sem deixar de ter um documento normativo. A temática que tinha se introduzido na *Instrucción*, com relação à maneira de evangelização dos indígenas, é reproduzida na sua integridade nas constituições do Concílio. Se isso era uma amostra de que se tinha avançado pouco nos temas da doutrina, por outro lado, o documento do Concílio se aprofunda em questões relacionadas às medidas repressivas ou extirpadoras da Igreja. As medidas relacionadas à administração dos sacramentos possuem um viés normatizador em que se procura um controle em diversos aspectos da vida cotidiana dos indígenas.

5 OS DOMINICANOS E A PRIMEIRA EVANGELIZAÇÃO

Nas discussões do Primeiro Concílio em temas como os materiais a serem usados na catequese ou da salvação dos indígenas antes da chegada dos cristãos, se percebiam diversas posturas e ideias.¹ Nessas discussões surgem também opiniões diferentes sobre os termos que comporiam o discurso da idolatria e a forma como seus conteúdos foram sendo fixados.

Os sinais destas lutas podem ser percebidos tanto na *Instrucción* de 1545 quanto no documento do Primeiro Concílio de Lima. Na *Instrucción* se afirmava que se deveria tomar sumo cuidado com tudo o que pudesse gerar erro ao doutrinarem-se os indígenas, pelo qual afirmava que “se provea y ataje todo lo que podría ser ocasión de algún error” (CL II, 1952, p. 142). A preocupação estava em evitar que certas interpretações sobre a doutrina fossem passadas aos índios, e, por isso, mais adiante se coloca ênfase nas chamadas “novidades”, termo de uso frequente na época para referir-se a qualquer ideia desviante e não tida como certa.² Com essa finalidade, se determinava que fosse necessária a penalização daqueles que continuassem a utilizar as cartilhas feitas sem autorização, fazendo a ressalva que aquelas cartilhas trazidas da Espanha, escritas em castelhano e em latim, poderiam ainda ser utilizadas. Também se referia a umas *pláticas* ou colóquios que estavam sendo usadas pelos religiosos com os índios, que eram autorizadas sempre e quando tratassem sobre a criação do mundo e alguns outros temas.

5.1 As *novidades* de Bartolomé de las Casas

A ênfase que se coloca agora é procurar o sentido que constituiria uma “novidade” em termos da evangelização dos índios no Peru nesse período. Uma resposta aproximativa poderia ser dada a partir das notícias que chegavam desde a Tierra de la Vera Paz ou Verapaz, território da atual Guatemala, e do dominicano Bartolomé de las Casas, posteriormente

¹ Os dois primeiros concílios realizados no Peru para tratar sobre a organização da Igreja e questões relativas à evangelização dos índios, realizados em 1551-1552 e em 1565, atravessam todo um período caracterizado pelas discussões em torno das propostas de Bartolomé de las Casas sobre a evangelização dos índios. Portanto, seria improvável que os documentos produzidos pelos dois concílios não tivessem marcas nem sinais dessas discussões.

² No dicionário de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana, o española* [1611], a entrada *novedad* afirma “cosa nueva y no acostumbrada. Suele ser peligrosa por traer consigo mudança de uso antiguo” (II, p. 565), da mesma maneira reforçando seu sentido negativo, pois nesta entrada *alterar* aparece como “alterar la gente, es causarles sobresalto, induciendola à qual que novedad, miedo o espanto” (I, p. 60).

elevado ao cargo de bispo de Chiapas em 1543.³ A experiência que tinha começado no ano de 1537, contava com forte apoio das autoridades da Guatemala assim como da Coroa. Os resultados positivos da nova maneira como estava sendo realizada a evangelização dos índios na região, levou a que se decidisse em 1539, enviar Las Casas de volta para Espanha com a finalidade de recrutar mais religiosos para o trabalho missionário. Ao regressar para a província da Guatemala em 1544, já como bispo e havendo sido promulgadas as *Leyes Nuevas*, começaria a enfrentar a oposição dos próprios castelhanos devido às disposições que concediam a liberdade dos índios, colocando-os como vassalos diretos do Rei. Na Verapaz, os encomenderos começaram a agitar-se em defesa de seus interesses – e responsabilizando Las Casas de ter influenciado no teor da legislação que entendiam como prejudicial a seus interesses (BATAILLON, 1976, p. 214-215; HERNÁNDEZ, 2015).

Na Guatemala, assim como tinha acontecido com Gonzalo Pizarro no Peru, essas leis significaram o estopim para que os encomenderos tomassem a iniciativa de entrar em terras de índios com a finalidade de apropriar-se delas assim como dos nativos. Las Casas por volta de julho de 1545, retomou seus esforços para adentrar na Tierra de la Guerra, como era chamado o território controlado pelos índios, e alcançar Cobán, onde se encontravam os aborígenes que resistiam a todo contato com os cristãos. Voltaria definitivamente para Espanha em 1547, com a finalidade de conseguir mais religiosos e procurar recursos econômicos. Mas, também, deixaria as Índias devido à oposição das autoridades e encomenderos da Guatemala que se encontravam descontentes pelas novas leis relacionadas às encomendas e pela ação dos missionários dominicanos que procuravam colocar os índios sobre a proteção real. Essa resistência dos encomenderos se explicava principalmente pela dificuldade de manter seu *stock* de índios e de obter novas fontes de força de trabalho.⁴ A isso se somava a decisão de Las Casas de negar aos encomenderos a comunhão e auxílios

³ A essência principal do projeto de evangelização de Bartolomé de las Casas, nos territórios de Verapaz, pode ser resumida à ideia de realizar uma evangelização pacífica sem a presença de espanhóis – como tinha sido a experiência fracassada anterior de Cumaná na Venezuela – na qual se partia da incorporação dos indígenas sobre a tutela da Coroa, considerando-se o pressuposto de que os indígenas eram homens livres (BATAILLON, 1976).

⁴ Tido como uma das principais “fontes” de informação da leyenda negra sobre a Espanha e a conquista das Índias, Bartolomé de las Casas proporcionou material que relacionou a debacle demográfica indígena como tendo sido causada por um massacre desenfreado, a escravidão e exploração à qual foram sujeitados os indígenas e à destruição de seu mundo. Em sua Brevíssima relación de la destruyción de las Indias (1542), Las Casas responsabiliza diretamente os conquistadores espanhóis, e, no caso de Guatemala, a Pedro de Alvarado, da carnificina e extermínio indígena. Com a finalidade de ter uma visão mais ampla sobre esse espinhoso problema, assim como a consideração de novos fatores, como seria o impacto das doenças trazidas pelos conquistadores e a instalação dos primeiros repartimentos e encomendas de índios na Guatemala (LOVELL, 2000).

espirituais antes da morte por ter maltratado os índios, por tê-los roubado, por não ter restituído seus bens e por não ter feito alguma obra de misericórdia para seu bem-estar.

A experiência de evangelização idealizada e realizada por Las Casas na província terminaria em 1556. A partir daí os indígenas que tinham se convertido se associaram para fazer frente às pressões dos encomenderos espanhóis ansiosos de expandir o número de indígenas em suas encomendas e repartimentos, assim como se organizariam contra os religiosos cristãos, sendo agrupados pelos antigos sacerdotes indígenas que aliados dos indígenas não convertidos de outras regiões, se alçariam contra a presença castelhana. Passaram a destruir igrejas e casas, assassinando vários frades e expulsando os indígenas que não quisessem voltar as suas antigas crenças (FONSECA CORRALES, 1994, p. 96-98).

Nesse sentido, a resposta a respeito das “novidades” sobre as quais se procurava alertar os religiosos poderia ser encontrada na proposta de evangelização que Las Casas tentava levar adiante em Verapaz. As notícias alarmantes que Las Casas recebia dos dominicanos, dos abusos que os encomenderos cometiam no Peru, o levaram a tentar aumentar sua influência sobre os religiosos de sua ordem, que se encontravam no reino, e de estimulá-los a que aumentassem sua influência sobre as autoridades. A lista de personagens, na época, que tinham contato direto ou que estavam influenciados pela prédica de Las Casas no Peru era importante. E poderiam ser mencionados o governador licenciado Pedro de la Gasca, o clérigo Bartolomé de Segóvia, os dominicanos Domingo de Santo Tomás e Tomás de San Martín e, através deles, Pedro de Cieza de León.⁵ Dentre eles, considero importante analisar Domingo de Santo Tomás, autor da primeira gramática e vocabulário do quéchu e,

⁵ As relações destes personagens com frei Bartolomé de las Casas não podem ser de certa maneira isoladas. Bartolomé de Segóvia prestaria importantes serviços ao pacificador Pedro de la Gasca em 1547. Ao mesmo tempo, frei Tomás de San Martín conheceu a La Gasca no Panamá por motivo da sua viagem para Espanha, com o qual conviveu durante um mês, voltando juntos para enfrentar a rebelião de Gonzalo Pizarro. Em 1550, uma vez derrotado Pizarro, os dois voltariam para a Espanha e participariam das “juntas sobre la conquista”, acompanhando as discussões entre Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Já Domingo de Santo Tomás, que tinha chegado junto com frei Tomás em 1540 no Peru e que colaborado com La Gasca no governo do Peru depois da derrota de Pizarro, viajaria para a Espanha em 1555, contatando com Las Casas em Valladolid no ano seguinte. Desde esse ano até 1561, frei Tomás e frei Domingo intermediariam na corte representando os índios do Peru em torno à discussão sobre a “perpetuidade das encomendas” (ROSELLÓ, 2019, p. 44-48). Já Cieza de León, contou com o apoio de La Gasca desde o período da rebelião de Gonzalo para escrever sua crônica, e uma vez que este foi derrotado, lhe proporcionou importante documentação com a finalidade de escrever o relato dos confrontos entre os espanhóis. Testemunha dos primeiros anos de governo de La Gasca, Cieza destaca a importância das reformas e atos de governo que o “pacificador” realizou e de como seria a imposição de taxas e tributos aos indígenas. Também é de parte de La Gasca o apoio que recebeu para entrevistar-se com Cayo Túpac e outros orejones de Cuzco com a finalidade de obter informações para os dois primeiros livros da sua Crónica del Perú. Também contaria com o apoio de frei Domingo de Santo Tomás, do qual obteve informações sobre os costumes e crenças dos indígenas, assim como sobre o quéchu e (MILLONES FIGUEROA, 2001).

principalmente, para esta análise, autor de uma *Plática* sobre a conversão escrita em castelhano e quéchua.

As “novidades” que Las Casas procurou levar adiante, na sua missão em Verapaz, eram resultado de reflexões feitas a partir de sua experiência caribenha e que se encontravam esboçadas num texto terminado perto de 1537, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.⁶ Anos de experiência na conversão de indígenas na ilha da Espanhola, Cuba, Cumaná na Venezuela, México, Nicarágua e Honduras na Guatemala, lhe outorgavam uma bagagem que poucos tinham em relação à conversão dos indígenas. Tomava como fundamento da sua postura aquilo que também constituía a ideia principal da bula do papa Paulo III, *Sublimis Deus*, também de 1537, “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc, 16:15). As palavras de Jesus Cristo expressavam a igualdade entre todos os homens em relação à necessidade de predicar-se o Evangelho. Portanto, se condenava toda ação que tinha sido feita anteriormente e que pudesse se levar adiante contra os índios tendo como base a violência, condenando-se o domínio sobre eles, a destruição de vidas e famílias, o despojo de propriedades e de riquezas.

Ao reconhecimento de que os índios também eram chamados por Deus à salvação, Las Casas fez extensiva, também, a maneira como deveriam ser chamados

O modo estabelecido pela divina Providência para ensinar aos homens a verdadeira religião foi único, exclusivo e idêntico para todo o mundo e todos os tempos, a saber: com razões persuadir o entendimento e com suavidade atrair e exortar a vontade. E deve ser comum a todos os habitantes da terra, sem discriminação alguma em razão de seitas erros ou costumes depravados (LAS CASAS, 2005, p. 59).

A postura de Las Casas se apresentava com uma radicalidade que contrastava até mesmo com as posições de Francisco de Vitória sobre o problema dos *justos títulos* para fazer-se a guerra contra os índios. Para Vitória, os índios eram verdadeiros homens, portanto, sujeitos ao direito. Antes da chegada dos castelhanos, eles tinham seu próprio governo e seus bens. As argumentações levantadas pelos conquistadores que por eles serem idólatras e terem

⁶ Esse tratado, escrito em latim por Las Casas, constitui uma reflexão que partindo do pensamento tomista, ele leva, de forma peculiar, a de Las Casas ao fazê-lo mais universal tomando elementos do Evangelho para uma discussão atualizada sobre o problema, candente nesse período, de como deveria ser realizada a evangelização dos indígenas. Contrapondo-se radicalmente ao requerimento, às teorias que procuravam legitimar a guerra contra os índios e à própria discussão que negava sua capacidade para aceitarem os Evangelhos, Las Casas estabelecia, de forma clara, que o objetivo da Coroa e da Igreja nas Índias era somar os indígenas à cristandade e, para isso, o único caminho possível era persuadir o seu entendimento através de argumentos que inclinem a sua vontade.

costumes sangrentos, poderiam privar-lhes de suas famílias, governo, bens e da própria vida, não eram motivos suficientes para justificar a guerra e domínio sobre esses homens. Da mesma maneira que o Papa ou o Imperador, ou qualquer rei cristão, não tinham direito de ter jurisdição temporal sobre eles, de fazer a guerra para submetê-los. Portanto, não tinham o poder sobre seu governo e vidas. Para Vitória, a guerra só era possível como última alternativa para afiançar a defesa da ordem natural que deveria existir entre os homens, que seria a de garantir a liberdade de comunicação entre eles, representada na liberdade dos homens de ir para outros lugares e de poder comunicar-se entre si. Liberdade esta que garantia que os missionários pudessem ir até os índios para comunicar-lhes o Evangelho (VITÓRIA, 1975, p. 87-105).⁷

Para Las Casas não existia a possibilidade de que a guerra formasse parte da predicação do Evangelho. Sua arma seria a palavra dita constantemente, que explicasse e repetisse as verdades do Evangelho, que persuadisse procurando mover a vontade dos índios e que, formando um hábito ou costume, os acostumassem a viver por meio do bom exemplo da vida cristã (LAS CASAS, 2005, p. 98-99).

O colonialismo cristão e espanhol do século XVI tinha um claro interesse de apropriar-se não só do território, da riqueza e do corpo dos índios, mas também procurava apropriar-se da sua alma. A intenção desse colonialismo não era de “transmutar” a essência destruidora e genocida da conquista, da encomenda e dos repartimentos de índios, essência que era intrínseca a sua natureza, mas sua finalidade era, principalmente, de esconder e apagar todo vestígio e prova de seu caráter destrutivo, violento e desumanizador. A própria evangelização – da qual se escondia sua essência extirpadora – constituía uma ferramenta necessária e imprescindível já que ela mesma se apresentava como a verdadeira finalidade da conquista e ocupação de novos territórios, outorgando-lhe uma áurea humana à colonização.

A narrativa lascasiana era parte de um discurso colonial construído no próprio seio da modernidade cristã e castelhana. Seu aspecto ontológico contraditório, como conhecimento que, partindo de uma herança cristã e ocidental, procurava a evangelização do indígena, fez

⁷ A discussão levantada por Francisco de Vitória em torno dos títulos legítimos e ilegítimos para fazer a guerra contra os indígenas, assim como da questão da guerra justa, tinha como finalidade principal legitimar a guerra de conquista, mas aquela que servia para garantir a segurança e labor missionário dos religiosos, da mesma maneira servir de proteção aos indígenas que tivessem realizado pactos de defesa com os espanhóis (BEUCHOT, 1992, p. 18-40). Nessa medida, Vitória procurava legitimar a “suspensão” dos direitos dos indígenas frente a uma política de colonização, que em termos concretos significava subjugar e explorar a essa população.

com que esse discurso colonial adquirisse características singulares que o tornavam um discurso crítico e, como apontado por Dussel, “se trataría del primer discurso crítico de *toda* la Modernidad; discurso crítico «localizado», territorializado en América misma, desde un «afuera» de Europa en su inicio (en su «exterioridad»)” (DUSSEL, 2008, p. 208).

Ao deslocar a leitura desde o *Único modo* para sua *Apologetica historia sumaria*, ganharia destaque a classificação que Las Casas realizou sobre os bárbaros e o lugar que os indígenas ocupavam dentro dela.⁸ Esta classificação não pode ser considerada como mera organização de populações e de seu nível cultural com o objetivo de encontrar a forma mais apropriada para que sejam evangelizadas. Ela aponta e constitui uma classificação a partir da naturalização das diferenças e que tomam como critérios definidores a religião e a barbárie.

5.2 Domingo de Santo Tomás e o pensamento crítico dominicano

Como podemos relacionar o pensamento e ideias de Las Casas com o que estava acontecendo no Peru em relação à discussão sobre as “novidades” que eram mencionadas na *Instrucción* de 1545? Para isso considero importante realizar a leitura de um documento utilizado para a conversão dos índios, escrito um pouco antes do ano de 1555, por Domingo de Santo Tomás, *Plática para todos los indios*, texto que foi incluído no final da sua *Grammática, o Arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*, publicada em Valladolid em 1560.⁹

Frei Domingo de Santo Tomás chegou no Peru em 1540 fazendo parte da primeira expedição de dominicanos oficial composta por quatorze membros, entre os quais se contava Tomás de San Martín, nomeado provincial da província de San Juan Bautista no Peru. Chegado ao Peru, teve de enfrentar as disputas que se deram depois do assassinato de Francisco Pizarro, em junho de 1541, entre os partidos “pizarrista” e “almagrista”, e do

⁸ É importante lembrar que Las Casas tinha feito uma descrição do conceito de bárbaro, partindo primeiro da estranheza que causava um comportamento ou raciocínio que se encontrava distante da razão comum dos homens. Segundo, de acordo com um critério secundum quid, que bárbaro era, num sentido comunicativo, alguém que não era capaz de comunicar-se através da língua e que não tinha o exercício das letras. O terceiro grupo, agora sobre um critério simpliciter, era daqueles que não têm leis, não tem governo, não possuem costumes humanos, moram isoladamente e nos montes, identificando-os com os “escravos por natureza” de Aristóteles. E, por último, o quarto grupo é aquele que independentemente do seu grau de “civilização” ou polícia, por não serem cristãos, são necessariamente bárbaros (LAS CASAS, 1909, cap. CCLXIV, p. 686-695).

⁹ Pelo que se tem conhecimento a *Plática* deve ter sido escrita antes de 1556 e Juan C. Estenssoro afirma que pelo seu estilo e conteúdo, ela se encontra muito próxima da *Instrucción* de 1545 escrita pelo arcebispo Loayza, diferindo dos documentos do Primeiro Concílio, e, portanto, da revisão da *Instrucción* feita em 1549, pelo qual afirma que deve tratar-se de alguma das *pláticas* ou colóquios às quais se referia o arcebispo Loayza (ESTENSSORO, 2003, p. 50).

período de guerras levadas adiante pelo licenciado Cristóbal Vaca de Castro contra Diego de Almagro, el Mozo. Nesse período, os dois dominicanos trabalhariam juntos em esferas do governo, estabelecendo uma espécie de grupo de pressão com a finalidade de obter alguns benefícios em relação à situação dos indígenas. Como resultado dessa colaboração no governo de Vaca de Castro se promulgariam as ordenanças sobre o trabalho nas minas e nos *tambos*,¹⁰ com a finalidade atenuar os abusos cometidos pelos castelhanos no trabalho nas minas de ouro e na sua utilização como *porteadores* ou carregadores, pois estavam ocasionando uma crise demográfica no reino (LÓPEZ-OCÓN, 1987, p. 44-45).

Figura 7 – Frei Domingo de Santo Tomás.



Fonte: Museu de Arte de San Marcos, Lima.

¹⁰ Depois de acabado o período de enfrentamentos entre os espanhóis partidários de Pizarro e de Almagro, se desenvolveu uma preocupação entre os espanhóis em torno do problema da mão-de-obra indígena. A canalização dos cada vez menores stocks de braços para as encomendas e, agora, para as atividades mineiras, que começavam a despontar bem antes do descobrimento das minas de Potosí, começou a ser uma preocupação cada vez maior das autoridades coloniais. Nesse contexto, o governador Cristóbal Vaca de Castro, acompanhando instruções do governo de Carlos I, promulgou algumas ordenanças sobre o trabalho nas minas em abril de 1543. Com as ordenanças, se proíbe o uso de índios encomendados sem a autorização expressa de seu cacique, estabelece a jornada de trabalho, mas não é mencionado o pagamento de um jornal ou salário, se garantia alojamento apropriado e alimentação suficiente, assim como o fornecimento de folhas de coca e ají. E também obrigava que os indígenas que iriam trabalhar nas minas, deveriam fazê-lo em locais próximos e de clima parecido com o da sua região de origem (ZAVALA, 1978).

O trabalho de conversão que a ordem de Santo Domingo realizaria, a partir de 1540, se concentrou em duas ricas regiões do litoral. Ao norte teria como centro principal o Vale de Chicama, território que correspondia ao antigo reino de Chimú, no qual se falava a língua *quingnam*. Já ao sul da cidade de Lima, os dominicanos, sobre o comando de frei Domingo de Santo Tomas, se estabeleceriam no vale de Chíncha, região que possuía uma importante rede comercial. Em Chíncha se falava o quéchua em sua variante dialética do Chinchaysuyo, que tinha se estendido por importantes regiões do litoral e da serra central dos Andes (MANNHEIM, 1991). Dentro de suas atividades missionárias, frei Domingo desenvolveu uma forte atividade evangelizadora a partir de 1542 nos territórios da província de Chíncha, caracterizando-se por ser uma atividade persuasiva, seguindo as posturas de Bartolomé de las Casas.¹¹ Mas, ao mesmo tempo, não deixava de utilizar métodos repressivos e extirpadores, principalmente quando se via frente a comportamentos dos indígenas que, a seu entender, insultavam o que devia ser, para ele, o comportamento natural dos homens racionais. Cieza de León, através de informações proporcionadas por frei Domingo, afirmou que nos templos ou *huacas* haviam jovens para o serviço do *demônio* e dos senhores principais e que tinham sido criados desde sua infância para cometer o “pecado” da sodomia¹²

Verdad es, que generalmente entre los serranos et Yungas ha el demonio introduzido este vicio debaxo de especie de sanctidad. Y es, que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos, o más: según es el ydolo. Los quales andan vestidos como mugeres dende [sic] el tiempo que eran niños, y hablaban como tales: y en su manera, trage y todo lo demás remedavan a las mugeres. Con estos casi como por vía de sanctidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe: especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos: el uno de los indios de la sierra, que estaua para este efecto en un templo que ellos llaman Huaca de la provincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco: el otro era en la provincia de Chíncha indios de su magestad. A los quales hablándoles yo de esa maldad que cometían, y agrauándoles la fealdad del pecado me respondieron: que ellos no tenían culpa, porque desde el tiempo de su niñez los avían puesto allí sus Caciques, para usar con ellos este maldito y nefando vicio, y para ser sacerdotes y guarda de los templos de sus Indios (CIEZA, 1984, p. 199-200).

¹¹ Para Pierre Duviols, aquilo que primava na forma como deveria ser realizada a conversão dos índios para frei Domingo era o aspecto persuasivo, relacionado às ideias de Las Casas (DUVIOLS, 1986, p. xxviii). Mas para López-Ocón, as atividades de conversão dos indígenas, através dos métodos persuasivos, não se subtraíam à utilização da extirpação e da violência, seja por meio da destruição de huacas, templos e ídolos, assim como pela imposição de cruces (1987, p. 54-57).

¹² Em carta transcrita por Cieza de León, frei Domingo descreve os comportamentos “antinaturais” relacionados à sodomia, relatando a presença de personagens transexuais em santuários que desempenhavam funções rituais (HORSWELL, 2013, p. 153-157).

Voltando para Bartolomé de las Casas, é importante remarcar que o fluxo de informações que o dominicano começaria a receber, estando na Espanha, sobre a situação dos índios era enorme. Em 1547 tinha voltado para Espanha e então se encontrava na corte tentando obter mais missionários para o território de seu bispado em Chiapas até que, em 1550, com sua decisão de renunciar ao cargo, centraria seus esforços para impedir a publicação do *Democrates Alter* de Ginés de Sepúlveda, com quem debateria posteriormente. São os anos que começa a organizar as informações que recebia de seus correspondentes e que permitiriam estruturar sua *Apologética historia sumaria*. Em 1552 publicaria em Sevilha a sua *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* e, a partir desse momento, o eco de sua obra transparece em outros textos que procuraram informar sobre o estado calamitoso dos índios.

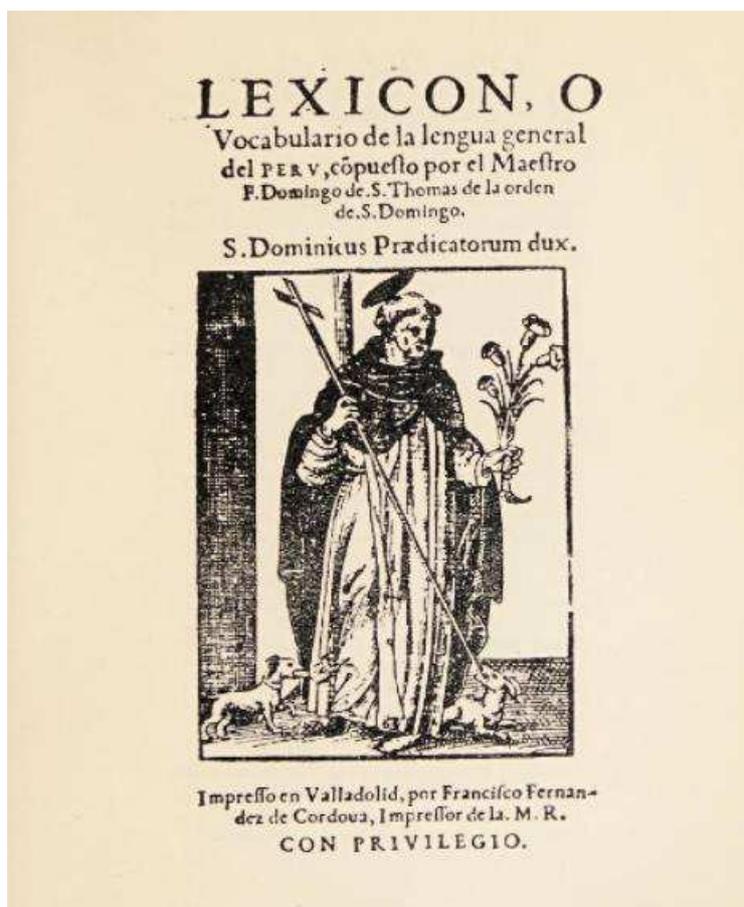
A *Brevisima* é uma obra que acolhe informações proveniente de outros textos, como seria o caso do religioso Bartolomé de Segóvia e sua *Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos*, escrito entre 1552 e 1555. O texto proporcionava informações importantes desde os primeiros meses de 1534 até o ano de 1552.¹³ A crônica *Conquista y población* de Segóvia, que permaneceu por muito tempo como sendo de autoria desconhecida e que serviu como importante fonte de informações para Las Casas, fez com que Guillermo Lohmann Villena declarasse que, sendo de forte inspiração lascasiana, sua tinta carregasse “la perfidia de los conquistadores, la ingénita moralidad de los nativos, las hiperbólicas cantidades de aborígenes exterminados [...] en suma, todas las muletillas extraídas del arsenal ya conocido” (2015, 19).

A utilização do texto de Bartolomé de Segóvia por Las Casas permite compreender a extensão de sua rede de informantes e informações. Ao mesmo tempo, é importante abordar a atividade de frei Domingo através de seus documentos escritos e em relação às esferas de poder e de opinião que se gestavam nesse período no âmbito da corte. Temos dois documentos escritos por frei Domingo que nos permitem analisar suas posições em temas tão

¹³ Segundo o estudo de Pilar Roselló, a narração de Segóvia cobre um período que começa em fevereiro de 1534, narrando a passagem de Pedro de Alvarado em Puerto Viejo e se estende até aproximadamente 1558 com uma referência ao inca rebelde, Sayri Túpac (2019, p. 12-13). Mas essa informação traz um duplo problema. Primeiro, que Las Casas incorporou um conjunto de informações extraídas do manuscrito e o fez entre 1556 e 1557, ano em que escreveu a *Apologética Historia sumaria*. Segundo, para ter tido o manuscrito nas mãos nesse período, Las Casas deve tê-lo recebido do próprio Domingo de Santo Tomás que chegou à Espanha em 1556. A contradição evidente só poderia ser superada se aceitasse a existência de dois manuscritos originais, um que foi enviado a Las Casas e que foi escrito com informações até 1555 ou um pouco antes, e outro que ficou com Segóvia, e que é aquele que é conhecido até o momento, registrando informações até 1558.

candentes como os maus-tratos sofridos pelos indígenas, as encomendas e o despovoamento do reino (COOK, 2010, p. 89-90).

Figura 8 – *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peru*, de Domingo de Santo Tomás (1560).



Fonte: < <https://archive.org/details/lexiconovocabula0000domi> >.

Em carta escrita em Lima por frei Domingo para o rei Carlos I, datada em primeiro de julho de 1550, começa descrevendo a situação de “barbarería y crueldades” em que se encontrava o reino do Peru (SANTO TOMAS, 1943, I, p. 191) e que só nos últimos anos tinha melhorado com o governo do licenciado Pedro de la Gasca. Ao enumerar os motivos pelos quais os índios do Peru se encontravam numa situação de penúria total e sujeitos à violência cega dos espanhóis, frei Domingo afirma que um dos motivos mais importantes se devia a que não existia um critério único e justo para estabelecer as taxas dos tributos que os índios deviam pagar a seus encomenderos.¹⁴ Ainda que considerasse as taxas altas e que elas

¹⁴ Como resultado da derrota de Gonzalo Pizarro frente ao exército do governador Pedro de la Gasca, uma de suas primeiras medidas de governo foi a de realizar a visita geral do reino em 1549. E ela teve como finalidade

exigiam dos índios um trabalho redobrado, a sua imposição trazia como elemento positivo o estabelecimento de um limite à cobiça dos encomenderos, já que determinava as espécies em que deveriam ser pagas os tributos e a quantidade que deveriam pagar (SANTO TOMAS, 1943, I, p. 192). Um segundo motivo estaria na qualidade dos espanhóis que chegavam a estas terras, preocupados em ficarem ricos e voltar, depois, para a Espanha, sem preocupação nenhuma pelo governo do reino, pela situação dos índios ou por suas almas. Um terceiro motivo seria a não conservação por parte dos castelhanos da forma como os índios se organizavam em suas comunidades e povoados, sendo que, a partir da introdução das encomendas e repartições de índios, se quebrou a forma como eles mantinham suas hierarquias sociais e a complementariedade que existia entre as diversas regiões (SANTO TOMAS, 1943, p. 195-197).¹⁵

Frei Domingo se detinha de forma interessada no quarto motivo que explicaria as penúrias atravessadas pelo reino e os índios do Peru. Ao falar das minas de Potosí afirmara que se descobriu “una boca de ynfierno” a qual serve para alimentar-se ou tragar as almas dos índios (SANTO TOMAS, 1943, p. 197). O dominicano denuncia a dureza das condições daqueles que residiam nas proximidades das minas – região caracterizada por ser fria e sem vegetação – sendo que era preciso que os indígenas trouxessem seu próprio mantimento, roupa e outros utensílios. Devido à necessidade de retirar mais prata das minas, os índios que moravam distantes delas foram obrigados a vir e os levava a permanecer nestes locais por períodos maiores de seis meses. Frei Domingo informa que os indígenas se deslocavam para as minas com suas famílias, tendo que migrar para regiões de clima diferente. A isso, se somava o não pagamento de salários nem de alimentos. O religioso observava que os indígenas que permaneciam nas minas começaram a adquirir os hábitos e costumes dos espanhóis, sendo que começaram a ofertar-se como trabalhadores assalariados para realizar este trabalho (SANTO TOMAS, 1943, p. 200).

estabelecer a taxa que os índios deveriam de pagar como tributo para os encomenderos. Tanto frei Domingo quanto frei Tomás de San Martín participariam representando às ordens religiosas, enquanto que participaria, também, o arcebispo Jerónimo de Loayza. Não se pode esquecer que, contrariando as disposições da própria ordem de Santo Domingo, o arcebispo no período era proprietário de uma encomenda, e que logo, a partir do novo repartimento de encomendas patrocinado pelo governador Pedro de la Gasca em Guainarima em agosto de 1548, ganharia mais uma (ACOSTA, 2014, p. 85-92).

¹⁵ John V. Murra destaca o esforço de interpretação de frei Domingo sobre o território andino e da população que se adaptou à realidade andina, tendo uma percepção profunda da necessidade de respeitar as formas e soluções que os indígenas tinham encontrado para povoar o território. Murra destaca a ação de frei Domingo na organização das visitas em 1549 com o objetivo de estabelecer as taxas dos tributos para as encomendas, onde se nomearam 72 visitantes com a finalidade de saber quantos grupos étnicos existiam no território, a população de cada um deles, os territórios que compreendiam, as espécies de produtos, a quantidade e a periodicidade que tributavam para o Inca (MURRA, 1975).

Um ponto que chama a atenção, também nesse documento é o relativo às observações realizadas por frei Domingo em torno dos índios que trabalhavam em Potosí. Primeiro estabelece a diferença entre aqueles que tinham a condição de *yanaconas*,¹⁶ mas que agora sua situação era parecida à de assalariados livres e sem relação com seu *ayllu* de origem, e os *mitayos*,¹⁷ que eram índios adscritos a um *curaca* e encomendas. A situação dos primeiros era vantajosa devido à escassez de mão de obra, já que eles conseguiam negociar salários mais altos e tinham uma maior especialização no trabalho das minas; enquanto que os segundos, por serem trabalhadores temporais, não possuíam especialização e trabalhavam para pagar o tributo ao encomendero. Observa que os *mitayos* seriam parte do mecanismo de articulação entre os mineiros, encomenderos e curacas, onde os *curacas* se aproveitariam desse trabalho aumentando suas rendas. Também se atenta para o efeito que se produzia nas comunidades de origem dos índios *mitayos* que, ao serem enviados a trabalhar em Potosí, seus povoados ficavam cada vez mais despovoados.¹⁸

A avaliação das medidas de governo implementadas por La Gasca para a proteção dos índios e do estabelecimento de instituições de governo eram positivas. As ordenanças das minas tinham o intuito de proteger o trabalho dos índios, através do pagamento de um salário e de estabelecer uma organização no fluxo da mão de obra. A investigação sobre as taxas de tributos que os índios deveriam pagar aos seus encomenderos tinha também o objetivo de estabelecer essa mesma organização e evitar os abusos contra os índios. Ele também dirige ao Rei uma preocupação com a discussão em torno do estabelecimento da cobrança do dízimo dos índios, que tinha sido proposto nas constituições do Primeiro Concílio. Levantou seu

¹⁶ Os yanaconas ou yanacoras eram indígenas que tinham sido separados de seus ayllus de forma permanente e destinados como trabalhadores deslocados a outros territórios na condição de servos do Inca ou de senhores étnicos (MURRA, 1975, p. 225-242). Depois da conquista, os conquistadores utilizaram, no começo, de forma livre esses indígenas, devido a que estavam adscritos diretamente ao Inca e aos senhores étnicos e curacas o que facilitou a apropriação dessa mão de obra pelos espanhóis, principalmente para tarefas de mineração (SALAZAR-SOLER, 2009).

¹⁷ Os mitayos era uma forma tradicional de prestação de trabalho da época dos incas ou anterior a ela, em que as comunidades proporcionavam trabalhadores para o Estado com a finalidade de realizar tarefas públicas em determinado período do ano nas quais a própria comunidade se via favorecida. Os espanhóis se aproveitaram dessa modalidade de trabalho com o objetivo de usá-los em tarefas de mineração em Potosí e Huancavelica, prolongando a estadia dos indígenas por mais de seis meses e deslocando contingente de trabalhadores de distâncias maiores (BAKEWELL, 1989, p. 58-59).

¹⁸ As minas de Potosí geraram um desequilíbrio em diversos aspectos dentro do território dos Andes centrais e do sul, em regiões que se delimitavam desde Huamanga e Huancavelica pelo norte, Cuzco, o Collao, Arica e Charcas. Esses desequilíbrios tinham a ver com os problemas da organização do trabalho indígena canalizado através das encomendas e da mita em centros mineiros como Potosí, para tentar suprir o fornecimento de roupas, alimentos, aguardente, cavalos e mulas, velas, cordas e outros produtos mais. A produção desses produtos fez com que se acentuasse a produção mercantil em pequenas oficinas, chamadas de obrajes, repartidas em diversas cidades e que permitiu o estabelecimento de circuitos comerciais dentro do território colonial com a finalidade de suprir a demanda dos centros mineiros (BAKEWELL, 1989; ASSADOURIAN, 1982).

protesto de que já sendo pesada a carga de tributos que os índios levavam, se exigia ademais o dízimo dos índios que acabavam de ser batizados, medida que os afugentaria da doutrina, preferindo não se batizar para não terem que pagar esta taxa.

Nesse aspecto, se revela um sentido contrário às disposições emanadas na *Instrucción* de 1545, do arcebispo Loayza, e coloca em cena uma discussão que se encontrava presente momentos antes das discussões em torno do documento do Primeiro Concílio de Lima de 1551-1552 (SANTO TOMAS, 1943, p. 203). A *Instrucción* de 1545, revista e modificada em 1549 no governo de La Gasca, declarava que em relação à obrigação que os índios já batizados tinham de pagarem o dízimo, se acordava que, devido aos tributos que já estavam sendo obrigados a pagar, só pagariam dos produtos da terra e não da criação de gado, e que não pagariam uma décima parte, mas só uma vigésima parte (CL II, 1952, p. 148). Já o Primeiro Concílio, leva o problema da cobrança do dízimo para dentro do documento, estabelecendo na parte que corresponde aos espanhóis, uma constituição para tratar sobre como deveria ser dividido o dízimo cobrado. O que se estabelecia no debate era se os índios tinham a obrigação de pagá-lo, qual era o valor que tinham de pagar e se este formava parte do tributo pago ao encomendero. Antonio Acosta afirma que “ante todo estaban los indios que eran quienes sustentaban todo el entramado colonial” (2014, p. 101).

O segundo documento seria uma relação que recebeu o título de *Relación del P. Fr. Domingo de Santo Tomás, al reverendo obispo D. Fr. Bartolomé de las Casas*,¹⁹ escrita entre 1551 ou 1552, em que expõe as razões que poderiam explicar a situação de crise pela qual atravessava o reino, além de propor algumas medidas de governo que poderiam ajudar a melhorar a situação dos indígenas.

A *Relación* começa afirmando que existe uma grande diminuição de índios, de suas propriedades e de seus rebanhos, assim como uma deterioração dos costumes e formas de governo que tinham da época dos incas e que começava a gerar um descontentamento e crise social (SANTO TOMAS, 1867, p. 371). Os encomenderos tinham se aproveitado da situação posterior à rebelião de Pizarro e tinham estabelecido altas taxas de tributos para os indígenas, assim como estabeleceram suas próprias normas para comutar diversos tributos e serviços pagos. Propõe que se proibam as comutações no pagamento de tributos por produtos que eles

¹⁹ Apesar do documento estar dirigido a Bartolomé de las Casas, “a mi ilustre y reverendísimo” (SANTO TOMAS, 1867, p. 387), como afirmado no final do documento, em diversas partes dele, frei Domingo faz referência de um tratamento direto com o uso de “S.M.”, dando a entender que o documento foi escrito para ser lido pelo Rei e que logo uma cópia foi dirigida para Las Casas.

não tinham nem produziam, assim como a comutação de serviços. Para isso, solicitava que se realizasse uma nova taxa mais justa. Frei Domingo não era contrário à imposição de taxas de tributos que fossem pagos pelos indígenas, mas sua crítica se fundamentava na quebra da “ordem natural” que eles tinham e que se referia à forma como se encontravam organizados na época dos incas em relação ao pagamento dos tributos. Exigir tributos em ouro e prata para aqueles que não poderiam pagá-los simplesmente porque não tinham minas em suas terras ou haviam sido despojados delas, ou exigir o pagamento em coca para aqueles que habitavam em terras frias onde não crescia a planta, ou em tecidos de algodão para aqueles que moravam nas montanhas dos Andes, ou em tecidos chamados *cumbi* – feitos de lã de *ovejas de la tierra* – para aqueles que moravam no litoral, era um contrassenso contra os próprios indígenas. Dessa maneira se obrigava, no melhor dos casos, ao deslocamento de grupos de índios para outras regiões para consegui-los. Os encomenderos procuravam, assim, maximizar seus lucros comutando os tributos a receber em moedas de ouro e prata, em outros produtos ou em serviços que eram altamente rentáveis. Como consequência, a mercantilização que trazia a nova ordem colonial era o motivo dessa crise que se expressava na diminuição no número de índios no reino, para a qual, frei Domingo não via outra saída além de manter os índios em seus antigos *fueros*, como era remarcado também pelo licenciado Polo Ondegardo.²⁰

Manter os índios em seus costumes e formas de vida tradicional significava, para frei Domingo, mantê-los sujeitos a seus antigos senhores – os *curacas* – e dentro de suas unidades de governo territorial e étnico. As encomendas e repartimentos de índios tinham produzido de forma violenta a quebra dessas unidades de governo, fazendo com que o acesso tradicional a determinados produtos, necessários para os grupos étnicos e *ayllus*, fossem substituídos por relações mercantis e monetárias. Afirma que

porque en esta tierra hacen ir indios contra lo que S.M. tiene proveido é mandado de cuarenta hasta cient leguas á minas de oro y plata y á coger coca y a sacalla, y á otros llevarlos cargados ó por arrieros con ganados é bestias, unos por fuerza y otros, que son que van de su voluntad, á tierras muy diferentes de sus naturalezas y pasan por despoblados y hielos y nieves y

²⁰ O documento de Polo de Ondegardo, *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros*, escrito antes de 1571, é um importante documento que analisa a maneira como os incas tinham organizado sua república com a finalidade de serem servidos pelos índios, como tinham ordenado a população para que trabalhasse a terra e criassem o gado, como se estruturava o trabalho das comunidades para ser canalizado em obras públicas, assim como sobre o pagamento de seus tributos. Testemunha e participante ativo da desestruturação dessa sociedade originada pela conquista e as guerras entre os próprios espanhóis, da violência generalizada, da exploração até a extenuação dos indígenas nas atividades produtivas, como o trabalho nas minas e o transporte de produtos a “lomo de bestia”, Ondegardo apontava em seus escritos a necessidade de preservar os *fueros* e costumes que não ofendessem à lei natural com a finalidade de estancar e reverter o despovoamento do território.

muy malos caminos y faltos de bastimentos y agua (SANTO TOMAS, 1867, p. 375).

As propostas de frei Domingo depois de analisar a situação pela qual atravessava o reino era a de nomear visitadores probos e com salários apropriados, que tivessem os poderes suficientes e as instruções claras para estabelecer, de forma justa, as taxas dos tributos, tendo jurisdição sobre os encomenderos, os corregedores e os curacas com a finalidade de cumprir a lei e de penalizar as faltas. Além dessa medida administrativa, propôs que os povoados de índios se juntassem com a finalidade de melhor controlar e defender os índios dos abusos dos encomenderos, política conhecida posteriormente como *reducciones*. Através da introdução da função do *corregidor*, frei Domingo afirmava que o objetivo era diminuir paulatinamente a sujeição e controle que exerciam os encomenderos e os *curacas* sobre os índios (SANTO TOMAS, 1867, p. 386-387).

O contexto em que se desenvolveu desde sua chegada ao Peru até o período próximo ao Primeiro Concílio de Lima, frei Domingo deixa em evidência seu esforço em procura da defesa dos índios, sendo um seguidor das ideias de Las Casas. Sua intervenção política em meio aos momentos de disputa bélica no período da rebelião de Pizarro, assim como depois do conflito no intuito de apoiar a organização do reino no governo de Pedro de la Gasca, evidenciava seu sentido pragmático e político. Defensor da legalidade da Coroa nos tempos da rebelião de Pizarro e também frente à rebelião de Hernández de Girón em 1553, soube ganhar o apoio dos espanhóis quando levou adiante a imposição das novas taxas de tributos para os índios, sem se descuidar dos interesses dos próprios índios, como quando fez com que fossem revisadas algumas taxas e estabeleceu o mecanismo das *retasas*. Várias vezes indicado como sendo membro do “partido de los indios”, seria escolhido para viajar para a Espanha em 1556 para representar os *curacas* ante a Coroa na proposta de oferecer dinheiro para que não se concedesse a perpetuidade às encomendas.²¹

²¹ Depois do fracasso das *leyes nuevas*, a Coroa se viu obrigada, em 1545, a revocar os artigos referentes que proibiam a continuação das encomendas e do uso dos indígenas livremente em atividades econômicas. As medidas que restringiam as encomendas e o trabalho dos indígenas geravam forte resistência e eram motivo de pressão e novas rebeliões. Ao mesmo tempo, a crise em que se encontrava a Coroa na Europa, motivava a inclinação a vender as encomendas, outorgando-as a título de perpetuidade. Por volta de 1558, Felipe II estava decididamente convencido da necessidade de vender as encomendas e, com essa finalidade, nomeou uma comissão para dirigir-se ao Peru para analisar as condições em que deveria dar-se a concessão. A motivação de vender as encomendas seria resistida fortemente na Coroa através da figura de Bartolomé de las Casas e do bispo de Charcas, frei Domingo de Santo Tomás, os quais tinham sido nomeados como procuradores dos curacas e indígenas do Peru com o objetivo de propor um valor maior ao valor da venda proposta pelos encomenderos. Por último, a Coroa não realizaria a venda das encomendas e a concessão da perpetuidade

5.3 A *Plática*

Longe de ser um documento desconhecido na época, a *Plática* teve uma ampla difusão no reino. Era conhecido que o documento tinha circulado dentro da ordem dos dominicanos,²² mas só a partir da impressão da *Grammatica*, em 1560, onde a *Plática* seria incluída, se tem uma informação mais exata sobre sua importância, falando-se de mais de um mil e quinhentos exemplares do livro que foram enviados ao Peru.²³ Além de ser o primeiro texto escrito em quéchua conhecido, a *Plática* é uma proposta de evangelização inspirada nas ideias de Bartolomé de las Casas através de métodos persuasivos. Nesse aspecto, resultam evidentes suas diferenças com a *Instrucción* escrita pelo arcebispo Loayza e explica sua tentativa de cercear o conteúdo assim como restringir sua difusão. Tanto na *Instrucción* quanto nas constituições do Primeiro Concílio, a proibição era clara em relação às penalidades que se imporiam àqueles que não seguissem as pautas estabelecidas. Mesmo assim, a *Plática* se manteve em uso – ao menos para os dominicanos – e logo seria publicada numa edição bilíngue, traduzindo para o quéchua a terminologia e conceitos da doutrina cristã. Se poderia extrapolar e afirmar que a própria língua quéchua, selecionada entre as diversas línguas e variedades dialetais, passaria também por um processo de *extirpação* dos termos escolhidos e em seus conteúdos, com a finalidade de que se adaptassem à mensagem cristã (DURSTON, 2019).

É importante destacar que a *Plática* se encontrava dentro de uma obra maior, a *Grammatica*. Frei Domingo passou a analisar, de forma clara, questões como a construção dos nomes, do singular e do plural, dos adjetivos, das conjugações dos verbos e outras particularidades do quéchua. A finalidade de seu livro era de que os religiosos contassem com um manual apropriado para aprenderem a falar corretamente em quéchua. Terminava seu livro com a *Plática* como um exercício prático que serviria como modelo de uso do quéchua para construir uma peça de caráter retórico e missionário para ser usado com os indígenas.

devido à resistência dos encomenderos a outorgar a jurisdição civil e criminal à Coroa (SOMEDA, 2005, p. 103-130).

²² López-Ocón afirma que no terceiro Capítulo Provincial dos dominicanos, feito 1553, se decidiu um controle estrito em relação aos manuscritos que circulavam entre os religiosos para converter os índios e para isso se decidiu unificar a doutrina em torno da figura do provincial da ordem que era o próprio frei Domingo (1987, p. 146).

²³ Segundo a Real Cédula outorgada pelo Rei ao impressor Francisco Hernández de Córdoba, da cidade de Valladolid, se autorizava a impressão de uma “arte y vocabulario general de la lengua de los indios de las provincias del Perú” (AGI, Indiferente, 425, L. 23, f 428r de 10 de outubro de 1559), e logo, em outra cédula se informava o número de exemplares dos dois livros, ao todo 1,582, os quais deveriam ser entregues a frei Domingo para serem enviados ao Peru (AGI, Indiferente, 425, L. 23, f 467r de 29 de março de 1560).

alma e espírito são “este hombre nuestro interior (que acá dentro tenemos) nunca muere” (1995, p. 172). Em seu dicionário, frei Domingo define *camaquen* como sendo “*Camaquenc*, o *camaynin*, o *songo* anima por la qual viuimos” (SANTO TOMAS, 2003, p. 44).²⁴ Provavelmente escrita antes ou no mesmo período que a *Instrucción* de Loayza, as informações que a *Plática* registra possuem um cuidado maior em relação a seu conhecimento do mundo andino. O uso de dois termos, *sonqo* e *camaquen*, com a finalidade de *inocular* o conceito de *alma*, evidencia o esforço de frei Domingo por *textualizar* todo um sistema de crenças andinas com a finalidade de introduzir elementos cristãos – elementos alógenos – que permitissem ancorar a própria evangelização.²⁵

Com essa mesma ideia de procurar algumas referências que se encontrassem dentro do tramado dos conceitos usados nas crenças andinas, tal como era percebida pelos religiosos, como no caso de frei Domingo, se passaria a definir, posteriormente, uma série de conceitos que apareceriam na *Plática*. A preocupação por doutrinar os indígenas com os conteúdos cristãos necessários para que pudessem ser batizados, corre de forma paralela à procura de equivalências apropriadas para que os indígenas compreendessem a mensagem da evangelização, e, ao mesmo tempo, se transmitisse a doutrina sem temor a que se estivesse semeando ideias e concepções erradas e desviantes. A ideia de que a alma dos cristãos ao morrer ia para o céu, precisava de uma determinação espacial que correspondesse com as crenças andinas a fim de ser inteligível para os indígenas. Os índios cristãos vão ao *hananc pacha*, literalmente a “terra de arriba”, que se constitui num espaço onde as almas viveriam

²⁴ Pierre Duviols analisou o conceito de *camaquen* a partir das informações do Manuscrito de Huarochiri e dos processos de extirpação de idolatria que aconteceram principalmente no século XVII no bispado de Lima (DUVIOLS, 1986 e 2003). Duviols afirma que o *camaquen* seria o ancestral divinizado, representado num ídolo e que, ao mesmo tempo, servia como receptáculo do espírito do ancestral. Esse espírito também podia escolher como receptáculo o *mallqui* ou múmia do ancestral (DUVIOLS, 2016a). Regina Harrison, ao analisar o sentido do pecado dentro da confissão indígena, também declara que *cama* está relacionado a uma força animadora, uma essência que se origina numa *huaca* ou num ancestral que transmite uma energia que leva a que uma entidade ou objeto tenha uma existência. Ao mesmo tempo, estabelece uma relação de reciprocidade entre essa entidade e aqueles que unidos por vínculos de parentesco e comunitários lhe prestam honra (HARRISON, 1993, p. 173).

²⁵ Regina Harrison afirma que existe um processo que denomina de “textualizando al outro: traduciéndonos a nosotros mismos”. A falta de um sistema de escrita ou de letras entre os indígenas andinos permitiu, no começo do período inicial colonial, que aquilo que pudesse ser conhecido deles, fosse na realidade em grande parte produto de um processo de seleção realizado por parte dos espanhóis, que como observadores e possuidores de um sistema de registro hegemônico, conseguiram preservar essa memória cultural indígena de forma fragmentada e alterada. Mas não só preservar, como também manipular os conceitos e categorias indígenas a partir do domínio que obtiveram do *quéchua* como língua escrita. Harrison afirma que nas doutrinas e catecismos traduzidos ao *quéchua*, se procurou refutar as divindades e crenças andinas a partir do conhecimento que os próprios religiosos cristãos tinham obtido delas. Nesse sentido, o *quéchua* pastoral, como foi posteriormente denominado por Durston, como uma língua franca, servia não apenas como uma maneira de preservar seu sentido cultural, histórico e ideológico, mas, principalmente, como um instrumento ou veículo para transmitir valores e conceitos culturais alógenos (HARRISON, 1994, p. 34-36; DURSTON, 2019, p. 56-59).

eternamente em estado de bem-aventurança. Da mesma maneira e em sentido contrário, se definia o inferno ou *ucupacha*, como sendo a casa dos demônios, ou *çupaypa guaciman*.²⁶ O céu era definido para os indígenas através da afirmação de que as almas não sentiriam fome, cansaço, sede ou frio. Já no inferno, as almas nunca teriam tranquilidade, sentindo eternamente dor, fome sede e outras penúrias. Essas descrições dos espaços do além estariam presentes tanto na *Instrucción* quanto no documento do Primeiro Concílio, mas se encontraria de forma diferente na *Plática*. Seu objetivo era definir os espaços *extra-humanos* cristãos que correspondessem àqueles que cumprissem ou não os mandamentos e que guardassem uma vida cristã. Não procurava transmitir uma mensagem de penalização daqueles que, por não terem tido uma vida em consonância com os mandamentos, estariam condenados a irem para o inferno. A centralidade da sua mensagem se constitui nos mandamentos e não nos castigos e nas penas.

O que sinaliza a centralidade dos mandamentos, na *Plática*, pode ser percebido como uma escolha pela construção de uma doutrina do tipo prescritivo-normativa (ESTENSSORO, 2003, p. 54) em que o que se procura é a capacidade do indígena de entender, por meio de razões, como qualquer outro homem, todo um conjunto de normas de vida e de comportamento, que se encontravam em consonância com a forma de vida cristã exemplar, assim como esta opção também não se centrava em questões mais complexas para serem entendidas por eles como poderia ser o caso da Trindade, do purgatório ou da virgindade de Maria. Essa opção não deixava de lado questões dogmáticas fundamentais a serem tratadas na evangelização dos índios, como poderia ser o caso da ideia de um único Deus e fazedor do mundo ou sobre a idolatria dos índios, mas elas eram tratadas com uma ênfase diferente.

A argumentação de frei Domingo de Santo Tomás sobre a introdução do Deus cristão gira em torno de dois aspectos importantes: ser um Deus único e ser criador de tudo, do mundo e de todas as criaturas, de todo ser vivo e do homem. O Deus apresentado para os indígenas é um Deus que existia desde sempre, sem um começo e também sem um final, que num momento decidiu criar o céu e a terra e tudo o que pudesse existir nele. Ele destaca seu

²⁶ Estenssoro analisa os conceitos construídos por frei Domingo na *Plática* e no *Lexicon* com a finalidade de transmitir aos indígenas os conceitos-espacos de céu e inferno. O esforço do religioso não só se delimitou a uma questão de traduzir termos com conteúdo cristão, mas de construir uma cosmologia, na medida em que, não existia para os indígenas um *más allá* ou além nos termos cristãos (ESTENSSORO, 2003, p. 110-114). A tríade elaborada por frei Domingo nos termos de *caypacha* ou “este mundo”, *hananpacha* ou “mundo de cima” e *ucupacha* ou “mundo de baixo” procurava um uso por parte dos indígenas que sinalizasse sua adequação à doutrina cristã. Ao destacar-se que dentro da própria concepção indígena, o conceito de *pacha* era usado tanto para designar o tempo quanto o espaço, a solução encontrada por frei Domingo esbarrava em um problema de visão de mundo e ontologia diferentes, que levaria a uma não aceitação de um mundo dividido em três espaços.

aspecto *único*, não existem outros seres divinos. Afirma que Deus criou os anjos, os quais são definidos como *criados* – em quéchuá como *yanannconap* – e moram no céu. Um criador que cria criaturas, um ser todo-poderoso que criou o Sol, a Lua e as estrelas, todas com uma determinada finalidade. Seja para que dessem claridade, para que o homem possa alimentar-se, ou possa servir-se delas ou simplesmente para deleitar-se, todas estas coisas tinham sido criadas por um só e único criador, que era a divindade cristã e para a qual não existia uma palavra específica que a significasse em quéchuá.

Antes que Deus criasse o homem, Ele criou os anjos. Frei Domingo precisa explicar para os índios o significado de *ángel* ou “anjo”. Já se falou anteriormente que Deus precisou de ajuda e por isso criou os anjos ou *yanannconap*. Os caracteriza como seres que não têm corpo nem ossos, possuindo só espírito. Já os homens possuem corpo e espírito. A referência à não-materialidade dos anjos tem como finalidade estabelecer uma não-identificação com os ancestrais indígenas, que sendo *mallquis* ou múmias possuíam uma materialidade ao tempo que eram considerados como seres sagrados ativos e atuantes. A seguir, informa que existiam anjos bons e anjos maus, anjos que estão no céu e que servem a Deus e anjos que foram expulsos do céu porque pecaram e não seguiram os mandamentos e, por este fato, se encontram no inferno. A estes anjos maus e rebeldes, frei Domingo denomina *mana ali çupay*. O importante é o resgate pelo dominicano da figura de *supay* (ESTENSSORO, 2003, p. 103-110).

A *Plática* se diferencia dos documentos analisados anteriormente relacionados à evangelização por transcrever a versão quéchuá – a primeira conhecida por nós – de um documento de doutrinação. De maneira clara, ela determina uma orientação importante no aspecto da evangelização posterior, que seria a relacionada a combater o culto aos ancestrais, identificados por frei Domingo com o nome de *supay*. Mas antes que se possa identificar *supay* com os ancestrais é necessário perceber o movimento que se realiza na *Plática* para identificá-los com os demônios.

Na definição que frei Domingo dá para *supay* em seu *Lexicon*, ele afirma primeiro que seria “angel bueno, o malo” (SANTO TOMAS, 2003, p. 48-49) e, depois, “demonio, o trasgo de casa” (Ibid., p. 261), definições que permitiram ressemantizar a figura do demônio dentro do léxico indígena. Dentro da dinâmica da evangelização, as crenças indígenas eram explicadas pela ação do demônio que, por meio de seus poderes e habilidades, procurava enganar os índios. Na *Plática* cobram importância as palavras de frei Domingo quando afirma

que esses demônios são “los que a nosotros cada día nos aconsejan el peccar, engañándonos y persuadiéndonos lo malo, y a vosotros (aunque no lo véis) os ponen en vuestros coraçones malos pensamientos, os dizen adorad al Sol, a la luna, a las piedras, a los ídolos” (SANTO TOMAS, 1995, p. 176). A ideia principal é associar o demônio, personagem cristão e antagônico de Deus, como aquele ser que enganava os índios, levando-os a adorar a diversas criaturas e não ao verdadeiro Criador. Um primeiro passo foi realizado, isto é, a equivalência demônio = *supay*, mas o que devemos entender por *supay*?

Uma pista é proporcionada pelo próprio frei Domingo ao introduzir o termo *trasgo*. Este termo aparece no dicionário de Sebastián Covarrubias com o significado de “el espíritu malo que toma alguna figura, o humana, ó la de algún bruto, como es el Cabrón” (COVARRUBIAS, 1611, II, p. 194f) e, para mais informações, recomenda consultar a palavra *duende*. Pierre Duviols afirmava que os espanhóis registraram em seus vocabulários diferentes termos para se referir aos espíritos que poderiam ser comparados a *duendes* e *trasgos*, como *hapuñuñu*, *achacala*, *visscocho*, *humapuric* e *supay* (DUVIOLS, 1977, p. 38-41). A escolha do termo *supay* para ser usada no *Lexicon* como equivalente de anjo bom ou anjo mau, marca sua ambiguidade, mas, principalmente, evidencia a difícil tradução de um termo como “anjo” e expressa a difícil procura por um referente em quéchua que pudesse ter um sentido aceitável e não ambíguo. Não se pode esquecer que seguindo a definição dada por frei Domingo, o “anjo” era um ser não corpóreo, sendo um espírito puro. Nessa medida, a escolha por *supay*, que pode parecer para nós como sendo arbitrária, fazia pleno sentido não só para os andinos, que acreditavam na existência de determinados seres que não possuíam corpos e seriam identificados por posteriores dicionários como sombras, visões, duendes, fantasmas ou aparições (GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1608, p. 80), mas também fazia sentido para os próprios religiosos cristãos, incluindo frei Domingo. Isto porque eles procuravam uma aceitação da doutrina a partir de referentes culturais, onde o demônio como “anjo mau”, era também um ser espiritual. Fixar no texto da doutrina o uso de *supay* e estabelecer sua identidade com o demônio cristão significava fazer do quéchua um instrumento de transmissão de conceitos, categorias, dogmas e crenças, transmitir uma ideologia ou uma visão de mundo estranha para os indígenas, mas que, a partir da própria violência da situação colonial e da imposição contínua através da evangelização, se procurava que terminassem por aceitar, reconhecendo o “estranho” ou “alógeno” como elemento próprio (HARRISON, 1994).

Os dicionários elaborados a partir da segunda metade do século XVI tinham como objetivo principal construir uma língua geral, o quéchuá, com a finalidade de servir de canal para a evangelização. Nessa medida, seu uso era recortado ou moldado com o objetivo de servir de veículo para a doutrina cristã. Gerald Taylor afirma que o aspecto importante das definições, que se encontram nos dicionários da época sobre *supay*, deviam radicar em sua relação com os mortos e com uma característica de transformação. Isto é, converter-se num *supay* teria o sentido de converter-se num morto, uma sombra ou um fantasma (TAYLOR, 2000, p. 23-24). Nesse sentido, *supay* poderia ser identificado com o morto, o espírito do homem depois de morto e que, para ser benéfico à família, ser um espírito bom, precisava ser reverenciado, honrado, alimentado, vestido e nunca esquecido. Do contrário, como ressaltado por Taylor, esse espírito poderia trazer a ruína para a família ou à comunidade, acarretando inundações ou geadas, doenças ou a própria morte. Essa ambiguidade de comportamento do *supay* é captada por frei Domingo, ao tempo que, ao identificar o *supay* com os demônios cristãos, o que está se colocando é que a evangelização aponte como objetivo de combater e extirpar o culto aos mortos e aos ancestrais.

Era necessário introduzir ou *inocular* a crença no demônio dentro das crenças andinas. Essa tarefa foi realizada identificando o demônio cristão com o *supay*. O *supay* era um espírito entre tantos outros dentro das crenças andinas, mas que de forma aparentemente “arbitrária” foi escolhido para ser identificado com o demônio. Sua associação com o “anjo” era parte desse mesmo processo. Ao mesmo tempo, o *supay* como espírito, estava associado aos homens e dentro das crenças andinas, e, no momento de morrer, o espírito ou *supay* abandonava por um tempo esse corpo, para logo voltar para ele e cumprir uma função protetora ou benéfica para a família e a comunidade. Mas, na medida em que os religiosos obrigavam os indígenas a abandonarem o cuidado de seus mortos, estavam gerando que os ancestrais se convertessem em verdadeiros “demônios” que voltavam para assombrar e assolar os indígenas. Por isso, a evangelização como combate e extirpação das crenças indígenas, identificava o *supay* com o demônio, com o culto dos mortos. O seguinte passo era estabelecer a relação entre esse culto dos mortos e a idolatria.

5.4 Conclusões

No estudo de Juan Carlos Estenssoro se realiza uma periodização importante dentro da evangelização no período colonial. Não existe nenhuma discussão em que esse processo

começa em 1532, mas a discussão gira em que ano fecharia um primeiro momento dessa evangelização. Acompanhando a Estenssoro, ele estabelece o ano de 1565, com a realização do Segundo Concílio de Lima, como uma data em que iniciaria um processo de cancelamento de um primeiro momento de experiências e tentativas diversas. Esse momento de transição viria definitivamente a ser terminado em 1582 com a realização do Terceiro Concílio. Esse Concílio cancelaria definitivamente a primeira evangelização, marcada pela influência dos dominicanos e das ideias de Bartolomé de las Casas. O que se coloca como um aspecto importante em torno da discussão levantada sobre a relação que existe entre a *Instrucción* de Jerónimo de Loayza e o Primeiro Concílio de Lima com os dominicanos, na figura de frei Domingo de Santo Tomás e sua *Plática*, é a existência de um período que não pode ser só identificado como de experiências e tentativas frustradas, fragmentário e heterogêneo. A existência de diversas formas de doutrinar os indígenas e, principalmente, de projetos de evangelização que procuraram desenvolver uma prática assim como ações em nível institucional, permitem perceber que esse período não pode ser só caracterizado como de práticas improvisadas e desorganizadas.

A *Plática* de Santo Tomás constitui um momento importante de reflexão sobre a forma concreta de como deveriam ser evangelizados os indígenas. A existência do texto em quéchua e castelhano possibilita entender as decisões que o autor tomou em relação aos conceitos e categorias que deveriam ser apresentados aos indígenas, tendo em vista que, para frei Domingo, não era um simples exercício de tradução de palavras, mas conotava também um processo de tradução de visão de mundo.

6 OS HISTORIADORES DOS INCAS

Uma relação importante que frei Domingo de Santo Tomás estabelece, tendo como pano de fundo a elaboração de sua arte e vocabulário da língua quéchua, é a que existia entre os defuntos e *espíritos* indígenas e o demônio. Essa percepção só pode ser construída a partir de um paulatino conhecimento desse mundo religioso e cultural indígena dos Andes.

A partir da década de 1550, a estabilidade política e social do vice-reino permitiria o estabelecimento de uma institucionalidade governamental e religiosa em nível das esferas administrativas. Essa estabilidade, por sua vez, permitiria a constituição de laços mais estreitos dos espanhóis com os territórios conquistados, através da vida nas cidades, atividades nas minas e encomendas, assim como o estabelecimento de laços familiares. Os espanhóis começaram a preocupar-se por assuntos relacionados a como era o governo dos incas, se ele era uma *tiranía*, qual era o papel dos *curacas*, se deveriam pagar tributos e em quais espécies, como se organizaria o trabalho, assim como a existência de diversos tipos de propriedade sobre a terra. Mas, também, existia uma demanda por informações sobre a história dos incas, suas crenças religiosas e costumes.

De forma acertada, Sabine MacCormack sinaliza que este foi o período em que apareceram de forma organizada e consistente, as primeiras narrativas históricas sobre o passado indígena (MACCORMACK, 2016). O mérito de ter escrito as primeiras páginas sobre o passado indígena corresponderia a três espanhóis: Pedro de Cieza de León, Agustín de Zárate e Juan Diez de Betanzos. Esses três “historiadores”, tendo chegado anos depois da guerra da conquista, tiveram a oportunidade de contar com informações valiosas obtidas de testemunhos dos conquistadores que ainda viviam no território. Eles também contaram com documentos oficiais que tinham começado a ser produzidos e, principalmente, dos primeiros esforços de caráter administrativo por obter informações dos próprios indígenas sobre seu passado e como se encontrava organizado o reino dos incas.¹

O vice-reino do Peru se encontrava dentro de uma relativa estabilidade. Não existia mais uma ameaça de uma rebelião indígena nas dimensões do derrotado Manco Inca, ainda

¹ É importante destacar que existiu um esforço paralelo desde os primeiros tempos da conquista por produzir documentos que recopilassem informações sobre a maneira como se organizavam os indígenas e seus senhores naturais, em aspectos relacionados como a propriedade da terra, o pagamento de tributos, os caminhos, armazéns e *tambos*. Esses documentos procuravam informar sobre como estava organizado o Império e o impacto do estabelecimento de instituições coloniais nas primeiras décadas. Pode mencionar-se as *Ordenanzas de tambos* realizadas no governo do licenciado Cristóbal Vaca de Castro, em Cuzco, em 1543 (2018).

que existisse ameaçadoramente o estado Inca de Vilcabamba.² As pugnas por obter uma encomenda e repartimento de índios foram canalizadas institucionalmente e isso se refletia também no avanço da organização da Igreja. As medidas de governo, na época do licenciado Lope de Castro, assim como as tentativas da Igreja por levar adiante uma primeira reunião conciliar e o estabelecimento de sedes para o bispado – em Cuzco e Lima – podem ser entendidas como resultado do contexto de estabilidade do território. Esse clima influenciaria no próprio exercício de recopilar informações sobre os indígenas, seu território, sua história, governo e crenças.

O contexto da produção desses três cronistas deve procurar-se no conjunto de informações que se estava obtendo e organizando sobre os índios. As informações que a Coroa solicitava sobre os indígenas, o governo, os territórios e a possibilidade de exploração econômica alimentaram a procura por dados que pudessem ser utilizados para uma melhor administração. A isso se somavam também as exigências por informações mais precisas por parte da Igreja, assim como de religiosos, como seria o caso de Las Casas. Esse entrelaçado de informações e conhecimentos com a finalidade de serem utilizados pela Coroa e a Igreja, se via enriquecido com a convivência próxima e cotidiana dos espanhóis com os indígenas, principalmente nas cidades, assim como o surgimento de setores sociais intermediários entre os próprios espanhóis – deixando de ser conquistadores para desempenharem-se em diversas atividades sociais –, o surgimento de novas categorias sociais e raciais – como poderiam ser os mestiços –, o estabelecimento de uma incipiente burocracia – funcionários coloniais e clérigos –, e os próprios indígenas que passariam a desempenhar novas atividades relacionadas a essa nova ordem colonial – tais como tradutores, fiscais e auxiliares de doutrina.

Se Cieza de León, Zárate e Betanzos identificaram suas obras como sendo “história” e “crônica”, o fizeram não tendo frente a seus olhos as obras que, a partir de 1492, começariam a ser publicadas sobre o impacto do descobrimento. O modelo que seguiriam esses autores não se encontrava nas narrações de Cristóbal Colón, nas *Cartas* de Américo Vespúcio e nas

² Em 1536, as forças leais a Manco Inca II se rebelaram contra os espanhóis e iniciaram um cerco nas cidades de Cuzco e de Lima, além de controlar os caminhos que as uniam. A rebelião perdeu força devido às divisões existentes dentro da nobreza cuzquenha assim como a negativa de grupos étnicos de somar-se às forças rebeldes. A chegada de reforços espanhóis permitiu que se conseguisse resistir e rechaçar o exército rebelde e derrotá-lo. Em julho de 1537, Manco Inca se retiraria para a região de Vitcos e depois para Vilcabamba onde conseguiria resistir às tentativas de penetração das forças espanholas. Em junho de 1572 os rebeldes seriam derrotados no governo do vice-rei Francisco de Toledo (HEMMING, 2000).

de Hernán Cortes ou na *Relación* de Francisco Xerez.³ Com elementos característicos da antiga crônica medieval hispana, os autores procuraram narrar acontecimentos da conquista e das guerras civis (TATE, 1970; LEON, 1973). Mas, de forma inovadora dentro da tradição historiográfica hispana que se estava desenvolvendo no Novo Mundo, abriram espaço para introduzir descrições sobre os indígenas, seu governo e religião. Essa abertura evidenciava um conhecimento e capacidade maior de comunicação com os indígenas que só se conseguiu a partir do progressivo domínio do quéchua e de uma convivência social.

Os cronistas são evidência de uma sociedade que estava se constituindo a partir de contatos e interações mais fluentes. Cieza de León se utilizou de tradutores com a finalidade de obter relatos dos membros nobreza incaica restante que vivia em Cuzco. Betanzos tinha estabelecido desde cedo uma relação com os dominicanos, formando-se como tradutor de quéchua, para logo servir a personagens importantes como frei Domingo de Santo Tomás e Jerónimo de Loayza. Acrescente-se a isso, os laços que tinha com o clã Pizarro e seu posterior casamento com Cuxirimay Ocllo, esposa principal de Atahualpa e concubina de Francisco Pizarro.

6.1 Os cronistas

Pedro de Cieza de León, natural de Llerena, chegou nas Índias perto de começar o ano de 1535 com pouco menos de 15 anos. Seja frente ao deslumbramento de ter visto passar o cortejo de Francisco Pizarro em Sevilla, em janeiro de 1534, com as peças do resgate do inca Atahualpa, ou por ter sido chamado por parentes próximos que se encontravam no Panamá, o jovem tomou a decisão de embarcar em direção às Índias. Passaria para a região de Tierra Firme e participaria, em 1535, da conquista e colonização do Cenú, conhecida pelos túmulos carregados de ouro e outros tesouros encontrados pelos espanhóis. Dessa experiência, Cieza de León aprenderia a importância que tinham os túmulos e os ritos fúnebres para os indígenas.⁴

³ Irving A. Leonard discute a importância nas narrativas produzidas nas Índias, dos livros de cavalaria e histórias fabulosas que circulavam na Espanha e, depois, no Novo Mundo no século XV e XVI, como *Amadís de Gaula* e das *Amazonas* (LEONARD, 2006 [1949]). Já Cieza de León, menciona autores que trabalhavam o aspecto retórico das narrações, como seria Marco Túlio Cícero e Juan Luis de Vives (MILLONES FIGUEROA, 2001, p. 56-65).

⁴ Marcos Jiménez de la Espada declarou que Cieza não se encontrava dentro do contingente de conquistadores que realizaram o descobrimento do Cenú, em janeiro de 1534. Os espanhóis que participaram, voltaram para Espanha levando o ouro e prata encontrados nos túmulos. Cieza chegaria a essa região, atraído pelas notícias

O jovem Cieza começaria sua experiência americana servindo a vários capitães espanhóis que se dedicaram a explorar o território da Nueva Granada, participando em várias “entradas” contra índios da região, assim como também esteve presente na fundação de pequenas vilas com as quais os capitães espanhóis procuravam legitimar a posse sobre territórios frente a outros espanhóis. Por sua participação nessas campanhas contra os índios, Cieza receberia uma encomenda no povoado de Armas por decisão do *adelantado* Sebastian de Benálcazar (CIEZA, 1994, I, p. 321). A imposição das *Leyes Nuevas* no território da Nueva Granada também levaria à formação de “partidos”, uns a favor da Coroa, outros que eram contra a aplicação das leis.

Esse conflito dividiu os espanhóis, não só em torno das encomendas, mas também entre aqueles que se posicionavam do lado realista na expectativa de obter “governanças”, como seria o caso de Benálcazar. Devido às disputas entre esses capitães pela delimitação de suas governanças, Cieza que se encontrava sob as ordens do capitão Jorge Robledo desde 1541, teve que fugir de sua encomenda após a derrota e execução deste último em outubro de 1546, devido à disputa da governação de Antioquia. Com o ingresso do governador Pedro de la Gasca no território de Cali e tendo este concedido perdão àqueles que tivessem manifestado apoio à causa rebelde, Cieza de León se juntaria às forças do *adelantado* Belálcazar em Popayán e que se dirigiam para o território peruano em começos de 1547 (JIMÉNEZ DE LA ESPADA, 1877, p. CI).

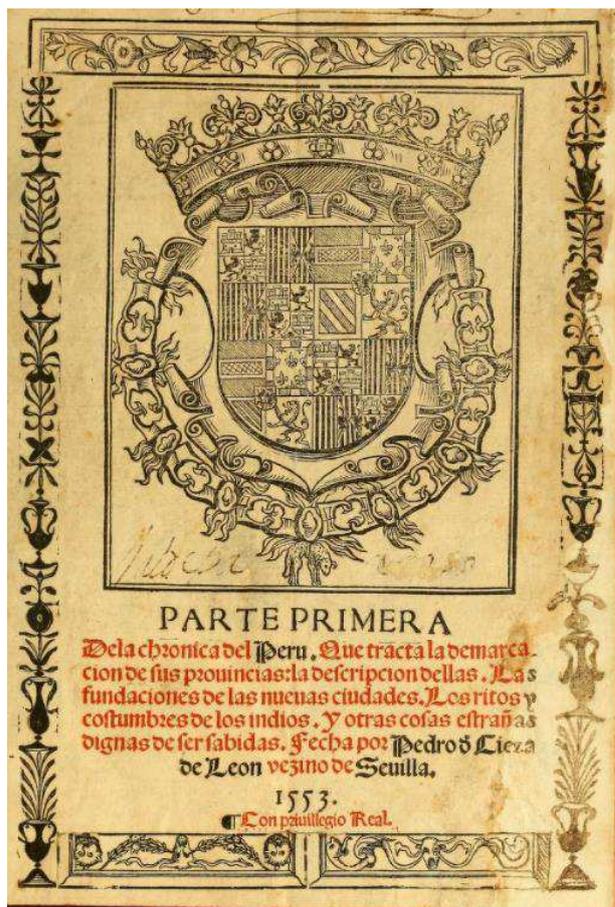
Formando parte do exército do governador La Gasca, Cieza partiu de Lima em setembro de 1547 em direção a Cuzco. Participaria da batalha de Jaquijahuana em abril de 1548, em que Gonzalo Pizarro seria derrotado e executado pelo governador. Na volta para Lima, Cieza de León seria apresentado ao governador por seu parente Pedro López de Cazalla, escrivão da Audiência de Lima desde 1544. Cieza tinha começado a escrever pequenas narrações sobre a conquista do território de Nueva Granada, além de observações sobre os indígenas da região desde 1541, quando se encontrava no recém-fundado povoado de Cartago.⁵ Seu domínio da escrita e o registro dos eventos da conquista do território pelos espanhóis, mas principalmente, o interesse do governador de dar a conhecer um relato *oficial* da guerra contra o rebelde Gonzalo Pizarro, levariam a que Cieza recebesse o patrocínio e apoio de La Gasca. Nomeado extraoficialmente com o título de “cronista”, passaria a ter

dos tesouros que começavam a ser enviados derretidos para a Espanha, em 1535, quando os bens retirados dos sepulcros indígenas se encontravam quase esgotados (JIMÉNEZ DE LA ESPADA, 1877, p. XLIV-LII).

⁵ O próprio Cieza afirma que “se començó a escribir en la ciudad de Cartago de la gobernación de Popayán, año de mil y quinientos y quarenta y uno” (CIEZA, 1984, p. 317).

acesso aos papéis e cartas que se encontravam em posse tanto de La Gasca quanto dos membros do partido rebelde. Devido a esse apoio, Cieza receberia as cartas de apresentação necessárias para entrevistar-se com os tradutores espanhóis, em Cuzco, e com os membros restantes dos *quipucamayocs*, que eram os responsáveis por registrar e guardar a memória histórica dos governantes incas.

Figura 10 – *Crónica del Perú*, de Pedro de Cieza de León (1553).



Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e3/Cronicadelperu.jpg>.

Em 1549 ele viajaria pela região próxima ao lago Titicaca até a vila de La Plata, passando por Potosí para depois voltar para Cuzco. O apoio de La Gasca permitiria que contasse com o auxílio de um tradutor e entrevistasse *indios viejos* e *curacas*. Em 1550 se encontraria em Cuzco com Cayu Tupac Yupanqui, descendente do inca Huayna Capac e principal fonte de suas informações sobre os incas, assim como com membros da nobreza, os *orejones* ou altos funcionários nobres, com antigos capitães do exército e cortesãos do Inca. Com as informações obtidas de seus testemunhos cuzquenhos, Cieza começaria escrever a segunda parte da sua *Crónica*, conhecida como *Señorío de los Incas*. Os dois primeiros

manuscritos do conjunto da sua *Crónica del Perú*, passariam por uma revisão feita por funcionários da Coroa no Peru, conhecedores dos eventos narrados e com a experiência de anos no território, aprovando o escrito por Cieza. Entre essas autoridades estavam os ouvidores da Audiência de Lima, Hernando de Santillan e Melchor Bravo de Saravia. Ele também contou com o apoio do dominicano frei Domingo de Santo Tomás, que lhe proporcionaria importantes informações sobre o quéchua e os costumes dos índios de Chicama, Chíncha e o Collao. Tendo terminado de escrever o primeiro manuscrito em setembro de 1550, ele decidiu viajar para Espanha com a finalidade de publicá-lo. Estando em Sevilha, Cieza contrairia matrimônio e revisaria o primeiro manuscrito da *Crónica* em finais de 1551. Transladou-se, então, para Toledo com a finalidade de apresentar ao rei Felipe e ao Conselho das Índias a primeira parte da sua *Crónica* que, aprovada, seria publicada em 1553. Cieza de León faleceria em julho de 1554.

Já o tesoureiro Agustín de Zárate, chegaria a terras peruanas na expedição que trouxe o desafortunado primeiro vice-rei do Peru, Blasco Núñez de Vela, em junho 1544, com a incumbência de impor as *Leyes Nuevas* e que desencadeariam a rebelião de Gonzalo Pizarro. Zárate, que atuava até então como escrivão em Valladolid, recebeu a nomeação de “contador general”, responsabilidade que começava a ganhar importância nos territórios que estavam sendo conquistados e colonizados devido à necessidade da Coroa de um controle estrito da *ley* da prata que estava sendo cunhada. Nuñez de Vela chegou acompanhado de funcionários encarregados de organizar as crescentes finanças do território, principalmente aquelas que se originavam na exploração do ouro e da prata.

Ele chegaria ao território peruano meses depois do vice-rei devido ao fato de que estando no Panamá, deu início à tarefa de verificar a situação da fazenda real em Tierra Firme. Depois, já em território peruano, viu-se envolto nas disputas entre o vice-rei e o bando rebelde conformado pelos encomenderos sob a liderança de Gonzalo Pizarro. O teor que foi assumindo o conflito, o levaria a tomar a decisão de retirar-se do Peru, não sem antes ter se municiado de cartas de recomendação de autoridades da Audiência de Lima e de bispos e responsáveis das ordens religiosas, testemunhando sua fidelidade ao Rei e zelo no ofício desempenhado. Partiu em julho de 1545 do Peru e chegaria à Espanha em julho de 1546, tendo passado primeiro pelo Panamá e Nueva España (HAMPE MARTÍNEZ, 1985).

Produto dessa curta experiência, Zárate escreveria a *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada em 1555 em Antuérpia, com o interesse de dar a conhecer os

acontecimentos mais importantes desde o descobrimento do território peruano, incluindo os enfrentamentos com os indígenas e as cruéis disputas entre os bandos de Francisco Pizarro e de Diego de Almagro. Sua narração terminaria com o fim da rebelião de Pizarro nas mãos do governador Pedro de la Gasca. Um dos objetivos da sua crônica era desmentir as acusações de que tinha sido partidário de Gonzalo Pizarro, acusações que o levaram a ser preso estando na Espanha (HAMPE MARTÍNEZ, 1985).

Pode-se afirmar que não existem informações sobre a vida de Juan Diez de Betanzos antes da sua chegada às Índias. As poucas referências que se têm sobre sua origem, ou algumas datas, foram, na maioria, retiradas de seus próprios comentários em sua obra ou em alguns documentos e *probanzas de servicio*. Ainda que não se tenha uma informação de quando chegou às Índias, consta em documentos relacionados a encomendas, em 1548, que fazia quinze anos que estava no Peru. Tinha chegado possivelmente em 1533 às Índias com apenas quatorze anos, tendo a possibilidade de ter nascido em 1519. Se encontrava em Lima em 1536, no período em que a cidade foi sitiada por Manco Inca. Foi próximo ao clã Pizarro, tendo combatido na chamada Guerra das Salinas, entre os partidários de Pizarro contra os de Diego de Almagro. Por esse motivo, foi-lhe outorgada em 1544 em casamento, Cuxirimay Oollo ou dona Angelina Yupanqui, esposa principal de Atahualpa e, depois, concubina de Francisco Pizarro (DOMINGUEZ FARUA, 2008).

Antes dessa união, Betanzos já era conhecido por sua destreza com o quéchua. Era próximo dos dominicanos que se encontravam no Peru, como frei Vicente de Valverde, primeiro bispo do Cuzco, e de frei Domingo de Santo Tomás. O domínio do quéchua de Chinchaysuyo, se explica por sua proximidade com os religiosos dominicanos que se encontravam doutrinando no litoral entre os vales de Chicama e Chíncha, passando por Pachacamac. Por esse domínio, receberia a ordem de confeccionar e traduzir uma doutrina cristã e dois vocabulários.⁶ Por esse período – entre 1538 e 1544 – participaria do primeiro esforço organizado de recompilar informações sobre o passado dos incas, levado adiante pelo governador Vaca de Castro, que resultaria nas *Informaciones de los Quipucamayos*.⁷

⁶ O próprio Betanzos nos proporciona informação sobre sua participação na confecção de uma doutrina cristã e dois vocabulários, entendendo-se que seriam aqueles documentos que circulavam entre os dominicanos e que serviriam a frei Domingo de Santo Tomás (BETANZOS, 2015, p. 119)

⁷ Por sua experiência junto aos dominicanos, seria escolhido para servir de tradutor ao governador Vaca de Castro entre final de 1542 e começo de 1544, quando este se encontrava na cidade de Cuzco. E também participaria como tradutor nas negociações com o rebelde Manco Inca que se encontrava em Vilcabamba (DOMINGUEZ FARUA, 2008).

Juan de Betanzos teve proximidade com o clã Pizarro, cuja liderança passaria do conquistador Francisco para Gonzalo Pizarro. Obteve uma pequena encomenda devido ao seu casamento com Angelina. Sua participação junto ao bando “pizarrista” rebelde deu-se em diversos momentos, principalmente desempenhando a função de tradutor. Com a derrota dos rebeldes, Betanzos sofreria uma pena bem menor do que outros implicados: foi despojado da sua pequena encomenda da região de Apurímac, mas, em troca, receberia outra na região do Collao, perto do lago Titicaca. Teve também a proteção do arcebispo de Lima, o dominicano Jerónimo de Loayza, que contou com seus serviços de tradutor.

Com a estabilidade alcançada no reino depois da derrota de Gonzalo Pizarro e a tentativa de reformas do governador Pedro de la Gasca, Betanzos começaria a dedicar-se a sua encomenda, radicando-se em Cuzco. Com a chegada do novo vice-rei em 1551, Antônio de Mendoza, Betanzos recebeu a missão de escrever uma história dos incas. Um ano depois, já tinha pronta sua *Suma y narración de los Incas*. Adicionaria um capítulo a seu manuscrito em que relatava as negociações do inca rebelde Sayri Túpac com o novo vice-rei Andrés Hurtado de Mendoza (1556-1560), momento em que Betanzos participou como tradutor e que teria como resultado a saída do Inca de Vilcabamba em 1557 (DOMÍNGUEZ FAURA, 2015, p. 16).

A *Suma y Narración* reflete seu desejo de articular-se novamente às esferas de poder, das quais tinha sido afastado devido a sua proximidade e participação junto ao bando rebelde. Mas, também, procurava reivindicar uma posição de prestígio para sua esposa Cuxirimay Oollo. Betanzos detalha no manuscrito a descendência de sua esposa até Yamque Yupangue – filho de Pachacutec Inca Yupanqui – com a finalidade de poder pleitear uma posição de destaque para sua família e o acesso a propriedades incas que eram controladas pela Coroa (DOMINGUEZ FARUA, 1998).

Depois da empreitada de escrever sua *Suma y narración* e de ter participado nas negociações em Vilcabamba, recebeu o título de *Interprete Mayor* da Audiência de Lima. Obteve terras em Cuzco como parte da herança recebida por sua esposa, a qual faleceria por volta de 1563. Ele faleceria em Cuzco em 1576, aos 57 anos.

Se Cieza de León em sua *Crónica* manifestou que o trabalho que vinha fazendo era o de uma história com um compromisso com a “verdade”, como quando afirma que “lo que yo aquí escribo son verdades y cosas de importancia, provechosas” (CIEZA, 1984, p. 7), com

Betanzos a sua caracterização é diferente. Percebido como um cronista, ele mesmo afirmou na introdução do seu manuscrito que “en la qual suma se contienen las vidas y hechos de los yngas capac cuna pasados, nuevamente traduzido e recopilado de lengua yndia de los naturales del Pirú por Juan de Betanços” (BETANZOS, 2015, p. 119). Ao explicar o estilo da sua obra e o cuidado que tinha com a maneira dos indígenas transmitirem suas informações sobre o passado, afirmava que “para ser verdadeiro y fiel traductor tengo de guardar la manera y orden del hablar destes naturales. [...] porque no la traduje y recopile siendo informado de uno solo sino de muchos y de los más antiguos y de crédito que hallé entre estos naturales” (BETANZOS, 2015, p. 120). Betanzos, antes de apresentar-se como um cronista ou historiador, afirmava que sua tarefa ao escrever seu livro, consistia em “traduzir” as histórias dos indígenas e de seus governantes. Seu trabalho também incidia em selecionar e organizar informações e relatos.

Juan de Betanzos se encontrava num espaço que conectava duas línguas, duas culturas e duas visões de mundo diferentes. Sua experiência formativa – principalmente na proximidade dos dominicanos – seus laços de família, a partir da sua união conjugal com dona Angelina, e suas tarefas como tradutor e intérprete, o posicionaram de forma privilegiada para produzir um texto que se por um lado narrava a história dos governantes incas para um público espanhol, também incorporava importantes elementos da tradição indígena que serviram para construir uma memória histórica. Mas é importante destacar que Betanzos não só selecionou e organizou as informações que compõem seu manuscrito. Ele também as controlava com a finalidade de obter “ganhos” de sua posição peculiar dentro desse mundo social que começava a se entrelaçar em Cuzco depois de 1550 (MAZZOTTI, 1996, p. 71-85).

6.2 Uma etnografia colonial: “vida e costumes”

Os dois primeiros livros da *Crónica del Perú*, de Cieza de León, podem ser estritamente considerados como representantes de uma escrita etnográfica do século XVI. John H. Rowe afirmou que as descrições feitas pelos espanhóis sobre os indígenas no século XVI, se agrupavam sobre o epíteto de *vida y costumbres* com a finalidade de descrever, ainda que sumariamente, observações que tinham realizado sobre como os indígenas viviam em sociedade (ROWE, 1964). Além de tratar-se de pequenas anotações, elas contrastam com o extenso das descrições dos eventos “de armas” dos espanhóis. Soma-se a isso, que, se por um

lado, parte das crônicas e relações sofreram censura prévia por parte do governo e da Igreja, existiram importantes manuscritos com informações aprofundadas sobre os indígenas, sua história, “vida e costumes” que foram proibidos de ser difundidos e só seriam publicados a partir do século XIX.⁸

Cieza de León, entre outros tantos autores, alimentava o desejo de observar e comunicar a *humanidade* dos indígenas, procurando registrar tanto o grau de *civilidade* ou de *polícia* em que viviam, muitas vezes, fazendo dos índios verdadeiros bárbaros que possuíam costumes contrários à natureza humana, mas, também, declarando sua admiração pelas cidades, as redes de caminhos e depósitos de alimentos sem paralelo na Europa, assim como pelos costumes “honestos”. Suas observações poderiam ser incluídas dentro do que atualmente identificamos como *etnografia*, ainda que carecessem de uma reflexão mais completa sobre a “natureza” do próprio ser humano. As reflexões em geral, partiam de um substrato comum permeado por uma visão de mundo cristã, como aquela que tomava como base as ideias de Tomás de Aquino e que seria também utilizada posteriormente por Bartolomé de las Casas (ROWE, 1964).

As experiências prévias nas diversas “entradas” e conquista de índios que Cieza de León teve no território de Nueva Granada, procurando os ricos túmulos dos caciques, lhe serviram posteriormente, quando realizou sua viagem até o Peru. Seu atento olhar estava treinado para observar os costumes dos indígenas, suas práticas culturais, assim como a vida cotidiana. Devido ao fato de que viajara para o Novo Mundo muito jovem, ele careceria da educação que poderia receber um “letrado”. Mas, à diferença da maior parte dos espanhóis que integravam os exércitos, ele sabia ler e escrever, habilidades que eram encontradas em poucos soldados. Cieza manifesta uma sensibilidade em relação à importância da escrita fazendo grande esforço para escrever em meio das operações do exército. Sua longa experiência serviria de material para realizar comparações dos indígenas que habitavam em Nueva Granada e nos Andes, estes sendo governados pelos incas. Suas observações se aproveitaram de uma experiência participativa pessoal, de ter visto as diversas práticas

⁸ Até a década de 1550, os livros publicados sobre a temática indiana foram: as *Cartas de Relación* (1519-1526), de Hernán Cortés, o *Sumario de la natural historia de las Indias* (Toledo, 1526) e a *Historia general y natural de las Indias* (primeira parte publicada em Sevilha, em 1535; segunda parte publicada em 1557) de Gonzalo Fernández de Oviedo, a *Relación de la jornada que hizo a la Florida...* (1542), de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla, 1552), de Bartolomé de las Casas, a *Historia de las Indias y conquista de México* (Zaragoza, 1552), de Francisco López de Gómara. No caso de Cieza de León, na *escritura* feita pelo cronista com seu editor e impressor, Martín de Montedoca, para a primeira edição da primeira parte da *Crónica*, afirmava que a tiragem seria de mil e cinquenta livros e que seria imediatamente reimpressa no ano seguinte em Antuérpia (CIEZA, 1984, p. LII-LIII).

indígenas e de ter tido um tempo – entre as campanhas e descanso dos soldados – para distanciar-se e logo, comparar, cotejar, descrever e interpretar as informações. Soma-se a isso, o acesso a informações proporcionadas por indígenas. Posteriormente, com a documentação facilitada pelo governador Pedro de la Gasca, sobre o enfrentamento entre os próprios espanhóis, facilitaria a composição do conjunto de sua *Crónica del Perú*, uma monumental obra dividida em quatro partes.⁹

O interesse de Cieza de León nos costumes e formas de vida dos indígenas lhe permitiria realizar observações e comparações que, com as considerações e cuidados necessários, poderiam ser caracterizados de *etnográficos*. Ainda que as observações repousem sobre a identificação de cultos e crenças indígenas tidos como demoníacas, se começaria a introduzir elementos que, ainda dentro de uma visão de mundo cristã, principiavam a descrever e comparar elementos culturais indígenas em relação a outros critérios, como poderia ser o território, o clima, sua história e governo. Essa mudança de prisma é o que diferencia a obra de Cieza de León das observações dos primeiros cronistas, assim como daquelas que se encontravam nos documentos produzidos institucionalmente pela Igreja sobre o processo de evangelização dos indígenas.

O discurso sobre a idolatria, que se perfilava nos documentos eclesiásticos da época, em que identificava a idolatria dos índios como um culto demoníaco em templos e ídolos, começaria a ganhar, a partir de Cieza, mais profundidade nas observações sobre as divindades dos indígenas, dos ídolos como objetos de culto, da dificuldade para a descrição das *huacas*, da existência entre eles da concepção sobre a alma, sobre as crenças de vida depois da morte e da importância das múmias na vida cotidiana dos indígenas.

⁹ A primeira parte, que dá título ao conjunto, é a *Crónica del Perú*, publicada originalmente em 1553, e que tinha, no plano geral da obra, o título de *Libro de las fundaciones*, devido ao fato que tratava da demarcação e divisão do território e da fundação de cidades espanholas no Peru. A segunda parte recebeu o título de *El señorío de los Incas Yupanqui*, e discorre sobre o reino dos incas. A terceira se intitulava *Descubrimiento y conquista del Perú* e trata da exploração em direção ao sul de Panamá por Francisco Pizarro e Diego de Almagro e da guerra que iniciaram para submeter o território. A quarta parte, se intitula *Las guerras civiles* e aborda os conflitos entre os espanhóis. Essa obra havia sido projetada para dividir-se em cinco volumes, tendo conhecimento somente dos três primeiros, se supõe que Cieza de León não teve tempo necessário para escrever os restantes. O primeiro é a *Guerra de Salinas* e centra nos conflitos entre Hernando Pizarro e Diego de Almagro, assim como na rebelião de Manco Inca. O segundo é a *Guerra de Chupas* e aborda o assassinato do marquês Pizarro, a execução de Diego de Almagro, a chegada do governador Vaca de Castro e a execução de Diego de Almagro, el Mozo. O terceiro volume, a *Guerra de Quito*, trata da rebelião de Gonzalo Pizarro contra as *Leyes Nuevas* e a chegada do governador La Gasca. Os dois últimos, *Guerra de Guarina* e *Guerra de Xaquixaguana* aparentemente nunca foram escritos, segundo se deduz de seu testamento. Esses dois volumes tratariam da derrota de Pizarro e sua execução ordenada por La Gasca, assim como das reformas que o governador iniciou e que deram estabilidade ao Reino (PEASE, 1995, p. 191-198; PEASE & FLORES ESPINOZA, 2016, p. 993-1006).

A *etnografía* que pratica Cieza de León segue um roteiro que permitiria comparar as manifestações culturais, os usos e costumes cotidianos, as crenças religiosas e as práticas funerárias de diversos grupos indígenas, conforme a narrativa se vai desenrolando, aparecendo em sua obra como uma viagem do norte ao sul. A respeito dos índios que moravam próximos a Urabá, região próxima do golfo de Darien, ele os descreve como sendo de bons costumes. As mulheres usando mantas que cobriam desde os seios até os pés e os homens usando uma espécie de peça de metal que cobria a genitália. Moravam em casas feitas de palha e dormiam em redes ou *hamacas*, constituindo pequenas aldeias. A terra era rica e fértil. Alimentavam-se de raízes e de animais da região, além de dedicarem-se ao comércio, trocando ouro por pescado e sal. Seus senhores eram obedecidos e guerreiros experientes, que usavam flechas envenenadas nos conflitos. Depois, começaria a desvendar tópicos referentes a suas crenças. As descrições de grupos indígenas próximos dos que moravam em Urabá, assim como de regiões mais distantes, incluindo, depois, àqueles que se encontravam dentro do território dos incas, acompanhavam uma exposição em que se procurava evidenciar, para seus leitores, a forma como eles viviam, sua *república* e suas crenças.

Cieza caracteriza a *vida y costumbres* dos indígenas a partir da ideia de uma inversão em relação aos costumes dos cristãos. No matrimônio era permitido, por costume, casar-se com as filhas de seus irmãos, assim como ter várias mulheres. Destacava que os indígenas não tinham em consideração a virgindade das mulheres com quem iriam se casar, já que só casavam suas filhas quando elas já a tivessem perdido. Em muitos dos grupos indígenas mais “primitivos”, não conseguia identificar se tinham um templo ou uma casa privativa para seus deuses, mas afirmava que eles falavam com o demônio quando este aparecia. Na descrição da prática de sepultamento dos *principales*, afirmava que, além de chorar por eles a noite e embebedar-se com *chicha*, costumavam sepultá-los com armas, tesouros e com algumas de suas esposas ainda vivas, declarando que “el demonio les haze entender, que allá adonde van han de tornar a bivar en otro reyno que les tiene aparejado, y que para el camino les conviene llevar el mantenimiento que digo, como si el infierno estuviesse lexos” (CIEZA, 1984, p. 46). Afirmava que existiam costumes diferentes em relação ao sepultamento dos corpos. Explicava que os nativos de Tauya, primeiro “defumavam” o corpo com fogo com a finalidade de retirar-lhe a gordura para secá-lo. Logo, o corpo era envolto em tecidos e levado à sua casa onde, depois de vários anos, seria enterrado (CIEZA, 1984, p. 66).

Cieza descreveu as práticas de antropofagia dos índios que moravam próximos à cidade espanhola de Antiochia. Narrou que ele, sendo um soldado que participou na primeira

“entrada” na região, presenciou como os índios principais tinham mulheres, que ainda estando grávidas, eram logo “comidas”. Registrou informações que tinha “escutado” que os índios guerreavam com outras aldeias e que os prisioneiros eram “casados” com mulheres da aldeia para que os filhos procriados fossem depois comidos. Também afirmava que viu como as portas das casas dos principais eram enfeitadas com as cabeças “reduzidas” dos guerreiros inimigos fincadas sobre estacas no chão (CIEZA, 1984, p. 53-55). Adicionava mais informações das práticas de sepultamento, afirmando que construíam as sepulturas dos principais como se fosse um pequeno promontório e que a sua porta estava dirigida à saída do Sol. Ele narra também que nas aldeias existia um grupo de índios velhos que se encarregavam de falar com o demônio. Os índios, para ele, não chegavam a ter uma ideia completa da imortalidade da alma – em termos definidos pelo cristianismo –, mas acreditavam na existência de um deus criador (CIEZA, 1984, p. 56). Suas descrições acrescentam informações configurando um panorama de costumes comuns entre os indígenas, ainda que com diferenças entre eles. Ao mesmo tempo, as descrições eram organizadas em função de elementos importantes dentro do racionalismo cristão, preocupado, principalmente, em apresentar os indígenas como seres racionais plenos.

Ao descrever os índios de Pozo, Cieza afirmou que havia, nas casas dos senhores, fileiras de mais de vinte ídolos, do tamanho de um homem, e que utilizavam os crânios para fazer rostos de cera, com gestos semelhantes ao demônio. Declarava que o demônio entrava no ídolo para falar com os índios (CIEZA, 1984, p. 76). O conhecimento que tinham da imortalidade da alma era *incompleto*, acreditando que seus senhores voltariam a viver depois de mortos, explicando dessa maneira o sacrifício das mulheres e dos serviçais. Afirma, também, que acreditavam que a alma do defunto podia entrar novamente no corpo de um recém-nascido (CIEZA, 1984, p. 108).

As descrições dos indígenas, diferentes em seus costumes e crenças, levou a que Cieza se questionasse sobre essas mesmas diferenças. Se elas existiam entre os próprios indígenas que habitavam o território da Nueva Granada, poderia se considerar que esses grupos constituíam sociedades que tinham um grau maior de homogeneidade cultural.¹⁰ Já ao compararem-se com aqueles que habitavam o Império Inca, as diferenças eram consideráveis. Ao descrever a província de Popayán, Cieza de León estabelece um critério importante de

¹⁰ Suas observações permitem apreciar a constituição de hierarquias e divisões sociais incipientes dentro dessas sociedades, introduzindo – além de sacerdotes e camponeses – grupos de especialistas, como artesãos, chefes militares, comerciantes e escravos (REICHEL-DOLMATOFF, 1989, p. 58-61; MELO, 2017, p. 23-34).

distinção cultural que norteará suas observações *etnográficas*. Os índios dessa província se encontravam organizados em *behetrias*,¹¹ pelo que concluía que a falta de uma autoridade e governo gerava que fossem preguiçosos e se mostrassem rebeldes para servir. Além de identificar a forma de sua organização política e social como a responsável por uma natureza selvagem, também afirmava que existia outra causa ainda mais grave, que era o fato de que esses índios habitavam uma região muito fértil e montanhosa. O território lhes proporcionava facilmente os alimentos necessários para subsistir, não demandando grande trabalho nem de ter que organizar-se socialmente para obtê-lo. Por isso, quando os espanhóis procuraram sujeitá-los, os indígenas queimavam suas colheitas e fugiam para outras regiões, onde rapidamente se instalavam e começavam novamente com sua vida cotidiana. Cieza percebe que existia um elemento geográfico que determinava a forma como os índios se organizavam política e socialmente. Essa percepção sobre a origem das diferenças entre os indígenas fora e dentro da fronteira do Império Inca, só pode ser enunciada a partir da própria experiência de Cieza e da procura de explicações sobre as diferenças culturais entre eles.

Como num espelho que reflete uma imagem inversa, a imagem que Cieza projeta dos indígenas selvagens é contrastada com a dos indígenas que habitavam o território dos incas. O governo dos incas – um *señorio* em contraposição da *behetria* – permitia que os índios fossem regidos por seus senhores, que os obrigavam a pagar tributos e trabalhar de forma organizada e periódica. A “docilidade” e serviço dos indígenas peruanos era produto não só dessa organização, mas, para Cieza, partia da própria necessidade que os obrigava a servir e trabalhar para um senhor. Por habitarem um território de condições desfavoráveis, por sua natureza desértica, montanhosa, fria e despovoada, e que para obter alimentos era necessário um trabalho organizado, constante e árduo, pelo qual os indígenas preferiam estar sujeitos à autoridade e ter um governo que lhes permitissem superar as adversidades.

A causalidade fundamental que Cieza confere às condições do território e do clima como forma de explicar a diferença cultural que existia entre os indígenas, para logo mencionar a importância da forma de governo, eram evidências de uma reflexão que se atentava para a necessidade de ir à procura de explicações que pudessem fazer inteligíveis essas sociedades indígenas e suas diferenças. Michael Ryan afirma que a procura por

¹¹ Para Ruggiero Romano o conceito de *behetria* se encontrava ligado à existência de um feudalismo colonial americano, atrelado à instauração das encomendas a partir do século XVI (ROMANO, 1988). Mas o uso que era conferido a esse termo hispano em autores como Cieza de León ou Pedro Sarmiento de Gamboa se refere a um período da história imediatamente anterior ao Império Inca, que se caracterizou por um período de guerras e desordem política e social entre pequenos reinos comandados por um *sinchi* ou capitão (CIEZA, 1984, p. 58; SARMIENTO DE GAMBOA, 1943, p. 43-44).

explicações sobre os aborígenes não necessariamente levava à produção de uma reflexão etnográfica nos moldes que corresponderiam a uma etnografia do século XIX, mas, ao mesmo tempo, a necessidade de assimilar e domesticar o exótico e as diferenças desses indígenas produziu um esforço por tentar estabelecer conexões que possibilitassem uma reflexão sobre a própria natureza desses homens e de suas sociedades.¹²

A partir do contraste e diferença entre os indígenas e o papel civilizatório que exerceram os incas, é que a descrição sobre seus costumes e sua vida, sobre suas crenças religiosas e suas práticas mortuárias, cobra um sentido apropriado dentro de uma visão de mundo cristã e da constituição do discurso da idolatria. Essa mesma visão marca o percurso que segue Cieza em suas descrições sobre as crenças indígenas.

6.3 Um *Viracocha* cristão

Cieza de León teve como elemento formativo de sua atividade intelectual os anos que, como soldado, passou em contato com diversas “nações” indígenas, observando suas formas de vida e crenças. Mas, um elemento importante que é necessário destacar foi a influência que recebeu, já estando no Peru, dos dominicanos, em especial de Frei Domingo de Santo Tomás e, indiretamente, de Bartolomé de las Casas (LÓPEZ-OCÓN, 1987, p. 83).

Essa influência se percebe em torno das informações que traz sobre *Viracocha*. A preocupação dos evangelizadores que se encontravam nas terras americanas era descobrir primeiro o que os índios “sentiam” em relação à existência de um único Deus como criador de tudo. A importância de encontrar “vestígios” da crença no Criador era peça fundamental dentro das concepções dos dominicanos sobre a evangelização e a história, assim como marca de sua identidade em relação a outras ordens religiosas mendicantes, como era o caso dos franciscanos (VALENZUELA, 2015). Os franciscanos, a partir de sua experiência de evangelização no México com seus doze *apóstoles*, tinham concluído que não houvera uma primeira evangelização de signo apostólico, e que os elementos encontrados que se assemelhavam com as crenças ou as cerimônias cristãs, se deviam mais à própria ação do demônio com a finalidade de enganar os indígenas (LAFAYE, 2015, p. 75-81).

¹² Michael Ryan destaca que a reflexão sobre “diversidade” se encontrava presente no pensamento europeu no século XVI e XVII, mas tinha como base a percepção e comparação com as descrições presentes em livros escritos na antiguidade clássica e dos tempos históricos da Bíblia. Para tentar entender o significado da “diversidade” é necessário associá-lo à categoria de *assimilação*, em que, através de estratégias e políticas discursivas, se procurou constituir um espaço para a alteridade e o exótico dentro de um discurso reconhecível para os leitores europeus (RYAN, 1981).

A ideia da existência de “vestígios” da evangelização no passado indígena antes da chegada dos europeus significava trazer a colação e aceitar, também, o próprio mandado de Jesus que tinha enviado os apóstolos a evangelizar por todo o mundo, e isso incluía logicamente às Índias.¹³ O mandado divino de evangelização respondia ao reconhecimento da racionalidade dos indígenas e, portanto, da sua humanidade, assim como também o tinha feito o próprio papa e a Coroa espanhola; e, por outro lado, à possível evangelização dos indígenas antes do descobrimento das Índias, já que esse era um aspecto condizente com a própria racionalidade dos homens, portanto, dos indígenas.

Para Cieza, era importante procurar sinais que pudessem reforçar as teses dos dominicanos. Uma delas era a crença na existência da alma por parte dos indígenas: “Tenían grande quantas con la inmortalidad del ánima, y con otros secretos de naturaleza. Creyan que avía hazedor de las cosas, y al Sol tenían por dios soberano” (CIEZA, 1984, p. 124). A crença na existência de um único Deus era a prova da racionalidade dos indígenas e de sua condição plenamente humana. Cieza a entrelaçava, de forma significativa, inclusa na reflexão comparativa entre os índios que habitavam dentro e fora do império dos incas. Ao descrever as práticas culturais dos indígenas que eram regidos pelos incas, destacava que não eram dados aos vícios da antropofagia e sodomia, que tinham normas de casamento e viviam de forma “honesta”, não andavam nus, viviam sem fazer guerra e se encontravam dedicados ao trabalho, e, em especial, eram devotos da religião. Esses elementos serviam para reforçar a racionalidade dos indígenas.

Pelas informações de Cieza, os indígenas tinham como deus principal o Sol. As informações de índios cañaris de Tomebamba – no norte do Império –, os yungas do litoral, os collas que habitavam em torno do lago Titicaca, assim como dos próprios índios de Cuzco, assinalam que todos acreditavam na existência de um deus principal. Identificado como o Sol, que era o culto oficial dos incas e que procuravam estabelecer em todo o território do Império. Ao mesmo tempo, se evidenciam as tentativas de apresentar esse deus como sendo o *hacedor* de todo o mundo – o *Ticci Viracocha* (CIEZA, 1985, p. 5).

Cieza estabelece uma fronteira na história dos indígenas do Peru: o antes e o depois dos incas, que também é uma fronteira entre os indígenas de fora e de dentro do Império. Essa separação contrapõe na organização social e política dos indígenas, duas formas antitéticas: a

¹³ A citação completa é do Evangelho de Marcos (Mc 16: 15-16): “Então Jesus disse-lhes: «Vão pelo mundo inteiro e anunciem a Boa Notícia para toda a humanidade. Quem acreditar e for batizado será salvo. Quem não acreditar será condenado ...»”.

behetría e o *señorío*. Essas duas representações da ordem política correspondiam a uma tradição hispânica e não guardavam correspondência com o que se encontrava nos Andes. As informações recebidas da história dos incas correspondiam a outra tradição que não guardava pontos de contato com a hispânica. Nesse sentido, a tarefa de Cieza foi organizar e sistematizar as informações com a finalidade de apresentar uma compreensão inteligível para o público. Ao descrever o que os indígenas dos Andes acreditavam quando eles viviam organizados em *behetrias*, Cieza afirma que eles iam “a lo alto de los cerros donde tenían sus castillos y allí hazían sus sacrefiçios a los dioses quienes ellos adoravan, derramando delante de las piedras e ydolos mucha sangre umana y de cordeiros” (CIEZA, 1985, p. 6).

A partir das “histórias” que Cieza teve acesso sobre a origem do mundo, ele afirma que antes que os incas reinassem, os índios viviam na escuridão. E também relatava que na ilha Titicaca, que se encontrava no lago do mesmo nome, devido às súplicas dos homens daquela época, apareceu o Sol. Depois surgiu um homem branco que – devido aos poderes que tinha – começou a ser chamado de “Hazedor de todas las cosas criadas” (CIEZA, 1985, p. 8). Dessa maneira, o *Viracocha* de Cieza era descrito como um pai amoroso e compreensivo a quem erigiam santuários e levantavam ídolos ou *bultos* de pedra a sua semelhança, aparecendo com características cristãs e ganhando o atributo de ser um deus “criador”.

Os índios do Cuzco lhe davam o nome de *Ticiviracocha* ou *Viracocha*; no Collao o chamavam de *Tuapaca* e, em outros lugares, *Harnava* (CIEZA, 1985, p. 9). Continuando com a narração, Cieza afirmava que, tempos depois, apareceu outro homem – mas semelhante ao primeiro – que se comportava como um *apóstol*. Estando no povoado de Cacha, na província de Canas, os moradores saíram de suas casas e terras com a finalidade de apedrejá-lo e matá-lo. O *extraño* se ajoelhou e invocou a proteção divina, aparecendo uma bola de fogo no céu. Os homens se arrependeram de sua tentativa, ajoelhando-se, e o *extraño* mandou parar o fogo que vinha do céu. Ficaram como marcas do acontecido um rastro de pedras queimadas pelo fogo. Depois, se dirigiria para o norte do território, chegando ao litoral e entrando no mar, sendo que nunca mais se teve notícias. Por esse motivo, explica Cieza, os indígenas passariam a chamá-lo de *Viracocha* ou “espuma del mar” (CIEZA, 1985, p. 10).

A visão de mundo cristã impôs a Cieza determinados filtros que guiavam suas observações. Seu *Viracocha* cumpria o requisito de ser considerado um Deus criador de todo o universo e dos homens. A imagem que se descrevia na narrativa de Cieza correspondia à de um deus que “dio ser a los hombres y animales” (CIEZA, 1985, p. 8). Ao mesmo tempo,

transparecem contradições que estão relacionadas à própria ideia de criação. Na narrativa de Cieza sobre os mitos de origem, não se caracteriza por conter características de uma *creatio ex nihilo* – uma criação a partir de nada. Cieza informava que o Sol *salió* depois de um tempo desaparecido na ilha Titicaca e que depois apareceria um homem branco que vinha de outras regiões. Também afirmava que os homens já viviam na terra antes da aparição desse *extraño*. *Viracocha* é relacionado com a figura de um *apóstol*: “de la estatura de un hombre con su vestimenta y una corona o thiara en la cabeza. Algunos dixeron que podía ser esta hechura a figura de algún Apóstol que llegó a esta tierra” (CIEZA, 1984, p. 270). A esse ídolo que se encontrava em Canas, os indígenas realizavam oferendas. O ídolo se encontrava posicionado acima de um recipiente de pedra de forma cônica e aberto para cima, sobre o qual se realizavam oferendas e se aspergia o sangue dos animais sacrificados (CIEZA, 1985, p. 10; McEWAN, 2014, p. 38-46).

O ídolo era descrito como uma pedra do tamanho de um homem, com roupas e com serpentes enroscadas nos braços, ao qual os espanhóis afirmavam tratar-se de um apóstolo. Cieza era taxativo ao afirmar que esse ídolo era produto do próprio demônio e não representava nenhum apóstolo, já que para ele “hasta nuestros tienpos la palabra del sacro Evangelio no fue vista ni oyda” (CIEZA, 1985, p. 10).¹⁴ Cieza também menciona, ao descrever a cidade de Huamanga, que os índios afirmaram sobre umas ruínas de uma antiga cidade próxima que

otras gentes barvadas y blancas como nosotros, los cuales muchos tiempos antes que los Ingas reynassen, dicen que vinieron a estas partes y hizieron allí su morada. Y desto y de otros edificios antiguos que ay en este reyno me parece, que no son la traça dellos como los que los Ingas hizieron o mandaron hazer. Porque este edificio era quadrado y los de los Ingas largos y angostos. Y también ay fama que se hallaron ciertas letras en una losa deste edificio (CIEZA, 1984, p. 249).

Viracocha se apresentava tanto para Cieza quanto para a maior parte dos espanhóis, como um personagem difícil de ser apreendido. A identificação de um ser extra-humano ou divindade indígena com a figura de um Deus criador nos termos cristãos era dificultada

¹⁴ Os dominicanos levaram até as últimas consequências a ideia de uma primeira evangelização prévia à chegada dos espanhóis e realizada pelo apóstolo Santo Tomás. Essa afirmação tinha um corolário importante, identificando-se antigas histórias indígenas com personagens apostólicos, fazendo com que personagens como *Viracocha* e *Tunupa* fossem assimilados à imagem cristã do apóstolo. Com a posterior perda de hegemonia dos dominicanos, a partir da chegada do vice-rei Francisco de Toledo e da Companhia de Jesus em 1568, é que começa um processo de crítica das ideias dominicanas, negando-se a ideia da existência de um passado cristão pré-hispânico (ESTENSSORO, 2003, p. 185-186).

porque não estava presente a noção de uma *creatio ex nihilo*. A identificação com um *apóstol* era complexa, mas, para alguns espanhóis, existiam algumas provas da sua presença. Ao negar uma prova *material* da presença de algum apóstolo que tivesse realizado uma primeira evangelização através de uma peregrinação pelos Andes, Cieza introduzia a personagem do demônio que tinha enganado os índios.

Ao descrever o templo de *Pachacamac*, perto de Lima, Cieza afirmou que o santuário se encontrava sob a tutela do demônio *Pachacamac*, “el nombre deste demonio quería dezir hazedor del mundo. Porque *camac* quiere dezir hazedor y *pacha* mundo” (CIEZA, 1984, p. 214). A procura do Deus criador por parte de Cieza e dos religiosos espanhóis era constante e sujeita a erros. O próprio Cieza, ao traduzir o nome de *Pachacamac* como sendo “hacedor” ou “criador” do mundo, estava “forçando” o significado de *camac*. Garcilaso de la Vega declarou, anos depois, contra aqueles que não conhecendo o quéchua identificavam de forma errada *Pachacamac* com o *creador*

es nombre compuesto de *pacha* que es mundo universo y de *cámac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima: *Pachacámac* quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo. Pedro de Cieza, capítulo setenta y dos, dice así: «El nombre de este demonio quería decir hazedor del mundo, porque Cama quiere decir hazedor y Pacha, mundo», etc. Por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca (GARCILASO, 1976, I, p. 62).

O reconhecimento da existência de um Deus criador era – para os cristãos – consequência *lógica* do reconhecimento da humanidade plena dos indígenas. Mas sobre esses indígenas, o demônio tinha cevado durante longos anos, enganando-os com a finalidade de extraviá-los do caminho da salvação. À declaração da crença na existência de um Deus criador, Cieza afirmava que os índios prestavam culto a outros deuses de diversa natureza. Adoravam também o Sol, à Lua, as estrelas, à terra, assim como a árvores e pedras (CIEZA, 1984, p. 142). Em resumo, para Cieza de León os indígenas reverenciavam como deuses além dos mencionados acima, a ídolos e *huacas*, sendo estes últimos identificados como santuários e oráculos.

Juan de Betanzos também tinha recolhido informações dos indígenas sobre esse *extraño*. Para os índios, *Viracocha* era Deus e criador de tudo. Ao mesmo tempo que informa que os espanhóis passariam a ser chamados de *viracochas*, traduzido como *vira* sendo “gordura” ou “espuma”, e *cocha* “mar”, e significaria “espuma do mar” ou “gordura do mar”

(BETANZOS, 2015, p. 190-191). Dessa tradução literal, os espanhóis concluíam que os indígenas reconheceram neles os antigos deuses. Mas Betanzos sugeria, também, que seus informantes indígenas não sabiam exatamente o que significava a própria palavra *Viracocha*.¹⁵

Na *Suma y Narración*, *Viracocha* aparece associado a diversos epítetos que podem ajudar a esclarecer o significado que lhe conferiam. *Contiti Viracocha* aparece como sendo o deus criador de tempos antigos quando tudo era escuridão, ainda que existissem homens e que tinham seu senhor.¹⁶ Betanzos associa a esse ser extra-humano com o lago Titicaca e com o antigo santuário de Tiahuanaco. Afirma que numa época em que tudo era escuridão, saiu do Titicaca, um senhor que levando consigo outros homens, fez o Sol e o dia, mandando o Sol seguir seu caminho, assim como também fez a Lua, as estrelas e a noite. À aparição de *Contiti Viracocha* – como é chamado por Betanzos – adiciona, de forma cristã, uma aparição anterior para mencionar que primeiro esse ser fez o Céu e a Terra, mas deixando tudo na escuridão, e fez também homens, só que a estes, por terem cometido um desserviço – um pecado? – os castigou convertendo-os em pedra.¹⁷

A história que Betanzos tinha recolhido afirmava que o Sol tinha nascido do lago Titicaca. Também afirmava que em suas praias *Viracocha* tinha feito os homens de pedra e que logo os enviou para que surgissem em diferentes lugares, em cavernas e mananciais, suas *pacarinas*. A escuridão em que os homens viviam não era necessariamente anterior à sua existência. Na narração, Betanzos introduz uma primeira idade com a finalidade de mostrar

¹⁵ César Itier em sua análise histórico-semântico da palavra *viracocha* nos proporciona importantes informações sobre como devemos entendê-la. Uma questão valiosa, que se deve destacar a partir de sua análise, é que existia uma “intencionalidade” no momento da constituição dos mitos sobre a origem do mundo, do Sol e dos homens de querer relacioná-los à *pacarina* de Titicaca e, portanto, ao centro cultural de Tiahuanaco. Mas esse desejo de constituir uma corrente mitológica para enlaçar com uma ancestralidade de prestígio esbarrava em que as origens do ser *Viracocha* se encontravam mais ao noroeste, em regiões em torno a Pachacamac, locais de origem do quéchua e que, com o posterior desenvolvimento estatal e cultural, e com correntes migratórias e expansionistas no período de influência conhecido Wari, no Horizonte Médio, (400-1000), chegaram em território cuzquenho (ITIER, 2012, p. 83-84).

¹⁶ Para Rodolfo Cerrón-Palomino a palavra *contiti*, quer designar o nome de um *Viracocha* em específico, serviria para atribuir uma qualidade ao *Viracocha*. Tomando como base os estudos da linguística histórica do quéchua, do aimará e do puquina (idiomas que se falavam na região central e sul do Peru), afirma que *contiti* teria como origem o termo puquina *qutñi titi* que significaria “Sol quente” e teria a finalidade de expressar o “carácter vivificador de lumbre y de llama viva del dios andino personificado en la imagen del astro” (CERRÓN-PALOMINO, 2013, p. 149-150).

¹⁷ Para J. J. Heredia Neyra, na narração de Betanzos sobre as duas obscuridades do mundo em que apareceu *Contiti Viracocha*, afirma que o intuito da narração da primeira é descrever o momento da aparição do *pecado* por parte dos indígenas, os quais desobedeceram ao seu Criador, fazendo, dessa maneira, o começo de um paralelismo com uma história evangélica universal. Nesse sentido, o castigo de converter os homens em pedra possuía, mais que uma lógica andina, uma lógica cristã (2004, p. 43-44). Já para Pierre Duviols, a lógica dessa transformação é diferente. Para os andinos a transformação de um indivíduo em “pedra” era tê-lo como ancestral, além de obter uma proteção permanente e vigilante. A transformação em “pedra”, ou sua conversão em *huaca*, era também considerada um sinal de uma relação de poder e prestígio e, portanto, não poderia ser considerada um castigo (DUVIOLS, 2016, p. 167-174).

que os primeiros homens tinham um conhecimento da existência única e concreta de Deus – ainda que na própria escuridão – mas que devido ao pecado, eles mesmos se condenaram (HEREDIA, 2004, p. 44). Tradutor de informações dos indígenas, Betanzos se apresenta dessa maneira, como um hábil “compositor”, capaz de introduzir elementos novos – seguindo uma dogmática cristã – com a intenção de apresentar uma leitura que pudesse demonstrar a existência de um antigo conhecimento natural dos indígenas do verdadeiro e único Criador.

Na segunda aparição de *Viracocha*, estando em Tiahuanaco e depois de ter feito o Sol, a Lua e as estrelas, o dia e a noite, decidiu fazer de pedra – novamente – os homens, dando-lhes um senhor que os governasse, assim como mulheres *preñadas* e filhos pequenos. Esses homens apareceriam nas diversas províncias, emergindo das *pacarinas*, para que logo se apresentassem com “títulos” para serem seus senhores.

As informações de Betanzos localizam em Tiahuanaco o centro desse mundo da época. Tiahuanaco se constitui num centro irradiador de “civilização”, num *umbigo* do mundo, mas, ao mesmo tempo, se registra uma mudança de caráter simbólico. Betanzos afirma que *Viracocha* criou os homens em Tiahuanaco e os enviou em todas as direções, saindo das *pacarinas* que ele tinha indicado e ficando só junto com outros dois *viracochas*. Logo ele enviaria esses dois *viracochas* para se encaminharem para o Cuntisuyu e Antisuyu, enquanto ele, o *Viracocha*, se dirigiria em direção a Cuzco (BETANZOS, 2015, p. 125). Nessa viagem, de forma simbólica, se estabeleceu um novo eixo hegemônico, aquele que os incas constituiriam posteriormente, tendo Cuzco como centro irradiador, mas que precisava do prestígio do antigo santuário de Tiahuanaco como forma de legitimar-se frente à população do sul andino. Ao mesmo tempo, e seguindo uma tradição que se encontrava estendida pelos Andes, *Viracocha* é apresentado como um “peregrino” e um homem pobre e andrajoso, incapaz de ser reconhecido pelos homens que ele mesmo tinha “criado”, sendo perseguido e castigado por eles.¹⁸ Como “história”, ela deve ter tido uma elaboração ou reelaboração muito posterior. O fato de que *Viracocha* constitui um personagem associado ao deus *Huari*,

¹⁸ A narrativa de *Viracocha* sendo perseguido pelos moradores da província de Cacha, descrita por Betanzos (2015, p. 126), encontra outra narrativa recompilada em tempos da extirpação da idolatria no começo do século XVII, em Huarochirí, em que aparece a história de *Cuniraya Viracocha* e *Cahuillaca*. Na história se relata como *Cuniraya* conseguiu com artifícios engravidar a donzela *Cahuillaca*. A mulher querendo saber quem era o pai de seu filho mandou convocar às *huacas* do local para que o próprio filho o reconhecesse. Dentre todas as *huacas* que participaram do conselho, para ver quem era o pai do filho de *Cahuillaca*, também participou *Cuniraya*, o qual se apresentou na reunião vestido como um pobre e sujo mendigo. Ao ser reconhecido pela criança como sendo seu pai, *Cahuillaca* tomou a criança nos braços e fugiu do lugar em direção ao litoral, negando-se a escutar e olhar para *Cuniraya*, o qual já tinha se trajado com roupas reluzentes de ouro (HUAROCHIRÍ, 2008, p. 25-29).

presente na região central dos Andes peruanos,¹⁹ nos remete à ideia de uma difusão antiga e de um substrato comum compartilhado entre os diversos grupos étnicos.²⁰ Mas as informações de Betanzos trazem também uma relação importante.

Os religiosos estabeleceram, inicialmente, uma relação entre o termo *huaca* como sendo ídolo e santuário conferindo ao ídolo o caráter sagrado ao espaço onde ele se encontrava. Isso levava também a que se identificasse e subordinasse o espaço de culto dos indígenas ao culto do ídolo. A forma de preferência seria a humana e de algum animal. Com o tempo, seria possível esclarecer melhor essa relação. Betanzos narraria – assim como tinha feito Cieza de León – a história de *Viracocha* que, saindo do lago Titicaca e do santuário de Tiahuanaco em direção a Cuzco, ao passar pela província de Cacha, se viu atacado pelos índios que não o reconheceram. Para evitar ser morto, ele fez cair do céu uma bola de fogo, queimando uma montanha. Betanzos narra que “hizieron en el lugar do[nde] él se puso [*Viracocha*]” um santuário ou *huaca* que em sua homenagem colocaram um “bulto de piedra” (BETANZOS, 2015, p. 126). Mais adiante, reforça a ideia da associação de *Viracocha* com as *huacas*, ao informar que

y como llegase a un sitio que agora dicen el Tanbo de Urcos, que es seis leguas de la çiudad del Cuzco, subiose en un çerro alto y sentose en lo más alto, desde donde dicen que mandó que produxesen y saliesen de aquel altura los yndios naturales que allí residen el día de oy. Y porque este Viracocha allí se uviese sentado, le hizieron en aquel lugar una muy rica y suntuosa guaca, en la qual guaca, porque se sentó en aquel lugar este Viracocha, pusieron los que la edificaron un escaño de oro fino y el bulto que en lugar deste Viracocha pusieron le asentaron en este escaño (BETANZOS, 2015, p. 126).

A história da passagem de *Viracocha* tinha levado a que o espaço narrado fosse sacralizado e, como forma de registrar na memória a passagem, tinha se colocado um *bulto* ou ídolo. Ao conferir a primazia do sagrado ao ídolo, os espanhóis interpretaram de forma

¹⁹ *Huari*, chamado também de *Guari* ou *Wari*, foi uma deidade que se encontra registrada documentalmente na região dos Andes centrais, na serra norte e central do Peru. Estava associada ao controle e uso da água, às atividades agrárias e à construção de estruturas para o cultivo. Nos documentos encontrados no Arquivo do Arcebispado de Lima, referentes à extirpação de idolatrias da província de Lima, se encontram diversas menções a *Huari* que permitem associá-la ao “Dios de los báculos”, representação que se encontra presente em tecidos e cerâmicas desde o período do Horizonte Inicial ou *Temprano* (1200-400 a.C.) (ROSTWOROWSKI, 2018, p. 50-51).

²⁰ O processo de expansão do culto ao deus *Huari* no período do Horizonte Médio, através do desenvolvimento estatal atingido nas formações políticas do Império Wari, a partir da região de Ayacucho e que se expandiu para Cuzco (600-1000), e também para Tiahuanaco, na região do Collao e em torno do lago Titicaca (700-900). Nesse sentido, Itier afirma que os cuzquenhos tomaram das colônias estabelecidas pelo Império *Wari*, em seu território, o culto ao deus *Huari* que, a partir do século XVI seria conhecido como o deus *Huari* ou *Viracocha* e adorado, posteriormente, pelos camponeses indígenas do centro e do sul do Peru (ITIER, 2012, p. 84).

inversa. O ídolo irradiava o sagrado de forma que o espaço onde ele se encontrava era percebido como um espaço sagrado. Da mesma maneira que acontecia se se pensasse na relação entre a presença de Cristo dentro do espaço da Igreja. Sua presença se irradiava de forma especial para o espaço que o acolhia. Mas, para os indígenas narrados por Betanzos, esse espaço sagrado não se apresentava como dependente de um ídolo, mas ele era um local sagrado pela presença de um ser extra-humano. Os indígenas sacralizaram sua “passagem” e “estar” pelo mundo, construindo santuários nos locais onde *Viracocha* tinha estado.

Sendo bem identificado por Betanzos como “o criador”, *Viracocha* é apresentado na crônica com matizes cristãos, ainda que sua “singularidade” como divindade para os cristãos se apresente como irreduzível. Betanzos afirma que existiram diversos tempos ou idades em que os homens foram criados e que *Viracocha* ou *Contiti Viracocha*, criou primeiro a Terra e os céus, para logo depois, em outro tempo, criar o Sol e o dia, a Lua, as estrelas e a noite. O paralelo com a narrativa cristã da criação do mundo resulta evidente. Mas *Viracocha* não era um “deus criador”.

Os estudos da linguística histórica permitiram questionar essa ideia e sugerir outras aproximações. A relação entre *Viracocha* e sua tradução em Betanzos, assim como em outros cronistas, estava dirigida na procura por encontrar entre o panteão indígena, a existência de um deus que fosse criador de tudo, e, ao mesmo tempo, uma divindade que fosse criadora e não criatura. *Viracocha* também era chamado de *Viracocha Pachayachachic*, que Betanzos afirmava que também significava “Dios Hacedor del mundo” (BETANZOS, 2015, p. 126). Para Cesar Itier, tomando como base de sua análise o estudo das variedades do quéchuá e de sua evolução histórica, assim como a relação com outras línguas indígenas, como o aimará e o puquina, o significado mais aproximado para *Pachayachachic* era “el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)” (ITIER, 1993, p. 161). Nesse sentido, se associa o *Viracocha Pachayachachic* a seu papel de fecundador da terra, tanto daquele que a trabalhava para obter seus produtos, quanto daquele que levava água para frutificá-la. Esse *Viracocha* possui um papel “civilizatório” que era relacionado às sociedades de regadio, onde os camponeses se organizavam, seja por meio da sua organização comunitária ou através do Estado, com a finalidade de construir estruturas de

canais e reservatórios que garantissem o fornecimento de água para a agricultura, assim como de plataformas ou “andenes” que permitissem um melhor aproveitamento da terra de cultivo.²¹

Na maior parte da *Suma y Narración*, Betanzos ao referir-se a *Viracocha*, utiliza os epítetos de *Contiti* e *Pachayachachic*. Ele não adiciona alguma informação importante para entender o significado de *Contiti*, só a de que se encontrava associado ao lago Titicaca. Para Rodolfo Cerrón-Palomino, *Contiti* era uma palavra do idioma puquina, que se falava na região de Cuzco e no Collao, perto do lago Titicaca antes da formação do Estado Inca. A palavra estava formada por *com*, associado a diversas palavras que davam o significado de “caliente”, e por *titi* que era o Sol. A ideia do epíteto *contiti* era de destacar a qualidade de *Viracocha* como origem do fogo que dá vida (CERRÓN-PALOMINO, 2013, p. 150). Esses dois epítetos mencionados para categorizar *Viracocha*, ofereciam uma relação em que destacavam seu forte enraizamento com as atividades agrárias.

Mas Betanzos também cita outro epíteto relacionado a *Viracocha*, *Ticçi Viracocha*. Usado para afirmar que os espanhóis deviam ser “los dioses de los remates de la tierra” ou os deuses do fim da terra. Com isso, os indígenas designavam o *Ura Cocha* ou o oceano (BETANZOS, 2015, p. 397). Mais adiante, aparecerá *Ticci Viracocha Pachayachachic Runayachachic* que Betanzos traduz como “dioses de los confines de la tierra, hazedores del mundo y de las gentes” (BETANZOS, 2015, p. 407). O contexto em que aparece este terceiro epíteto está relacionado com os primeiros contatos entre os espanhóis e os indígenas depois da captura do inca Atahualpa, em Cajamarca, e tinha como finalidade saber que tipo de “seres” eram os espanhóis, se eram “homens” ou “deuses”. Nos exemplos mencionados por Betanzos, é importante destacar o elemento *ticci*, ou em quéchua moderno *tiqsi*, que se encontrava associado, pelos cronistas e religiosos, aos termos “princípio” ou “fundamento”, que eles associavam à ideia de um Deus único e criador do mundo (ITIER, 2012, p. 49, 57). Longe da interpretação cristã apresentada nas crônicas, a tradução de *ticci* de Betanzos se compagina com a própria visão de mundo dos indígenas, na qual a Terra era percebida como uma plataforma que se encontrava flutuando sobre o oceano, o qual também o rodeava. Se *ticci* era

²¹ Esta relação entre o *Viracocha* como um elemento fecundador e masculino da terra e associado às águas – sejam do oceano, dos rios, das chuvas ou dos mananciais – não foi percebido diretamente por Betanzos, ainda que em muitas das descrições sobre os santuários e objetos de culto, transparece esta relação. Um dos primeiros pesquisadores que percebeu com maior profundidade a relação entre *Viracocha*, assim como outras deidades de caráter regional – muitas delas recebendo a denominação de *Viracocha* – seria Julio C. Tello que, ao estudar o *Viracocha Wallallo*, deidade presente na região central dos Andes do Peru, analisou as cerimônias comunais que se realizavam em torno da manutenção dos canais de regadio antes de começarem as chuvas e da preparação das terras para receber as sementes, nas quais as oferendas encaminhadas a *Wallallo* tinham como finalidade “aplar” a fúria das águas que desciam pelas montanhas e solicitar uma boa colheita (TELLO, 1923).

entendido como a “base” ou os “fundamentos” de uma construção, portanto, *Ticci Viracocha* era o mar subterrâneo sobre o qual se encontrava o Mundo, a Terra ou *Pacha* (ITIER, 2012, p. 58).²²

Enquanto Cieza e Betanzos mencionam *Viracocha* como um personagem importante para explicar as crenças indígenas dos indígenas peruanos – principalmente a partir da tradição cuzquenha –, o mesmo não aconteceria com Agustín de Zárate. Partindo de “histórias” locais não cuzquenhas, afirma que um ser divino chamado *Kon* apareceu vindo desde o norte do Peru, um homem que era filho do Sol e da Lua, que não tinha ossos nem articulações, e que – numa linguagem figurativa destacável – fazia serras para encurtar as distâncias e planícies para alongá-las.²³ Essa divindade criou os índios do litoral ou dos “llanos”, os quais depois o ofenderam; por isso, ele os castigou, fazendo de suas terras desertos, retirando-lhes as chuvas. Para que se sustentassem, lhes enviou rios para que cultivassem suas terras. Com essa dádiva proporcionada por *Kon*, os índios se acostumaram a comer ervas e frutos da terra. Zárate narrou ainda que, depois, outro homem, outro ser divino, apareceu desde o sul ou “mediodía”, chamado *Pachacama* e que, sendo mais poderoso, expulsou *Kon*. Este transformou todos os homens que viviam no litoral em animais, para logo criar os índios que habitavam essas regiões. À diferença da idade em que *Kon* regia, os índios criados por *Pachacama* se dedicaram a cultivar a terra, sendo devotos de seu deus, e que, em sua homenagem, construíram um templo dentro do qual os principais da terra eram enterrados (ZÁRATE, 1995, p. 50).

6.4 As *ánimas* e os defuntos

Da procura do Deus único e criador do mundo se passava agora à procura da crença da existência da alma ou *ánima* entre os indígenas. Cieza prestou atenção às práticas indígenas de exéquias e sepultamento dos mortos. Suas observações sobre a preparação dos corpos dos mortos e do luto que familiares e a comunidade realizavam, assim como os locais escolhidos

²² Para Jeanette Sherbondy, a cosmologia andina tinha como elemento principal e “dinamizador” a água. O universo era entendido como uma estrutura finita, cerrada e curva, onde as águas circulavam desde o “mar primordial” para arriba, passando pela terra ou *pachamama*, sendo que, depois, as águas podiam encaminhar-se para as bordas ou “remates”, que seria o oceano que circundava a terra, ou para o firmamento, levada principalmente pelo arco íris. No firmamento passaria a fluir através do “rio celestial” ou rio *Mayu* – como era conhecida a Via Láctea – e voltaria à terra, assim como ao “mar primordial” pela chuva (2017, p. 44-49).

²³ Maria Rostworowski lançou a hipótese que o deus *Kon*, descrito por esses cronistas, poderia ser associado às divindades que se encontravam representadas nas figuras das linhas de Nazca e em cerâmicas e tecidos de Paracas e Nazca. Ele era descrito como um ser extra-humano voador (com asas), portando no rosto uma máscara ou uma *narigueira* e levando nas mãos alguma planta comestível ou uma “cabeza trofeo” (ROSTWOROWSKI, 1993).

para depositar os corpos, apresentam detalhes importantes e uma diversidade de práticas relacionadas a diferenças étnicas e de hierarquia social.

Coincidindo em sua observação ao declarado na *Instrucción* pelo arcebispo Jerónimo de Loayza, Cieza de León começava informando que, para os indígenas, as almas dos homens não morriam junto com o corpo, já que elas eram eternas, que depois que o indivíduo morria, elas se encaminhavam para outro mundo, onde sempre estariam “holgándose”, comendo e bebendo (CIEZA, 1984, p. 193). Posteriormente, aprofundava suas observações afirmando que aqueles que tinham tido uma vida corajosa, muitos filhos, guardado respeito aos pais, prestando reverência ao Sol e suas outras divindades, teriam sua *ánima* – à qual identifica como *songo* ou “coração” – encaminhadas para “un lugar deleitoso, lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen y beben y huelgan; y si por el contrario ha sido malo, inobediente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebregoso” (CIEZA, 1985, p. 4). Existe um claro paralelo, e que se reforça nessa identificação entre o *más allá* indígena e o cristão, como nas descrições sobre o estado de bem-aventurança que os índios cristãos gozariam, vivendo suas almas eternamente junto ao Criador e sem ter que passar jamais por fome, sede, calor ou frio (CL I, 1951, p. 29).

Cieza presta atenção diferenciada a seus sepulcros, em especial os dos curacas e principais, devido ao fato de serem ricos em ouro e prata. Sua experiência no território de Cenú servia como um alerta da sua importância. O detalhe de suas observações sobre a preparação do corpo do defunto, as oferendas que eram colocadas com ele, a forma como era colocado o corpo dentro do túmulo e o próprio túmulo, respondiam ao interesse suscitado nos anos de andanças por essas terras.

Figura 11 – Método de enterro de reis e nobreza peruanos da narração de Girolamo Benzoni sobre a conquista do Peru.



Fonte: <https://hdl.handle.net/2027/gri.ark:/13960/t17m1f12m?urlappend=%3Bseq=163>.

O costume de enterrar os mortos com sacrifícios e oferendas resultaria do engano que o demônio tinha realizado para todos os índios. Tanto nos índios da Nueva Granada, quanto do Peru, onde era costume que quando morria um chefe ou senhor importantes, algumas de suas mulheres, assim como indivíduos de seu serviço cometessem um “suicídio” ritual com a finalidade de acompanhá-lo ao outro mundo. As esposas que não se suicidavam realizavam um luto que poderia durar até um ano, tempo no qual realizavam diversos jejuns em homenagem ao morto e para purificar seus próprios corpos. Era realizado também diversos encontros “regados” à comida e bebida, acompanhados de *taqui* ou danças e músicas. Ao compasso de um pequeno tambor, as mulheres relatavam em suas canções os tempos passados e vividos com o falecido (CIEZA, 1984, p. 136)

Os índios também tinham um cuidado especial com as oferendas depositadas no túmulo. Cieza descreve que o *ajuar* ou enxoval funerário estava composto de objetos de ouro e prata: vasos, copos, jarras, pratos, coroas, diademas, narigueiras, brincos, ídolos, além de pedras preciosas. O olhar de nosso cronista se detém nesses objetos com a finalidade de ressaltar o tesouro que os indígenas escondiam nesses túmulos. Por outro lado, constitui uma

informação valiosa em termos etnográficos, que permite destacar a importância que os indígenas conferiam para os símbolos de *status* social que não se restringiam a este mundo, mas que também tinham uma importância no além. Os mortos também eram oferendados com ricas roupas, tecidos e *oxotas* – sandálias feitas de cordas de couro, ouro e prata laminado. Eram oferecidos também, para os defuntos, alimentos e bebidas, retirando-se o corpo do sepulcro em determinadas datas festivas, assim como alimentando-os, usando longos canudos por onde se introduzia a *chicha* ou *azua* com a finalidade de aplacar a sede e a fome da múmia (CIEZA, 1984, p. 165-166).

Cieza de León também recopilou descrições e informações sobre como se tratava o corpo do recém-falecido, assim como o túmulo que era feito para seu descanso. Ao falar dos índios que habitavam próximos de Anserma, Nueva Granada, considerados como nações mais “primitivas”, afirma que

Quando los señores se mueren en una parte desta provincia que se llama Tauya, tomando el cuerpo le ponen en una hamaca y a todas partes ponen fuego grande, haziendo unos hoyos, en los cuales cae la sanguaza y gordura que se derrite con el calor. Después que ya está el cuerpo medio quemado, vienen los parientes y hazen grandes lloros, y acabados beven su vino, y rezan sus psalmos o bendiciones dedicadas a sus dioses a su uso, y como lo aprendieron de sus mayores. Lo qual hecho, ponen el cuerpo embuelto en mucha cantidad de mantas en un ataúd, y sin enterrarlo lo tienen allí algunos años. Y después de estar bien seco, lo ponen en las sepolturas que hazen dentro en sus casas (CIEZA, 1984, p. 66).

De forma bastante sucinta, descrevia um procedimento muito mais complexo, em que primeiro se retiravam os fluidos do corpo, para, logo depois, por meio do processo de exposição do corpo ao calor, se realizar a mumificação do defunto. Depois de efetivado o processo mais radical de secar ou “curtir” o corpo, ele era enrolado em capas de tecidos ou mantas.²⁴ Além dos tecidos que eram colocados junto ao corpo, também se depositava bebida

²⁴ Cieza menciona que os índios de Jauja, nas montanhas dos Andes centrais peruanos, costumavam envolver os corpos em peles de animais e eram depositados em suas casas, com a finalidade de serem cuidados por sua família por um tempo determinado. Além do caráter provisório onde seriam depositados os corpos, chama a atenção o possível paralelo entre a função simbólica dos tecidos e das peles dos animais como forma de envolver os corpos. Se por um lado, o tecido conferia uma identidade étnica e pessoal ao defunto na sua viagem e no território dos mortos, a pele do animal também serviria para cumprir as mesmas funções, só que poderia assinalar-se a isto alguns elementos totêmicos. O padre Jacinto Barrasa fez algumas observações sobre informações de Francisco de Ávila, que dava esclarecimentos sobre os indígenas de Huarochirí, os quais usavam máscaras feitas com a pele e ossos de índios principais por ocasião das festas e da colheita do milho, e que aqueles que as usavam adquiriam o “poder” e o “prestígio” do defunto (HUAROCHIRÍ, 2012, p. 247). Garcilaso de la Vega também afirma que dançarinos entravam na praça principal de Cuzco vestidos com máscaras e peles de *cóndores* e *pumas* devido ao fato de presumirem descender desses animais (GARCILASO, 1976, II, p. 47; JIMÉNEZ BORJA, 1996, p. 44).

e comida. A conclusão de Cieza era que esses objetos – além das armas, sapatos, pequenos animais e oferendas simbólicas – serviriam no *más allá*. Desta forma, era possível entender que, assim como a preparação do corpo para sua sepultura definitiva, era um processo longo – que levava até mais de um ano –, deste modo também poderia ser a “viagem” que o defunto empreenderia enquanto considerado um *ente* e que deveria realizar para chegar à *tierra de los muertos*. Os objetos serviriam para que a “viagem” até seu destino final fosse tranquila e segura (CIEZA, 1984, p. 193-194).²⁵

Nos rituais de luto descritos por Cieza, os parentes lamentavam a morte e realizavam cerimônias em que comiam e bebiam as comidas favoritas do defunto. Eles choravam seus mortos durante quatro e dez dias, acompanhados por tristes músicas nas quais relatavam histórias que tinham acontecido ao defunto. Depois saíam em grupos indo nos lugares onde o morto costumava estar, com a finalidade de procurar sua alma (CIEZA, 1984, p. 197-198). Dessa maneira, se peregrinava por um espaço familiar procurando constituir uma memória atrelada a marcas espaciais, que poderia ser uma fonte de água, uma velha árvore ou uma rocha. O corpo não era enterrado imediatamente, passando por um período de purificação de seus restos, em que passaria a “conviver” com sua família e comunidade até que estando o corpo seco e “descarnado”, pudesse ser colocado em seu túmulo.²⁶ Mas em um enterro, o morto era acomodado em espaços que permitiam a movimentação do corpo, com a finalidade de poder ser retirado para as cerimônias, para trocar o tecido que o envolvia e para oferecer diversas oferendas e alimentos.

²⁵ O racionalismo cristão de Cieza de León não lhe permite, às vezes, ter clareza em suas observações. Por um lado, afirma que esse *além* – onde as almas viriam a ressuscitar em seus corpos – seria um lugar onde os mortos não precisariam de nada e desfrutariam de todos os prazeres. Por outro lado, a sua interpretação sobre os diversos objetos e oferendas que eram colocados junto ao corpo do morto, indica que tinham a finalidade de aplacar o frio, o calor, a fome e a sede que sentiria. Nesse sentido, é importante observar que os objetos e oferendas serviriam justamente para a *viagem* que a alma realizaria até chegar à terra dos mortos (HERTZ, 2016, p. 60-83). O jesuíta Pablo Joseph de Arriaga, em 1621, afirmava que existia uma terra entre as montanhas, Upamarca, e que para chegar a ela era necessário cruzar uma ponte feita de cabelos sobre um profundo rio e ser ajudado por um cachorro preto – por isto era comum criarem propositalmente esses animais – com a finalidade de acompanhar os defuntos nessa travessia (ARRIAGA, 1999, p. 76).

²⁶ Estas observações sobre o que acontecia com os restos mortais do defunto podem ser analisadas a partir da reflexão de Robert Hertz, feita a partir de estudos sobre os aborígenes da península da Malásia e da ilha de Papua. O autor se detém, de forma minuciosa, nos processos que se iniciam com a morte do indivíduo. Eles abarcam todo um conjunto complexo de cerimônias e rituais relacionados à preparação do corpo do defunto até o sepultamento final. Nesse processo, se analisam os diversos tratamentos do corpo com a finalidade de preservá-lo, de retirar os fluidos e a carne, com o objetivo de “limpar” as impurezas e preservar os ossos, deixando o defunto “pronto” para seu destino final. A análise de Hertz permite, ainda, que seja possível realizar uma aproximação das crenças sobre o corpo e a alma dos aborígenes já que, através dos complexos processos de tratamento do corpo e do luto, se procurava também entender qual era o destino da *alma* do indivíduo (HERTZ, 2016).

Cieza afirma que existia uma grande diferença entre os sepulcros, sendo que uns eram feitos como abóbadas debaixo da terra e cobertos de lousas de pedra, como eram os dos índios dos *llanos* ao sul de Lima. Os índios collas, próximos ao lago Titicaca, faziam pequenas torres feitas de pedra e com a porta dirigida para contemplar o nascimento do Sol. Os corpos eram depositados nesses sepulcros também de diversas maneiras. Uns eram colocados deitados sobre *barbacoas* de canas – espécies de grelhas – e sem contato com o chão, como se praticava na região de Chíncha, no litoral central do Peru. Esses mesmos índios faziam grandes cemitérios nos areais dos desertos onde as famílias e sua linhagem depositavam seus mortos em espaços privativos e separados por muros e portas. Já em Cuzco, os mortos eram sentados sobre uma *tiana* ou assento, ricamente vestidos (CIEZA, 1984, p. 197). Posteriormente, Felipe Guaman Poma de Ayala associa a *tiana* com o enterro do inca, que passaria a ser chamado de *Inca illapa*.

O cuidado com o corpo dos mortos, o local onde seria depositado, a cerimônia de luto e as oferendas descritas, todos esses elementos constituíam, para Cieza, uma prova palpável da crença dos indígenas na existência de um “outro mundo”, assim como da existência da alma. As observações sobre o processo levado adiante contra o inca Atahualpa, por parte de Pizarro, nos apresenta também importantes informações sobre o destino da alma. A primeira informação que Cieza proporciona é que Atahualpa afirmou, depois de ter sido condenado a morte por “garrote” ou enforcamento, que ele voltaria transformado em “culebra” em Quito depois dos espanhóis terem lhe aplicado a pena. Uma vez que foi morto, alguns espanhóis tentaram queimar o corpo de Atahualpa, com a finalidade de evitar as exéquias do defunto, por temor que ocorresse uma revolta indígena. Esses espanhóis foram impedidos de queimar o corpo e só conseguiram “chamuscar” parte dos cabelos do Inca (CIEZA, 1997, p. 177). Gonzalo Lamana afirma que existiu a intenção de queimar o corpo do Inca com a finalidade de evitar sua volta. Os espanhóis entendiam que a guerra contra os indígenas não era só uma questão de armas, mas também um conflito no campo simbólico (2016, p. 103).²⁷

Uma segunda informação importante se refere à condenação à morte do general Calcuchima por parte de Francisco Pizarro (SANCHO, 1986, p. 108). As palavras de Cieza de

²⁷ É importante destacar que no plano ideológico nos encontramos, como vimos argumentado, sobre um plano em que predomina uma visão de mundo cristão. Isso permite entender que um ato como o de queimar o corpo do Inca para evitar que voltasse novamente à vida, deveria ser entendido dentro de um campo de disputas entre as ações de Deus e as do demônio. A disputa que se estabelecia entre os exércitos conflitantes, também se desenvolvia no plano simbólico e religioso. É o que se infere da constante presença nas narrativas da participação de *Santiago Mataíndios* e da Virgem Maria, como contraparte no enfrentamento contra as *huacas* indígenas.

León nos permitem entender sua compreensão do significado que a morte por fogo tinha para os indígenas: “porque tienen por opinión que los cuerpos que fenecían quemados era lo mismo de las ánimas” (CIEZA, 1997, p. 230). Se existia uma finalidade política de estabelecer novas regras do jogo por parte dos espanhóis frente aos indígenas, em que paulatinamente se procuraria golpear os símbolos de poder e suas crenças principais, ao mesmo tempo, o cálculo político ensaiado pelos espanhóis refletia de maneira diferente no campo inca, na medida em que “o político” não era percebido como uma forma separada do “religioso”, mas substancialmente como sendo um único campo. Nesse sentido, a ameaça da morte na fogueira entrava no cálculo político espanhol como uma forma de procurar o controle e submissão dos indígenas, enquanto para estes significava o fechamento do caminho para a terra dos mortos. O temor era que a alma ficasse vagando pelo mundo, sofrendo penas sem poder jamais descansar junto com seus parentes.²⁸

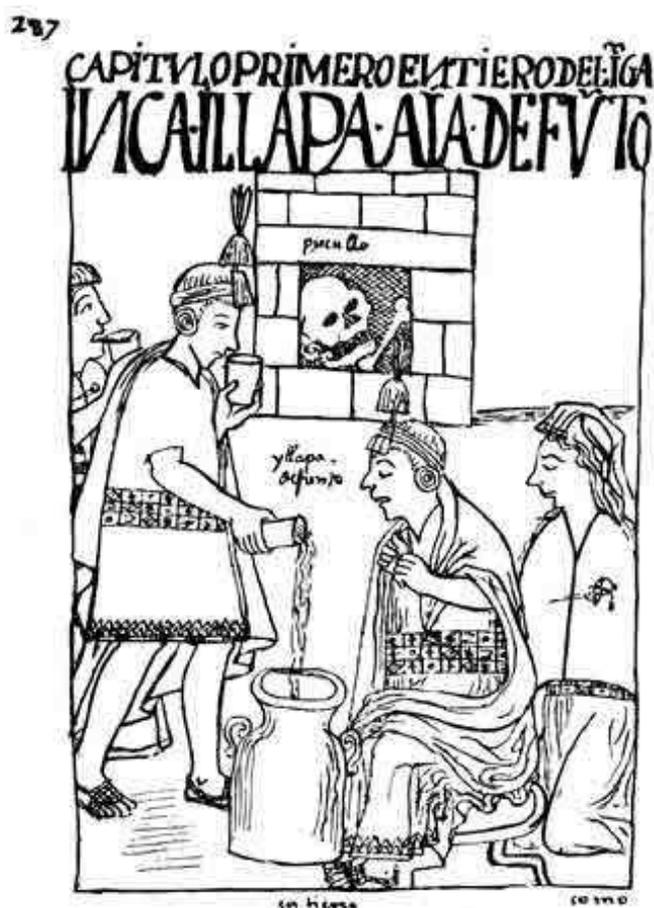
Os exemplos recolhidos nos cronistas sobre o inca Atahualpa e seu capitão Calcuchima, permitem evidenciar a importância que adquiria para os indígenas a preservação do corpo do defunto. O seu conhecimento sobre a existência da alma e da vida além da morte era produto de sua razão natural, mas eles tinham sido enganados pelo demônio que lhes tinha convencido que “después de muertos avían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde avían de comer y beber a su voluntad” (CIEZA, 1984, p. 193).

Zárate também realiza algumas observações sobre o que os indígenas pensavam sobre a “resurrección de la carne”. Ele descreve os ritos de sepultamento dos corpos, afirmando que os caciques costumavam ser colocados em espaços reservados, os quais chama de “bóvedas”, sentados em seus *dúos* ou *tianas*, ricamente vestidos e envoltos em tecidos. Menciona que os mortos eram enterrados acompanhados de suas mulheres e pessoas de serviço, com a finalidade de ressaltar que o cuidado que se tinha com os corpos era porque eles acreditavam que ressuscitariam posteriormente, e, por isto, precisavam da sua integridade, e de apoio e de serviço. Um destaque importante é que dentro dos ritos e procedimentos para o sepultamento, menciona que, sobre suas sepulturas, era colocado um *bulto* feito de madeira e envolto em

²⁸ As informações sobre Atahualpa, recolhidas pelo cronista, são relevantes para destacar a importância entre os incas da forma como se dava a morte, em especial em relação ao temor que o corpo fosse queimado. Já Juan de Betanzos, narra de forma extensa a morte de Paucar Usno, filho de Pachacutec Inca Yupanqui e um dos capitães principais dos seus exércitos. Ele narra que Paucar Usno recebeu a encomenda de conquistar o senhorio de chichas no Collasuyu e que nessa empreitada morreria, sendo o seu corpo queimado pelo fogo. O Inca dispôs que uma vez feitas as homenagens na cidade do Cuzco, seu corpo ou cinzas voltassem para a província de Nasuacollo, no senhorio de Chichas, para que fosse reverenciado como uma *huaca* (BETANZOS, 2015, p. 236-237).

tecidos que representava o defunto, acompanhado de suas insígnias e símbolos de poder e que o identificavam por seu *status* social e ofício (ZÁRATE, 1995, p. 54).

Figura 12 – Enterro do inca.



Fonte: GUAMAN POMA, [1600-1615], f. 287.

6.5 Os ritos funerários e a *purucaya* do inca

Juan de Betanzos presta atenção aos ritos funerários praticados pelos incas. Mas seu objetivo não era comparável ao de Cieza de León. A atenção que lhe outorga dentro da sua crônica se encontra relacionada à apresentação da linha genealógica da família de sua esposa, Cuxirimay Ocllo, com a linhagem governante inca chegando até Pachacutec Inca Yupanqui. A “operação” de estabelecer e evidenciar os laços de parentesco levou-o a dar destaque a Yamque Yupangue, filho de Pachacutec e que, segundo a informação de Betanzos, foi inca co-regente em várias ocasiões do reinado de seu pai e também de seu irmão, Tupac Yupanqui, quando eles realizavam campanhas militares. Caberia, ainda, a esse Inca a responsabilidade de preparar Huayna Capac, neto de Pachacutec e herdeiro escolhido para substituir a Tupac

Yupanqui. Com essa intenção, Betanzos procura oferecer importantes informações sobre o reinado de Pachacutec Inca Yupanqui, dando destaque a Yamque Yupangue (BETANZOS, 2015, p. 213-286). Por isso, as páginas sobre os ritos funerários e a festa de *purucaya*, trazem importantes informações sobre os aspectos relativos à transmissão de poder e governo entre os incas e às exéquias de homenagem, assim como da transformação ritual do corpo do inca num objeto de culto.

A reflexão com base nas informações proporcionadas por Betanzos, sobre o planejamento dos ritos funerários dos incas, permite ter uma ideia mais exata sobre a importância do processo da “morte” entre eles. Como afirma Peter Kaulicke, Betanzos é um dos cronistas que ofereceu mais informações sobre a morte de Pachacutec Inca Yupanqui, considerado como o inovador e organizador do culto dos mortos entre os incas (KAULICKE, 2016, p. 26).

O processo de preparação para a morte não se restringia ao momento da sua consumação. Começava desde muito antes porque a morte não era percebida como uma “interrupção” da existência do indivíduo. A proximidade da morte do Inca colocava como prioridade a discussão em torno da sucessão real, assim como também à organização da *panaca* do inca reinante para que cuidasse dele quando estivesse morto.²⁹ Durante sua vida, Pachacutec teve a atenção de construir um palácio que servisse para albergar seu “corpo”, sua “hazienda” e os servos que cuidariam dele. Segundo Maria Rostworowski, o palácio que Pachacutec construiu para albergar a sua múmia seria Patallacta. Nesse mesmo palácio, o Inca veio a falecer (ROSTWOROWSKI, 2001, p. 183).

Betanzos afirma que o Inca reuniu um conselho, integrado pelos herdeiros, filhos e parentes próximos, assim como membros de *panacas* e *ayllus* importantes, com a finalidade de “anunciar” os eventos que viriam depois da sua morte: a chegada de um *pachacuti* no tempo do reinado de seu neto Huayna Capac, tempo no qual, apareceriam uns homens

²⁹ Existe a ideia de identificar os *ayllus* e as *panacas* como sendo associações de indivíduos entrelaçados por fortes laços de parentesco e de relações endogâmicas. Mas existem, ao mesmo tempo, claras diferenças entre essas duas instituições familiares indígenas. Se por um lado pode afirmar-se que toda *panaca* constitui um *ayllu*, o contrário não é verdadeiro. A nobreza inca era um grupo heterogêneo que se diferenciava principalmente a partir de diversos graus de endogamia. O grupo mais elevado socialmente era o *capac aillu* e estava integrado pelos descendentes dos incas governantes com mulheres do mesmo teor de nobreza. Só a esse grupo social estava permitido constituir *panacas*, enquanto que os *hatun aillu*, que eram os descendentes dos incas com mulheres não pertencentes à nobreza inca ou com mulheres de nobrezas locais e regionais, só poderiam integrar *ayllus*. O inca, ao ser empossado como governante, abandonava a *panaca* paterna e constituía a partir desse momento, sua própria *panaca* que passaria a estar integrada por todos seus descendentes tidos só com mulheres da nobreza inca (HERNÁNDEZ ASTETE, 2012, p. 91-94).

brancos e barbudos e que viriam por onde o Sol se põe. Mais importante do que a previsão de um futuro – e que a escrita *a posteriori* do cronista procura confirmar – o destacável era o papel que o Inca tinha. Como um ser extra-humano e divino, como uma *huaca*, ele era também um *oráculo* e, portanto, tinha o poder de interpretar o futuro (BETANZOS, 2015, p. 255-257).³⁰

A morte do Inca constituía um período de quebra do equilíbrio. Como “hijo del Sol”, ele era um ser extra-humano e divino que poderia causar destruição na natureza. As menções nas crônicas sobre o temor de que o inca pisasse na terra ou que com o poder de sua *honda* pudesse “achatar” montanhas, representam percepções que tinham se construído a partir de mitos e “histórias”. Portanto, a notícia da “morte” de um inca constituía um momento delicado e especial, de forte valor simbólico e que poderia gerar pânico e temor. Mas não só pânico ante uma destruição do mundo – um *pachacuti* – mas, também, um momento propício para que acontecessem rebeliões de “nações” indígenas e que aflorassem antigos ressentimentos e disputas que colocavam em perigo as alianças forjadas entre o Império e os grupos étnicos (PÄRSSINEN, 2003, p. 71-76).

A “morte” do inca iniciava um processo cerimonial envolvendo toda a comunidade. Durante três dias, em seu palácio e casas da sua família (seja o clã, as *panacas* e *ayllus*), se realizava um jejum em que se evitava comer *aji* e sal; as casas permaneciam na escuridão, os homens não usavam roupas suntuosas e retiravam do rosto suas pinturas, assim como também os signos de *status* social e identidade étnica. Já as mulheres, deveriam substituir nas suas roupas os alfinetes de ouro e prata por simples espinhos. Terminados os dias de luto, todos os senhores principais e membros da sua casa, assim como das linhagens principais de Cuzco, deveriam ir a uma fonte previamente destinada, com a finalidade de lavar seus corpos para retirar as impurezas, produto do contato com o mundo do “morto”, com o intuito de que elas não fossem transmitidas à linhagem. Depois voltariam a usar suas roupas e símbolos de prestígio, mas pintando o rosto com uma tintura verde. Os acompanhantes do inca, na sua

³⁰ Pedro de Cieza de León foi um dos primeiros cronistas que fez uma descrição das características das *huacas* em que apontava que elas poderiam ser consideradas também como *oráculos* e dá uma relação das *huacas* e dos santuários mais importantes do território andino, identificando-os como *oráculos* (CIEZA, 1985, p. 79-86). Betanzos não chega a utilizar o conceito de *oráculo* para referir-se às *huacas*, as quais são identificadas principal e reiteradamente como ídolos e santuários, mas a ênfase conferida à narração de uma previsão de acontecimentos futuros feita pelo Inca Yupanqui reafirma a importância conferida à função oracular. Não é demais assinalar que o mesmo Betanzos também outorga um destaque importante a essa função das *huacas* quando narra os motivos pelos quais Atahualpa destruiu a *huaca Catequil*, que se encontrava em Huamachuco, devido ao fato de que ela não lhe vaticinou sucesso em sua confrontação contra Huáscar (BETANZOS, 2015, p. 371-373).

viagem para a terra dos mortos, se preparavam com esmero para a cerimônia, vestindo suas melhores roupas e apetrechos e participando na festa em que cantariam e dançariam o dia todo. Embriagados com a bebida de milho, a *chicha* ou *azúa*, seriam estrangulados e enterrados próximos ao inca para prestar-lhe serviços. As mulheres eram enterradas com caçarolas, tigelas, copos e outros utensílios de cozinha feitos de ouro e prata, além da bebida *azúa*, milho tostado e folhas de coca. Os homens levavam armas, insígnias étnicas e de poder e seus instrumentos de trabalho (BETANZOS, 2015, p. 259-260).

Posteriormente, em presença de todos os senhores principais de Cuzco e reunidos na grande praça principal de Haucaypata, em meio de cânticos e choros por sua morte, se narrava cerimonialmente todas as histórias e conquistas que o inca tinha conseguido em vida, dizendo-se, além das proezas militares, as ações que, em proveito de Cuzco e de seu povo, ele tinha realizado. Fazia parte do ritual funerário dedicado ao inca falecido, em presença de seu *bulto* ou múmia, a cerimônia da *capacocha* ou *capac hucha*.³¹ Segundo Betanzos, de todas as partes do império se enviavam para o Cuzco, crianças de 5 a 6 anos, escolhidas especialmente para essa cerimônia. A cerimônia começava realizando-se uma união simbólica entre as crianças. Depois elas eram separadas, enviando-se uma parte dos casais, em liteiras como se fossem *huacas* viventes, para os diferentes cantos do Império, junto com primorosos presentes. As crianças eram sacrificadas e enterradas em locais onde o inca tivesse estado, assim como outras seriam sacrificadas sendo lançadas ao mar (BETANZOS, 2015, p. 260).

Pachacutec também determinou que depois de um ano da sua morte se realizasse uma festa em Cuzco com uma duração de trinta dias (ZUIDEMA, 2010, p. 255). No primeiro, os “señores y señoras” da cidade vestidos com suas melhores roupas e com os rostos pintados na cor negra, saíam organizados em “esquadrões” da maneira como se encontravam

³¹ Apoiando-se nas descrições de González Holguín e de Guaman Poma, Zuidema dá ênfase ao significado de *hucha* como “contrato” passando a ideia de “contrato real”, o que estaria em consonância com o conjunto de relações andinas de reciprocidade (ZUIDEMA, 2010, p. 10). Para Pierre Duviols a cerimônia da *capacocha* implicava uma complexa rede de relações de poder real e simbólico, que tinham como uma de suas sustentações as relações de reciprocidade. Ele toma como elemento organizador da *capacocha* uma estrutura radial e concêntrica em que fluem forças centrípetas e centrífugas. Por um lado, desde as províncias do Império, se envia para Cuzco todo um conjunto de oferendas que seriam sacralizadas nas cerimônias realizadas nas praças da cidade e com a presença do novo inca e das múmias dos incas falecidos. Também, dentro da cidade de Cuzco, através do sistema de *ceques*, se canalizam as oferendas das *panacas* e dos *ayllus* da nobreza. Uma vez realizada a cerimônia, seguindo as linhas ou *ceques* se faziam peregrinações saindo do Coricancha oferecendo, nos santuários e *huacas*, diversos sacrifícios. O mesmo acontecia em escala regional, levando-se os casais de crianças e “regalos” oferecidos pelo inca às províncias e santuários do território imperial com a finalidade de serem sacrificados (DUVIOLS, 2016, p. 307-341). Dessa maneira, no plano simbólico, a *capacocha* era uma cerimônia que tinha como objetivo reestabelecer um equilíbrio de poder, quebrado a partir da morte do inca, através das relações de reciprocidade entre o governante e os diversos grupos sociais e étnicos que integravam o Império.

organizados em Cuzco (JULIEN, 2002, p. 48; BAUER, 2008), em direção para as montanhas que rodeavam a cidade (McEWAN, 2014, p. 32-36). Assim como nas terras onde o Inca costumava semear a terra e colher os frutos, chorando e clamando por ele nos caminhos em que acostumava andar e repousar. Esses senhores deveriam procurá-lo levando consigo as roupas e armas que tinha usado quando, por exemplo, visitou um santuário ou quando derrotou seus inimigos. Depois de quinze dias, o principal dentre os senhores de Cuzco exclamaria que o inca agora se encontrava junto com seu pai, o Sol, protegendo seus servos, enviando boas chuvas e afastando as doenças (BETANZOS, 2015, p. 263).

Posteriormente acontecia a cerimônia conhecida como *purucaya*. Betanzos presenciou a realizada em homenagem de Paullu Inca, em maio de 1550, um ano depois de seu falecimento. Reunidos todos os senhores de Cuzco na praça principal de Haucaypata, assistiam no primeiro dia da festa a uma dança dirigida por quatro homens trajados com ricas roupas feitas de penas coloridas e que puxavam cada um, dez pares de jovens. Os homens traziam umas *hondas* e as mulheres cestos de ouro e de prata contendo folhas de coca. Logo apareciam esquadrões de soldados representando *Hanan Cuzco* e *Hurin Cuzco*, coreografando uma batalha em que os *Hanan* terminavam vitoriosos. A encenação da batalha representava a expansão inca pelos quatro *suyos* e a hegemonia do grupo *Hanan*. Os senhores lamentavam e choravam pelo inca morto, declarando em alta voz as vitórias que tinham obtido e a conquista de novos territórios. Continuavam as danças e cânticos até terminar a cerimônia, afirmando-se que agora o inca já se encontrava junto a seu pai, o Sol.

Por ocasião da cerimônia de Mama Ocllo, mãe de Pachacutec Inca Yupanqui, se daria destaque às atividades femininas: um grupo de mulheres saíam na praça de Cuzco fiando fios de ouro e levando pratos e copos de ouro, imitando à *Coya* quando dava de comer a seu filho. Também foi feito um *bulto* de ouro para ser colocado sobre seu sepulcro, sendo que foi realizada uma “pintura” sobre ele, em que se desenhava uma Lua, afirmando-se que ela ia onde se encontrava o Sol, já que ela era “otra luna y a ella semejante” (BETANZOS, 2015, p. 307-308).

Depois de quase um mês de eventos, os senhores se dirigiam a uma fonte a lavar o corpo que durante um ano tinha estado em luto com a finalidade de retirar as impurezas, produto do contato com o morto e com esse “outro mundo” ao qual ele estava se dirigindo. Na mesma praça das cerimônias, os senhores queimariam as roupas e vestimentas usadas junto com mais de mil “ovejas de la tierra” ou lhamas carregadas de roupas finas. Logo, outros

animais seriam degolados e as carnes seriam repartidas entre os habitantes da cidade. Em outros centros do Império também seriam sacrificados animais. Terminados esses sacrifícios, começaria a *capacocha*, sacrifício de crianças e que seriam enterradas nos locais onde o inca tinha estado e dormido (BETANZOS, 2015, p. 265-266).

Finalmente, as instruções do inca se referem ao destino de seu corpo. Esse momento apoteótico coincidia, também, com as cerimônias do novo inca governante (ZUIDEMA, 2010, p. 739). Afirma que todos os objetos que ele tinha acumulado em vida, de ouro e prata, assim como os tecidos finos e outros, deviam ser levados para sua última casa, onde seriam queimados com a finalidade de acompanhá-lo em sua nova moradia. O corpo de Pachacutec Inca Yupanqui seria levado para seu palácio de Patallacta, onde seu corpo seria depositado dentro de uma grande e nova *tinaja* ou “jarro” e colocado num recinto. Sobre esse recinto – espécie de sepulcro que podia ser aberto facilmente para retirar ou para alimentar e vestir o corpo do inca – seria assentado um *bulto* de ouro feito a sua semelhança contendo unhas, cabelos e outras partes do seu corpo.

A múmia do inca era regularmente levada para a cidade de Cuzco para estar presente nas comemorações e cerimônias importantes na cidade. Quando o corpo de Pachacutec Inca Yupanqui era levado às cerimônias, era conduzido ao palácio de Tupac Inca Yupanqui, seu filho e sucessor, onde estaria em presença do Inca acompanhado dos corpos dos incas anteriores. O corpo do Inca continuaria a receber todos os cuidados e homenagens como se fosse de um inca reinante (BETANZOS, 2015, p. 267-268).

A diferença das descrições de Betanzos da *purucaya* feita para os incas, da realizada para Mama Ocllo é que havia um destaque para as atividades femininas: grupo de mulheres saíam na praça de Cuzco fiando fios de ouro ou levando pratos e copos de ouro, imitando à *Coya* quando dava de comer a Tupac Inca Yupanqui. Também foi feito um *bulto* de ouro para ser colocado sobre seu sepulcro, sendo que foi realizada uma “pintura” sobre o ele, em que se desenhou uma Lua, afirmando-se que ela ia onde se encontrava o Sol, já que ela era “otra luna y a ella semejante” (BETANZOS, 2015, p. 307-308).

6.6 Os índios adoravam as pedras

Para Henrique Urbano, o catolicismo que nasceu nos Andes chegou com o claro objetivo de realizar uma luta aberta e frontal contra a idolatria. Sua própria história nos Andes

é a história da extirpação da idolatria (URBANO, 1993, p. 8). A essa importante constatação é preciso fazer um adendo: a que tipo de ídolos está se fazendo referência quando se fala da idolatria nos Andes? Uma observação importante é a relacionada ao significado do termo *huaca*, que se utiliza para designar tanto o ídolo quanto o local onde ele se encontrava. Também é importante destacar que a tradição cristã em torno do ídolo o assume como uma representação ou uma imagem que possui, na maioria dos casos, uma forma de homem ou de algum animal, feito de algum metal precioso, de pedra ou madeira, mas que, na medida em que era objeto de culto de alguma divindade, ele tinha uma forma primorosa ou acurada (URBANO, 1993).

A escolha de *Viracocha* como Deus criador se apresentava como uma eleição difícil, devido ao fato de que as informações recolhidas por Cieza e depois por outros espanhóis, o apresentavam como um “homem” diferente e com atributos extra-humanos, o qual permitiu que muitas vezes fosse identificado como um “apóstolo” cristão.³²

Ao fazer a relação de divindades e objetos de culto dos indígenas, Cieza de León apresentava *Viracocha*, o Sol, a Lua, diversas estrelas, o Mar e a Terra, assim como também mencionaria diversos *oráculos* – aos quais identifica como sendo *huacas* –: Coricancha, Huanacauri, Pachacamac, Vilcanota, Ancocagua, Coropuna e Aporima. Em sua *Crónica* menciona que se cultuava o ídolo que se encontrava em Pachacamac, que era um madeiro com figura de homem, e o identifica com o demônio. Cieza utiliza o nome de *huaca* para nomear os santuários assim como os ídolos que se encontravam neles. Nessa ordem, organiza seu panteão divino colocando *Viracocha*, o Sol e outros astros, a Terra e o Mar (DEMAREST, 1981, p. 1). Depois mencionava as *huacas* identificadas como *oráculos* (CURATOLA, 2016), para logo, mencionar as *pedras* (CIEZA, 1984, p. 124). A crença na divindade das “pedras”, fez com que ele declarasse – com certo tom de inocência – que ainda que tivessem chegado à certeza na existência de um Deus criador, eles tinham sido enganados pelo demônio e feito com que adorassem objetos como “árvores” e “pedras”.

A dignidade de um culto divino se transformava em “loucura” ao ser dirigido à pedra. Cieza afirma que as pedras tinham forma de “huevo”, eram de diversos tamanhos e cores e

³² Em relação a *Viracocha*, Henrique Urbano realiza uma crítica à relação estabelecida a partir das crônicas que o identificam como sendo o Deus criador. Tomando as referências de Bartolomé de las Casas (1909, p. 334), Cieza de León (1985, p. 8-10) e Betanzos (2015, p. 123-127), entre outros cronistas, destacam que as descrições sobre *Viracocha* possuem certo “olor” da catequética cristã. Isto é, conferindo características que não seriam próprias de *Viracocha*, e que o identificam como mais parecido com um ser extra-humano associado aos *trickster* (URBANO, 1988).

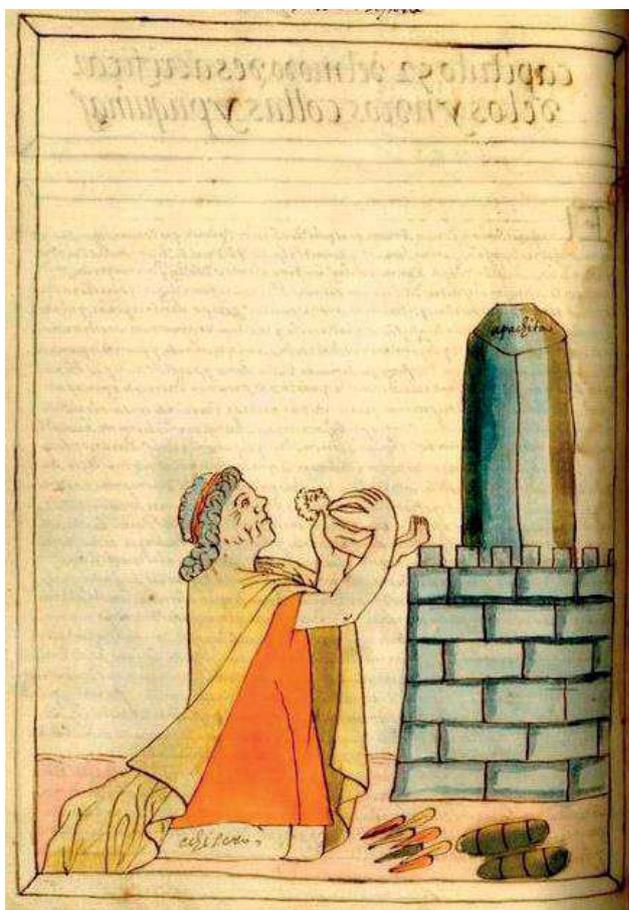
colocadas em santuários que se encontravam no alto das montanhas (McEWAN, 2014, p. 38-44). Ao mesmo tempo, a própria representação da pedra como *um objeto* de culto, como uma *huaca*, era de difícil percepção para os espanhóis. Na edição da *Crónica del Perú* (1553), aparece acompanhando o texto um conjunto de gravuras. A que acompanha o capítulo L se apresenta como importante para entender a difícil compreensão dos espanhóis em relação ao culto indígena das *huacas* com forma de pedra. A imagem apresenta um inca ou um sacerdote levantando uma pedra em forma de ovo e, frente a ele, um grupo de homens de joelhos adorando-a. Toda a cena acontece dentro de um recinto fechado construído com pedras. Carolyn Dean observa que, ainda contando com instruções específicas por parte de Cieza para que o artista realizasse a gravura, a pedra como um “objeto” de culto e o próprio lugar de culto que não fosse um santuário, se apresentava como algo inimaginável para o artista (DEAN, 2010, p. 2-3). O artista imagina e desenha uma pedra sendo levantada por um “sacerdote” e adorada num recinto próprio. A maioria das pedras que eram tidas como *huacas* se encontravam em recintos naturais, muitas formando parte de enormes aflorações rochosas, sendo que só umas poucas tinham algum grau de intervenção humana. Mas, a questão principal que aparece em relação a essas pedras, era a dificuldade que existia para os espanhóis de identificar a própria pedra, muitas vezes em aparência “bruta” como sendo um “ídolo”. Independente da discussão em torno do ídolo como imagem, o importante é apontar que a própria definição de “objeto” de culto, para os andinos, entrava em questionamento para entender as próprias crenças religiosas.³³

A descrição que Cieza realiza de diversos locais sagrados, principalmente dentro da cidade do Cuzco, é um elemento para entender a importância que ele conferiu dentro das crenças religiosas ao papel da “pedra” como *huaca*. A história da origem dos incas registrada na sua *Crónica*, também constitui um elemento importante para entender-se esta questão. Na história registrada por Cieza, seis irmãos saíram de uma montanha chamada Pacaritambo. Um dos irmãos, Ayar Cache, se mostrava muito poderoso, sendo capaz de derrubar montanhas só

³³ Catherine Allen parte em suas pesquisas etnográficas sobre os Andes da ideia que “acceptar la premisa de que todas las cosas materiales (incluyendo cosas que normalmente consideraríamos inanimadas) son agentes potencialmente activos en los asuntos humanos” (ALLEN, 1998, p. 20). A ideia de Allen permite destacar as relações de reciprocidade entre os homens e suas *huacas*. Em paralelo, Frank Salomon analisa o *Manuscrito de Huarochiri* com base na reflexão e questionamento sobre a categoria do *ser*, destacando que o uso linguístico dos verbos em quéchua, relacionados à categoria *ser*, se encontram em contraste com o uso da ontologia ocidental. A diferença se encontraria em que o uso andino dá destaque a um *ser* com múltiplos atributos que relaciona o *ser* com sua *localização* no mundo, conferindo uma identidade própria a cada *huaca* em função de um *estar* no mundo (SALOMON, 1991; 2014). Para Salomon, a *huaca* é susceptível de transformações em função das relações de reciprocidade que estabelece com os homens, podendo tanto estar presente em todo ato da comunidade, quanto “desaparecer” em função de seu prestígio diminuir frente ao *ayllu*.

com uma pedra lançada com uma *honda*, isto é, um estilingue. Receosos ante a força do irmão, os outros dois, Ayar Ocho e Ayar Mango, por meio de ardis o enviaram à caverna de onde eles tinham saído e ali o encerraram. Depois de um tempo, Ayar Cache apareceu diante de seus irmãos voando e com enormes asas. Uma vez que se aproximou, lhes falou que deveriam fundar uma cidade, Cuzco, e que enquanto ele fosse reverenciado, estaria sempre os ajudando nas guerras. Logo, saiu voando e pousou na encosta da montanha Huanacauri onde se converteu em pedra com forma de ave (CIEZA, 1985, p. 13-17).

Figura 13 – Ilustração de um monolito vertical identificado como uma *apachita*.



Fonte: MURÚA, 2004 [1590–1609], f. 104v.

Figura 14 – Adoração a uma *huaca* ou pedra.



Fonte: CIEZA, 1984, cap. L.

A história narrada por Cieza não se encerra aí, mas o aspecto importante que se quer reter, se encontra na identificação de um ser extra-humano – uma *huaca* – que uma vez cumprida sua missão se transformou em “pedra”. A transformação de Ayar Cache não significava que sua transformação em pedra o convertesse numa espécie de *deus otiosus*, como seria a ideia preconcebida dentro do pensamento ocidental, ao identificar a “pedra” com um estado estático e inerte. Ao contrário, o irmão convertido em *pedra* se transformaria numa *huaca* que assumiria o papel de antecessor e protetor de seus “irmãos e filhos” – os incas – sempre e quando estes cumprissem com seus deveres de reciprocidade.³⁴

A *huaca* Huanacauri será posteriormente associada com seu “irmão de pedra” ou *hualaque* ou *guauquis* que se refere a uma pedra que, por sua forma, guarda uma estreita

³⁴ As montanhas que estavam no entorno da cidade de Cuzco possuíam um papel simbólico importante. Todas elas eram tidas como centros de peregrinação e de rituais de sacrifícios, assim como locais que possuíam uma função astronômica e calendárica importante. Em especial, a de Huanacauri se destacava por estar associada às origens dos incas, assim como a sua posterior expansão territorial (McEWAN, 2014, p. 29-36).

relação com o Inca (ALONSO SAGASETA, 1990). A forma dá um sinal de que entre os dois “objetos” existia uma essência em comum, um elemento que os enlaçava e que os comunicava entre si. Ainda que não apareça nas narrativas de Cieza, posteriormente, na crônica de Bernabé Cobo menciona-se que na montanha de Huanacauri existia um templo e um ídolo do mesmo nome (COBO, 1964, II, p. 208). E este *guauqui* era uma pedra pequena, portátil e transportável, que podia ser levada junto com os exércitos que iam às guerras como forma de apoio, já que “comunicava” a proteção prometida pela *huaca* maior Huanacauri.³⁵

Posteriormente, Cieza menciona que na praça Haucaypata, em Cuzco, se encontrava outra pedra conhecida como “la piedra de la guerra que era grande, de la forma y hechura de un pan de azúcar, bien engastonada y llena de oro” (CIEZA, 1985, p. 69). A esta pedra o Inca se dirigia antes de sair em alguma campanha militar, sendo que ele próprio colocava por cima dela uma pele de “leão” com a finalidade de querer ter, através da “pedra”, a coragem e valentia do animal (CIEZA, 1985, p. 133). Sair para fazer a guerra era um momento importante, onde se convocava em Cuzco, os capitães e seus exércitos que iriam marchar, depois de se terem realizado festas e celebrações em torno da “pedra da guerra”.³⁶

Um exemplo fora da cidade de Cuzco é o templo do Sol construído por Pachacutec Inca Yupanqui na cidade de Vilcas ou Vilcashuaman em Huamanga. Ao descrever o terraço, Cieza afirma que ele se encontrava anexo ao templo e que o Inca se sentava numa espécie de trono de pedra para fazer suas orações. No meio da praça tinha uma pedra que não era pequena e tinha aparência de “pia batismal” – que poderia principalmente lembrar uma forma “fálica” ou de “pão de açúcar” – na qual se realizavam sacrifícios de animais e de crianças pequenas, oferecendo sangue e encontrando-se tesouros enterrados em seu entorno (CIEZA, 1984, p. 251-252).

³⁵ Alicia Alonso Sagasetta, em seu estudo sobre o *guauquis*, define que se tratava de “un ídolo asociado al Inca, elegido por él mismo y que en ocasiones podría tener su misma apariencia” (1990, p. 93). A essa sucinta definição, teria que ser adicionada a observação de José de Acosta que estabelece uma relação de parentesco com o Inca, ao afirmar que se trataria como um *hermano* (ACOSTA, 2012, p. 300). Carolyn Dean faz também importantes observações sobre o *guauquis* ao afirmar que ele representava o lado masculino do Inca, enquanto que as múmias representavam seu aspecto feminino. Dessa maneira, se contraporiam o lado guerreiro e fálico (na forma da pedra como *pan de azúcar*) ao lado fertilizador da terra (DEAN, 2010, p. 41-44).

³⁶ Assim como Cieza, Betanzos também faria importantes descrições e observações sobre o papel desta pedra na praça de Haucaypata (BETANZOS, 2015, p. 165). Na análise de Colin McEwan, sobre a pedra em forma de *pan de azúcar*, se dá ênfase ao seu aspecto cerimonial e posicionamento dentro da praça, dentro de uma estrutura cônica invertida e sobre a qual se realizavam sacrifícios (2014, p. 36-37). Já a descrição de Cieza, aponta para um aspecto relevante e pouco analisado até o momento, que é a comunicação existente entre dois *objetos*, a pedra e a pele de animal, como forma do Inca adquirir sua força na guerra (ALLEN, 1998, p. 20).

Além das observações sobre a importância das pedras como objetos de culto e que se ofereciam sacrifícios, Cieza também descreve o papel de alguns ídolos de pedra, da relevância que tinham dentro do planejamento das cidades incaicas e cerimônias que se realizavam quando os exércitos marchavam para a guerra. A partir de histórias que recompilou sobre as origens das diversas “nações” de índios, os santuários levantados tinham como finalidade fazer lembrar os homens e suas origens, surgindo os povos de dentro de mananciais, fontes, rios, lagoas, cavernas e de pedras. Ele associa as pedras como *huacas*, à necessidade de preservar um registro da origem dessas comunidades. A preservação dessa lembrança da origem num objeto concreto e visível como a pedra – transformada numa *huaca* – que Cieza colocava como finalidade, encerrava uma compreensão andina da forma de registrar o passado.³⁷ Com o intuito de guardar a lembrança dos soldados mortos em batalha, na ocasião da conquista da província de Azángaro, no Collao, Tupac Inca Yupanqui mandou colocar *bultos* de pedra como homenagem. O inca Huayna Capac também realizaria a mesma homenagem por ocasião da guerra que manteve por longos anos em Quito (CIEZA, 1984, p. 278; 1985, p. 195).

É evidente que ao procurar extirpar as idolatrias, os espanhóis procuraram esforçadamente todo e qualquer objeto que pudesse ser considerado um ídolo. A identificação de *huaca* com ídolos e santuários teve o mérito, para os espanhóis, de começar a realizar uma identificação dos “objetos” de culto dos andinos, mas ela, ao mesmo tempo, se mostraria como insuficiente. Identificar “objetos” de culto como “simples pedras” era impensável. O próprio Cieza de León e a maioria dos espanhóis, identificariam esse culto como uma amostra do engano do demônio, não prestando atenção necessária nesse culto e ocasionado que este tipo de idolatria persistisse.³⁸

³⁷ Susan Niles relaciona um conjunto de narrativas, resgatadas por Cieza e Betanzos, com os ritos que se realizavam por motivo da comemoração da morte do Inca um ano depois. Para ela, as cerimônias realizadas e os objetos presentes na festa conhecida como *purucaya*, tinham a clara intenção de servir como um “registro mnemotécnico” da vida e gesta do soberano. As *huacas* associadas ao passado do soberano se convertiam nessa medida em “registro histórico” que, com sua presença, conseguia evocar e contar sua história (NILES, 1999, p. 51-56).

³⁸ O jesuíta Bernabé Cobo ao descrever os santuários que constituiriam o sistema de *ceques* em torno da cidade de Cuzco, menciona a montanha Huanacauri. Sobre o santuário construído na montanha, menciona que quando os espanhóis chegaram a ele, encontraram quantidades consideráveis de ouro e prata que foram retirados, mas não repararam no próprio ídolo porque ele era uma “pedra tosca”. Paullu Inca, com a finalidade de protegê-lo e continuar com sua adoração, o levou consigo e lhe fez uma *casa* para que fosse adorado (COBO, 1964, II, p. 181).

Numa das primeiras referências na sua obra, Betanzos de forma concisa, afirmava que *huaca* “quiere decir [...] adoratório o ídolo” (BETANZOS, 2015, p. 126).³⁹ A sacralidade do ídolo era transmitida ao santuário onde ele era adorado. Nas primeiras décadas de evangelização, essa percepção se ajustava ao próprio objetivo dos religiosos de extirpar as crenças religiosas e destruir os ídolos. Enquanto destruir os ídolos constituía uma ação necessária e legítima para a Igreja, a destruição dos santuários tinha a finalidade de apropriar-se dos tesouros acumulados em seu interior e procurar pelos sepulcros que se encontravam nos santuários e palácios. Mas, a narração de Betanzos também introduz elementos “estranhos” sobre a percepção que se tinha dos ídolos como objetos de culto. Betanzos narra que em Cacha quando os povoadores intentaram assassinar a *Viracocha*

Y de allí partió a matalle una suntuosa *guaca*, que quiere dezir *guaca* adoratório o ydolo, en la qual *guaca* ofreçieron mucha cantidad de oro y plata estos y sus deçendientes, en la qual *guaca* pusieron un bulto de piedra [...] en memoria de este Viracocha (BETANZOS, 2015, p. 126).

Existem dois momentos importantes neste pequeno parágrafo de Betanzos que merecem a devida atenção e no qual o autor se viu obrigado a tentar dar uma explicação daquilo que deveria ser entendido por *huaca* e não necessariamente daquilo que era uma *huaca*. A produção de um *bulto* feito com a finalidade de lembrar *Viracocha* se identificava em grandes linhas, com a própria finalidade que tinham os ídolos dentro do entendimento cristão da sua função e papel dentro da idolatria. Condicente com a percepção cristã, Betanzos também fez extensivo o nome de *huaca* tanto para o ídolo, quanto para o santuário ou lugar onde se fazia o culto. Mas, também, aparece um elemento estranho que violentamente é cortado na própria narrativa de Betanzos: “Y de allí partió a matalle una suntuosa *guaca*”. A ideia não desenvolvida por Betanzos, sugere uma ação e intenção de parte daquilo que seria

³⁹ Se tivesse que comparar as definições de *huaca*, de Betanzos, com aquelas que Pedro Cieza de León fez, se poderia apreciar como diferem em termos de um maior uso da visão de mundo cristã e do conhecimento da antiguidade clássica por parte de Cieza. Para este último, a *huaca* era simplesmente o *diablo* (CIEZA, 1984, p. 53) que aparecia de diferentes formas para os índios e que, dentro de suas faculdades, tinha a de poder prever o que aconteceria no futuro, servindo de *oráculo* (CIEZA, 1985, p. 185). Mas, a definição que teria a primazia, na crônica de Cieza, era a de identificar *huaca* com qualquer tipo de santuário. Para Astvaldur Astvaldsson, o uso de *huaca* por Juan de Betanzos estava relacionado a “describir lugares naturales, estructuras construidas y objetos especialmente designados, como por ejemplo, estatuas o ídolos de oro y piedra. Lo que estas cosas tienen al parecer en común es que todas ellas se relacionan de alguna forma con la presencia de un poder «divino» que la población autóctona adoraba/respetaba” (ASTVALDSSON, 2004, p. 92).

um “objeto” de culto, tudo ao contrário do que poderia se esperar de um ídolo – inerte e sem vida – como era definido na percepção cristã.⁴⁰

A narrativa de Betanzos sobre as *huacas* eram tentativas de percepção de um mundo religioso que se apresentava como confuso e incompreensível. Sua narrativa não registrava tudo o que ele poderia ter contado, de maneira que aquilo que podemos ler é produto de uma seleção: “otras muchas cosas uviéramos aqui escrito deste Viracocha según que estos yndios me na ynformado del, sino por evitar prolixidade y grandes ydolatrías y bestialidades no las puse” (BETANZOS, 2015, p. 127).

Zárate ao mencionar o culto dos índios ao Sol, à Lua e à Terra, também afirma que os índios em seus templos adoravam principalmente às *huacas*: “unas piedras a quien veneran y adoran” (ZÁRATE, 1995, p. 52). Os sacerdotes que se vestiam de branco, só podiam aproximar-se delas rastejando e com panos brancos para segurá-las. Ao dirigirem-se a elas, o faziam numa língua que os próprios índios que ofereciam as oferendas não entendiam. Os devotos entregavam animais para serem sacrificados pelos religiosos, os quais procuravam no coração e entranhas dos animais, sinais que pudessem satisfazer as *huacas*. A importância das *huacas* e dos sacerdotes era percebida por Zárate. Caracterizava as *huacas* também como oráculos e declarava que “los caciques y señores no emprenden cosa sin que primero la consulten con los sacerdotes, y los sacerdotes con los ídolos” (ZÁRATE, 1995, p. 52).

Ainda que afirmasse que o culto era realizado nos “templos o casas del Sol”, era evidente que, para ele, a centralidade se encontrava no culto às *huacas*. Ele afirmava que “estos sacerdotes reciben las ofrendas que a los ydolos se ofrecen y las entierran en los templos, porque todos ofrecen de plata o de oro el bulto y ymagen de aquella cosa por quien ruegan a la guaca” (ZÁRATE, 1995, p. 52). Os índios faziam pequenos objetos com formas humanas ou de animais que eram oferecidos às *huacas* sendo enterrados ao seu pé, *bultos* ou imagens que tinham uma relação de “similaridade” com o ofertante.⁴¹ Esses *bultos* que eram

⁴⁰ Como forma de perceber a “estranheza” que pode ter causado em Betanzos a narrativa indígena, pode-se mencionar o Salmo 113, 4-8: “O nosso Deus está no céu, e faz tudo o que deseja. Os ídolos deles são prata e ouro, obras de mãos humanas: têm boca e não falam, têm olhos e não veem; têm ouvidos e não ouvem, têm nariz e não cheiram; têm mãos e não tocam, têm pés e não andam, sua garganta não tem voz”.

⁴¹ A importância de objetos “miniaturizados” em anos recentes ganhou interesse a partir de observações etnográficas em comunidades camponesas nos Andes. Tendo como referente importante os objetos conhecidos como *alasitas*, miniaturas que representavam objetos de desejo dos indígenas a partir da expansão de circuitos comerciais e de mercados, a partir do final do século XIX e começo do XX, os pesquisadores os relacionaram com antigos objetos de culto que eram perseguidos no período de extirpação de idolatrias conhecidos como *illas*. Esses objetos eram “incensários” feitos em forma de animais (LA SERNA, 2013). Catherine Allen também analisa os objetos usados por comunidades indígenas, na região de Cuzco, com o intuito de rastrear

colocados frente às *huacas* seriam também o centro das festas que se realizavam por ocasião do final da colheita do milho, em que, segundo ele, os indígenas fincavam longos mastros no chão aos pés dos quais colocavam o ídolo, sacrificando animais e até indivíduos para logo aspergir o sangue das vítimas sobre ele.⁴²

Dentre as informações que Betanzos resgata daquelas que com atenção foi escutando de seus interlocutores e informantes indígenas, pode-se destacar as que tinham como centro uma montanha distante 30 km de Cuzco, em Huanacauri, local que havia um santuário e uma *huaca*. Nessa montanha se realizavam diversas cerimônias relacionadas à incorporação de jovens da nobreza para cumprir várias funções dentro do Estado Inca. As cerimônias que começavam em Huanacauri, se estendiam para outras *huacas*, como Anaguarque e Yahuirá ou Picchu.

Betanzos relata com riqueza de detalhes as cerimônias e ritos que se realizavam nessas *huacas*, mas o elemento que seria importante destacar é como elas se encontravam entrelaçadas por laços simbólicos, mas também porque esses laços serviam de suporte e registro de uma memória ritual e histórica que era preservada através da própria “performance” que se realizava de forma periódica.⁴³ Betanzos percebia – ainda que de forma sumamente fragmentada – a existência de conexões entre santuários e *huacas* que se encontravam relacionados através de cerimônias que não se restringiam à realização de eventos num só espaço. Essas cerimônias integravam diversos locais, tendo como objetivo a constituição de uma memória que se associava a espaços maiores, percebendo-se de forma muito difusa os elementos constitutivos do sistema de *ceques* que existia em torno da cidade de Cuzco (BETANZOS, 2015, p. 178-181).

As descrições que se realizam das *huacas* possuíam, também, elementos que poderiam associá-las com os *oráculos*. Ao relatar os acontecimentos do inca Atahualpa em relação à

anseios de bem-estar desses grupos e relacioná-los a uma reflexão sobre o papel do *animismo* presente (ALLEN, 1997).

⁴² John R. Topic faz uma importante observação sobre a persistência de antigas crenças e cerimônias indígenas até os tempos atuais a partir de suas observações etno-históricas na região de Huamachuco. O arqueólogo descreve a cerimônia de alçamento de um galhardete de madeira que se realiza em comunidades indígenas da região, que não falam mais o quéchua e que são percebidas como grupos *mestiços*, mas que continuam fazendo as mesmas ou cerimônias parecidas que se faziam em tempos descritos pelos agostinianos (TOPIC, 1994; HUAMACHUCO, 1992, p. 11).

⁴³ O ritual de seleção dos jovens membros da nobreza tinha diversos componentes relacionados à preservação da memória. Anne Marie Hocquenghem, ao estudar a iconografia dos reinos mochicas (entre 200 a.C. e 700 d.C.), no litoral norte do Peru, encontrou diversas imagens presentes na cerâmica em que apareciam cenas das “*carreras*” de homens que se dirigiam para o alto de santuários e das montanhas levando consigo pequenos “*hatos de paja*”, os quais levavam as orelhas furadas e com *orejeras* (1989, p. 100-101).

guerra contra Huáscar e o passo de seu exército por Huamachuco, Betanzos dá informações sobre os atributos das *huacas*. Afirma que “en aquella provincia avía una gran *guaca* e ydolo enbirole a hazer sacrificio y que se supiese dela de su buen suceso y bentura” para logo explicar que quando os homens de Atahualpa foram ao santuário para realizar sacrificios e consultar-lhe, a *huaca* por intermédio de um *viejo* que “tenía cargo de la hablar” se comunicou com o capitão do Inca. A *huaca* por intermédio de um *interprete* transmitia para seus ouvintes uma interpretação e uma intenção que respondia à vontade da *huaca*. As palavras da *huaca* tiveram como finalidade, dessa vez, repreender Atahualpa pelas ações de violência cometidas contra o inca Huáscar e os setores da nobreza cuzquenha e membros da nobreza regional que o apoiavam. O posicionamento da *huaca* de Huamachuco – *Catequil* – contrariando os interesses e ações de Atahualpa, foi entendido pelo Inca que ela era agora um *auca* ou inimigo. Devido a isso, o próprio Atahualpa se apresentaria para castigar à *huaca* por ter tido a ousadia de manifestar uma opinião contrária ao próprio Inca (BETANZOS, 2015, p. 371-372).

Si Cieza de León destaca a identificação de *huaca* como sendo também um *oráculo*, Betanzos coloca em pauta a ideia de que ela participava de forma ativa na vida dos homens. Não era só um “objeto” passivo que só recebia oferendas e homenagens periodicamente. A ideia de *huaca* como um “objeto” era uma forma de interpretar cristã e ocidental, que fazia com que objetos inertes adquirissem “vida” a partir da ação do demônio.⁴⁴ Dessa maneira, a *huaca* tinha, também, uma participação nas próprias ações dos homens. Na narração sobre *Viracocha* em que uma suntuosa *huaca* partiu para matar-lhe, Betanzos proporciona uma informação importante em que as *huacas*, além de encontrarem-se envoltas em conflitos de diferente natureza, também realizavam “ações” condizentes com suas intenções. Já na descrição dos acontecimentos do *oráculo* de Huamachuco é importante colocar o acontecimento dentro do marco das disputas que estavam se realizando num plano imperial entre os incas Huáscar e Atahualpa. Como afirma John R. Topic, as *huacas* – como seria o

⁴⁴ Polo de Ondegardo, em manuscritos posteriores aos de Cieza e Betanzos, perceberá que os indígenas conferiam uma “igualdade” dos objetos aos quais eles reverenciavam, isto é, que assim como os espanhóis tinham suas imagens e as adoravam – os santos –, os indígenas também tinham suas imagens, *huacas* e pedras, as quais também poderiam adorar (ONDEGARDO, 1999, p. 81). Décadas depois, dentro do contexto da extirpação de idolatrias no arcebispado de Lima, pode-se encontrar no testemunho de um indígena acusado de praticar idolatria, o índio Juan Chuchu, do povoado de Santo Domingo de Paríac na província de Cajatambo, em 1656, manifestar a plena participação das *huacas* na vida cotidiana da comunidade, afirmando, segundo a transcrição do escrevente que: “las criaturas de dos o tres años bautizados los lleban a las Guacas y les piden les den el nombre de Guacas diciendo no quieren los de los sanctos y las mas Guacas les dan respuesta y dicen los nombres los quales se llaman siempre y por ellos son conocidos y no los de los santos” (DUVIOLS, 2003, p. 277).

caso dos *oráculos* – possuíam um papel importante dentro das disputas entre as facções da nobreza incaica e as *panacas*. Essas disputas que poderiam ser entendidas em termos políticos – disputas de facções diferentes em procura de poder, reconhecimento da autoridade e da legitimidade e apropriação e desfrute de recursos –, também precisa ser entendida em termos extra políticos, na medida em que as *huacas* eram seres extra-humanos que interagiam de forma constante e total com os homens (TOPIC, 2008, p. 79-80).

6.7 Conclusões

A década de 1550 é caracterizada por um período de estabilidade política e social que cancela o ciclo de guerras civis entre os espanhóis, que se abriu imediatamente depois da derrota de Manco Inca, em 1537, e que se fechou com a derrota de Gonzalo Pizarro em 1548. Ainda que os espanhóis tivessem pela frente o desafio de terminar com a resistência inca, que concebia como núcleo principal a região de Vilcabamba, o período que se abriu permitiu a implementação de um conjunto de medidas de governo no plano institucional, assim como em relação ao governo e domínio sobre a população indígena. Da mesma forma essa estabilidade afetava, de maneira favorável, ao governo eclesiástico, permitindo o estabelecimento de uma estrutura de governo e do começo de iniciativas de doutrinação dos indígenas.

Dentro desse panorama é que se deve posicionar as iniciativas relativas a recuperar uma história sobre o governo e a sociedade indígena antes da chegada dos espanhóis, assim como do período da conquista e das posteriores guerras civis que acozaram o território. Duas situações concretas favoreceram essas iniciativas. De um lado, houve a produção de diversos documentos testemunhais, por parte dos espanhóis, conhecidos como *probanzas de servicio*, que relatavam, de forma pessoal, os serviços prestados à Coroa, nesse período, e que passariam a ser consultados. Por outro, a paulatina formação de um corpo de tradutores espanhóis, mestiços e indígenas, que passaria a cumprir tarefas oficiais relacionadas à obtenção de informações sobre a sociedade indígena. Este último elemento permitiria que as histórias que seriam escritas, sobre o passado indígena, abrissem espaço para importantes observações sobre os seus costumes e formas de vida que não fossem só simples observações dos autores, mas produto da sua interação com os detentores dessas informações, que eram os próprios indígenas.

No caso de Cieza de León, as observações sobre os indígenas de Tierra Firme, Nueva Granada e território andino, poderiam ser agrupadas dentro do gênero conhecido como *vidas y*

costumbres. Cieza realizou observações importantes sobre os costumes e crenças indígenas. Para isso, contou com o serviço de tradutores, que lhe permitiu obter informações provenientes dos membros da nobreza do Cuzco. As informações sobre a maneira de “tratar” os corpos dos defuntos e as crenças associadas ao corpo e a alma, assim como o culto às *huacas* seriam matéria importante na sua obra. Suas observações permitiriam adensar significativamente aquilo que se constituiria como o discurso idolátrico.

As informações que tanto Cieza quanto Juan de Betanzos proporcionariam sobre *Viracocha* foram obtidas a partir dos contatos que eles tiveram com os indígenas. O resgate do ciclo mítico de *Viracocha*, ainda que de forma fragmentada e depurada de elementos “incompreensíveis” para os cristãos, permite que se visualizem certos aspectos importantes. Um deles, se refere à dificuldade de querer identificar *Viracocha* como um deus criador nos termos cristãos. As informações trazidas principalmente por Betanzos, sugerem a ideia não de uma criação *ex nihilo*, mas de diversas idades marcadas por desenvolvimentos culturais diferentes. Os dois cronistas também coincidem em desenhar *Viracocha* como um ser extra-humano, o que os leva a identificá-lo com a figura de um apóstolo. O importante em relação às representações em torno de *Viracocha* é que elas se encontram determinadas por uma lógica cristã, seja pela procura por identificá-lo como o deus criador dos indígenas, seja por fazer dele um apóstolo que trouxe para esses territórios o Evangelho.

Por último, Cieza e Betanzos oferecem importantes descrições que permitem caracterizar melhor aquilo que os indígenas entendiam por *huaca*. Em diversos momentos das crônicas, as *huacas* extravasavam a simples identificação com “santuário” e com “ídolo”. A história narrada sobre a peregrinação de *Viracocha* nas duas crônicas, põe em evidência a associação entre sua passagem por determinados espaços e a sua sacralização em função de preservar a memória desses acontecimentos sagrados. Dessa maneira, a reverência e os rituais que os indígenas realizavam para fontes, pedras, montanhas e outros elementos da paisagem, tinham associação com uma memória ligada a tempos “míticos” em que esta narrativa era plasmada na paisagem.

A descrição do culto a pedras, de diversos tamanhos e formas, também é descrita nas crônicas. A determinação cristã que operava na procura pelos ídolos dos indígenas, fez com que os cristãos não percebessem, de forma imediata, a importância do culto às pedras. Tanto Cieza quanto Betanzos realizaram importantes observações sobre esse culto e sua extensão. Essa percepção seria posteriormente inserida dentro do discurso idolátrico, e, se bem

associada ao papel do demônio que enganou os indígenas, se converteria num guia importante para que os religiosos pudessem identificar diversos cultos e objetos idólatricos.

7 OS AGOSTINIANOS E AS *HUACAS* DE HUAMACHUCO

7.1 A *Relación* de Huamachuco

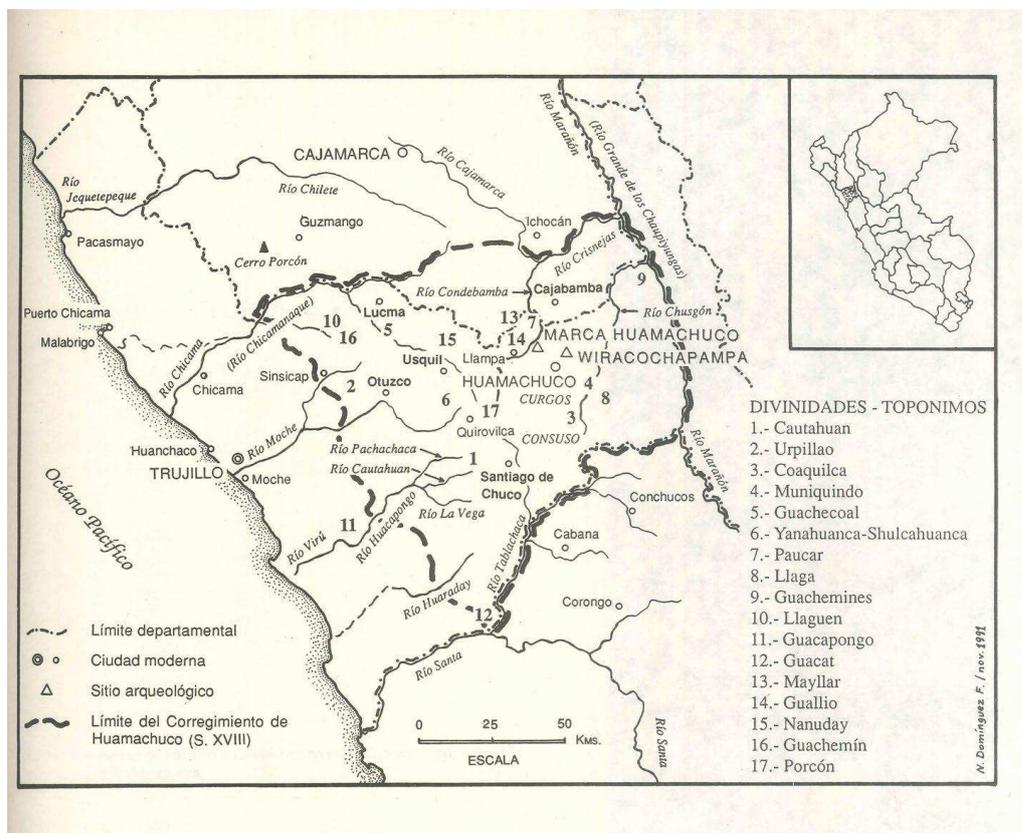
Anos antes de 1550, a Igreja no Peru tinha produzido o primeiro documento a tratar sobre a evangelização dos indígenas. A *Instrucción* do arcebispo Jerónimo de Loayza constituía uma espécie de guia a servir os *curas de indios* para levar adiante a doutrina dos indígenas. No começo da década do 50, a Igreja tinha conseguido reunir as autoridades eclesiásticas para realizar um primeiro concílio. Dois marcos importantes no processo de hierarquização da Igreja e de sua organização em função da necessidade de evangelizar os indígenas.

As crônicas escritas nesse período, em especial as de Cieza de León e Juan de Betanzos, possuem um paralelo importante em relação aos temas que se desenvolveram nos documentos eclesiásticos relacionados à urgência de realizar a evangelização dos indígenas. A temática presente na *Instrucción* se encontrava, também, desenvolvida com uma maior amplitude e liberdade nas crônicas desses dois autores. As observações sobre a crença dos indígenas na alma, as descrições sobre o tratamento dos corpos dos defuntos e o cuidado para preservá-los, ou as observações sobre *Viracocha* em que se procura caracterizá-lo como um Deus criador e principal, construindo a ideia de que os indígenas, no momento da conquista, se encontravam próximos de entender de que só existia um único deus.

Neste capítulo será realizada uma análise da *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos* ou também conhecida como *Relación de los agustinos de Huamachuco*, escrita na Espanha por volta de 1561.¹ Na *Relación* se oferecem importantes informações sobre a geografia da região de Huamachuco, uma província do Império Inca, localizada na serra norte do Peru. Huamachuco estava ao norte do rio Santa e da província de Conchucos, e ao sul da província de Cajamarca, alçando-se pelo ocidente nas cabeceiras dos rios que iam ao Oceano Pacífico, região conhecida antigamente como *yunga*, e pelo oriente tendo como limite o rio Marañón e Crisnejas, região conhecida como *chaupiyunga*.

¹ Existem duas edições modernas sobre a *Relación de los Agustinos de Huamachuco*, as duas editadas em 1992. A primeira tem Lucila Castro de Trelles como editora, e apresenta um estudo introdutório ao manuscrito da sua própria autoria. Já a segunda edição, foi realizada por Eric E. Deeds e conta com estudos de Luis Millones, José Luis González e de John R. Topic sobre as *huacas* de Huamachuco. Nesta pesquisa optou-se por utilizar a edição de Castro de Trelles que conta com os dois manuscritos existentes em arquivos espanhóis.

Mapa 5 – Huamachuco



Fonte: HUAMACHUCO, 1992a, p. 59.

A cidade de Huamachuco, que ficava praticamente no centro da província, era constituída por um importante centro administrativo inca. O convento dos agostinianos foi levantado no centro da cidade sobre os prédios religiosos e administrativos incas. A importância da região e da cidade de Huamachuco era considerável, tendo sido palco de desenvolvimentos autônomos regionais, mas também possuía vestígios de centros administrativos – como Marca Huamachuco e Viracochapampa – que integravam o Império Wari (TOPIC; LANGE, 1993).² Os agostinianos recolheram informações sobre a língua que se falava na região, o *culle*, mas o destaque principal é conferido a um conjunto de mitos e ritos de caráter étnico.

A relação foi produzida pelo agostiniano Juan de San Pedro, membro da primeira missão de padres que chegou ao Peru em 1551. Posteriormente, seria escolhido *prior* do convento em 1554, realizando *campañas* contra a idolatria dos indígenas e que foram narradas

² A incorporação do território de Huamachuco ao Império Wari ou Huari se encontra próxima ao período conhecido como intermediário inicial (400 a 600 d. C.) e continuará o domínio até aproximadamente o século X (TOPIC, 2020 [1991]).

na *Relación*. Em 1557 seria escolhido provincial da ordem, cargo que lhe permitiu viajar pelo território andino, conhecendo Cuzco e Collao. Em 1560 se encontraria na Espanha com a finalidade de angariar recursos financeiros e religiosos para empreender a expansão da ordem e de ações missionárias em todo o território (CASTRO, 1992; DEEDS, 2016).

A chegada da primeira missão dos agostinianos, em junho de 1551, coincide com o período de realização do Primeiro Concílio de Lima. Devido às discussões mantidas nesse evento, os agostinianos tomaram a decisão de realizar o trabalho de doutrina na região de Huarochirí – nas montanhas próximas a Lima – e na região de Huamachuco.³ As duas contavam com importantes *oráculos* indígenas, os quais tinham um prestígio religioso que se irradiava além de seus territórios. Isso pesaria na decisão de se estabelecer em Huamachuco devido às notícias sobre a *huaca Catequil*, adorada em todo Huamachuco e proximidades.⁴ A própria relação reafirma essa decisão “porque en esta provincia se tuvo noticia que havia gran cantidad de ydolos y ydolatrías y guacas que llaman los yndios oratórios, donde estan los ydolos y muchos hechizeros, y que era quase la fuente de donde avía manado las guacas” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 8).

A *Relación de los Agustinos de Huamachuco* seria escrita na Espanha entre 1560 e 1561 durante a permanência do provincial da ordem, Juan de San Pedro. O manuscrito se apresenta como um documento que procurava detalhar o trabalho dos missionários que realizavam uma denodada luta contra as crenças religiosas nativas na região de Huamachuco com a finalidade de estimular o “espírito de missão” dos religiosos da ordem. Para Luis Millones, ele constitui um documento administrativo que procura “dar cuenta de los vestigios de las religiones aborígenes para uso de futuros evangelizadores”, oferecendo informações valiosas sobre as *huacas* e seus ritos (MILLONES, 1992, p. 106).

³ Na região de Huarochirí, nas serras ao sul de Lima, se encontrava também o santuário ou *oráculo* de *Pariacaca* que é descrito no *Manuscrito de Huarochirí*.

⁴ Cristóbal de Albornoz, em sua *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (1581-1585), afirmava que na província de Huamachuco havia uma *huaca*, *Apocatiquillay* ou *Catequil*, que era considerada uma das principais *huacas* do reino (DUVIOLS, 1984, p. 210).

Mapa 6 – Área de difusão do *culle* no período colonial inicial.



Fonte: ANDRADE CIUDAD, 2012, p. 46.

O território de Huamachuco possuía uma identidade étnica forte, evidenciado no uso do *culle* e na existência de uma identidade cultural e religiosa própria. Incorporado ao Império Inca no reinado de Túpac Inca Yupanqui – entre os anos de 1463 e 1471 –, o território passou por uma série de transformações políticas e administrativas, mas também no âmbito econômico, como foi percebido por Cieza de León (CIEZA, 1984, p. 236; ESPINOZA, 1974).⁵ As mudanças produzidas, a partir da incorporação de Huamachuco como uma “província” do Império Inca, não foram só no plano administrativo, econômico e político, mas, também, se deram num plano religioso ou simbólico. A *Relación* permite olhar com atenção para um processo de articulação e hierarquização entre diversas crenças religiosas de populações de diferentes origens e identidades étnicas, permitindo analisar como se articulou um sistema religioso *alógeno* dentro dessa unidade étnica a partir do estabelecimento de

⁵ Um elemento importante observado por Cieza se refere à existência de armazéns do período inca –conhecidos como *colca* – em Huamachuco. A particularidade das *colca* de Huamachuco é que foram utilizadas preferencialmente para o depósito e conservação de milho, produto usado para o consumo estatal e ritual de acordo com às necessidades do Império (TOPIC; CHISWELL, 1992).

novas relações de dominação, neste caso, a partir da hegemonia dos incas (PÄRSSINEN, 2003, p. 154).

Assim como Cieza, Juan de Betanzos também nos informa sobre Huamachuco. Dentro da narrativa de guerra entre Huáscar e Atahualpa, ele insere observações importantes sobre o oráculo de *Catequil*, que consultado por Atahualpa, logo seria destruído (BETANZOS, 2018, p. 371-373). Portanto, além da importância política e econômica, Huamachuco detinha uma aura simbólica conferida pela presença do oráculo de *Catequil*, o qual possuía uma função simbólica dentro da guerra entre os dois incas.

7.2 O mito de criação

A *Relação de los agustinos de Huamachuco* nos introduz num espaço mítico diferente daquele que foi registrado nas crônicas de Pedro de Cieza de León e Juan de Betanzos. Os relatos que foram registrados, em suas crônicas, constituíam parte importante de um ciclo de mitos cuzquenhos e imperiais que procuravam ressaltar a imagem do inca como filho do Sol, nos quais se ressaltava tanto o vínculo sagrado dos ancestrais, quanto sua natureza sagrada como governantes. Esses ciclos míticos cuzquenhos – presentes principalmente nas narrativas dos cronistas – possuíam a finalidade de expressar a expansão territorial imperial por meio de suas “histórias” – como no caso do mito de *Viracocha* – quanto a de articular um mito étnico de projeção local, como seria o mito dos irmãos Ayar (URBANO, 1981).

A narração sobre os mitos de Huamachuco começa com estas perguntas: “¿Qué sentían de Dios? ¿A quién adoraban?” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 10). O discurso cristão inicia por impor sua própria agenda, a procura pela crença no Deus único e criador de todo o mundo. A procura por um Deus único constituiu uma tarefa prévia e fundamental, presente em diversas experiências missionárias espanholas, na qual, além de procurar possíveis vestígios de uma primeira evangelização pós-diluviana e apostólica, se buscava encontrar uma base comum de conceitos e categorias que permitissem uma facilitação na árdua tarefa da evangelização.⁶

⁶ Um dos problemas urgentes dos missionários seria como definir *Dios* nas línguas indígenas. José de Acosta em sua *Historia natural y moral de las Indias*, se refere ao fato de que tanto os incas quanto os mexicanos não possuíam uma palavra em seus idiomas para ser usada. É importante destacar que ao fazer essa observação, Acosta estava pensando num equivalente ao Deus dos cristãos, isto é, a um Deus único e criador de todo o mundo. Ele percebia a contradição inerente de identificar as divindades indígenas com o uso da palavra *Dios*, quando afirmava que os indígenas peruanos, além de adorar a Pachacamac como seu deus criador, no templo do

Tão importante como a pergunta – enquanto reveladora das intencionalidades dos religiosos na procura de um Deus único – a resposta constituía também numa abertura a um conjunto de crenças diferentes daquelas que existiam em Cuzco e em grande parte do Império Inca. A resposta que se consigna na *Relación* é que os indígenas acreditavam em *Ataguju*, identificado como sendo o “Deus criador” de todas as coisas que existiam, que fez a terra e o céu e que se encontrava retirado no céu, governando de lá. É clara a identificação das características de *Ataguju* com os atributos esperados de um Deus criador, mas isso em termos cristãos.

A relação menciona que *Ataguju* ao ver-se solitário, tomou a decisão de criar dois criados, *Sugadçavra* e *Vaumgavrad*, que formariam com ele uma *Trindade*. A ação de criar (o autor utilizou o verbo quéchuá *rurani*), foi inspirada pela ação do demônio *-ximia* de Deus – com a finalidade de imitar a Trindade, para que sendo três “tuviesen una voluntad y un parecer” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 10). A mesma ideia aparece em outro cronista, mas em relação a *Viracocha*, que com dois ajudantes – chamados também de *viracochas* – partiria do santuário de Tiahuanaco para outros territórios e províncias (BETANZOS, 2015, p. 125).

Depois, *Ataguju* “criou” outros dois ajudantes, *Uvigaicho* e *Unstiqui*, os quais eram como “entencesores del pueblo y éstos acudían como nosotros a los santos” (1992a, p. 12). E junto a eles criou a *Guamansuri*. A *Relación* afirma que este foi enviado para a terra de Huamachuco, povoada nesse tempo pelos *guachemines*. *Guamansuri* passaria a viver e trabalhar para eles, mas se encontrava pobre e “esfarrapado”.⁷ Os *guachemines* tinham uma irmã chamada *Cautaguan* ou *Captaguan*, a quem eles tinham trancado para protegê-la. Aproveitando a saída dos irmãos, *Guamansuri* se aproximou de *Cautaguan* e com enganos a seduziu e engravidou. Depois de um tempo, ao perceber que *Cautaguan* estava grávida de *Guamansuri*, os *guachemines* prenderam o agressor e o queimaram. *Guamansuri*, transformado em pó, subiria para o céu para ficar ao lado de *Ataguju*.

Cautaguan que estava grávida, pariu dois ovos e morreu no parto, enquanto que os ovos foram jogados num “esterqueiro”.⁸ Nasceriam deles duas crianças, *Apocatequil* ou

Sol ou Coricancha em Cuzco, também adoravam vários ídolos ou *huacas*, assim como *Viracocha* (HNMI, p. 293-294).

⁷ Se percebe um paralelo entre a “história” de Cuniraya Viracocha e Cahuillaca presente no Manuscrito de Huarochirí (HUAROCHIRÍ, 2008, p. 25-29) e a de *Guamansuri* e *Cautaguan*.

⁸ Mais um importante paralelo com o *Manuscrito de Huarochirí*. *Pariacaca* e seus irmãos nasceram de cinco ovos. Eles enfrentariam depois à *huaca Huallallo Caruincho*. Também terminariam expulsando os povoadores

Catequil e *Piguerao*, que foram criadas por uma mulher. *Catequil*, indo até onde estava o corpo de sua mãe, a ressuscitou. Esta lhe deu dois *guaracas* – espécie de boleadeiras – que tinham sido deixadas por seu pai, *Guamansuri*, com as quais *Catequil* derrotou e matou os *guachemines*, expulsando-os de Huamachuco. Então, subiu aos céus para encontrar-se com *Ataguju*, ao qual pediu que agora sim, criasse os homens novamente. *Ataguju* o mandou novamente para Huamachuco e ele desceu perto da montanha Guacat, nas margens do rio Santa, para que com sua força e ajudado por seu irmão *Piguerao* e com enxadas de ouro e prata, tirassem os índios de dentro da montanha. Em agradecimento, os homens passariam adorar a *Catequil* em Porcón, perto da cidade de Huamachuco, onde há uma montanha com três rochas altas, que os indígenas afirmavam que eram *Catequil*, seu irmão *Piguerao* e sua mãe *Cautaguan* (HUAMACHUCO, 1992a, p. 17-19).⁹

O ciclo de *histórias* exposto na *Relación de los agustinos* permite associar alguns de seus elementos com outros ciclos não cuzquenhos, como os mitos de *Vichama* recopilados por Antônio de Calancha¹⁰ e aqueles que se encontram no *Manuscrito de Huarochirí*. A narração da divindade ou herói fantasiado de homem pobre que engana uma mulher e a engravida, assim como a história dos ovos, são dois elementos comuns nos três ciclos míticos e dão pistas da existência de um substrato histórico comum, mas, em parte, diferente do cuzquenho (MILLONES, 1992, p. 118). Por isso, a leitura do mito de *Ataguju*, *Guamansuri* e *Catequil* nos introduz em uma característica diferente no âmbito das crenças religiosas andinas, sendo o seu caráter étnico um elemento a ser destacado.

As divindades dos huamachucos eram divindades protetoras dos indígenas que habitavam essas terras. Não *eram divindades* criadoras de todos os homens. Elas se encontravam relacionadas com uma identidade e memória étnica local. Os homens já existiam

da região montanhosa para as terras *yungas* do Leste – assim como os *guachemines* – para logo começar a povoar com sua *gente* estes novos territórios (HUAROCHIRI, 2008, p. 33; 49-53).

⁹ John R. Topic identificou, a partir da informação etno-histórica presente nas crônicas que tratam sobre Huamachuco, que a montanha de *Ichal* corresponderia com as antigas descrições do santuário de *Catequil* (TOPIC, 2020, p. 245-258).

¹⁰ A história narra o nascimento de *Vichama*, filho do Sol com uma mulher velha e pobre. O deus *Pachacamac* querendo ser o único deus a ser adorado, o assassinou cortando-o em pedaços. Logo semeou as partes de seu corpo com a finalidade que crescessem plantas e que a mulher se alimentasse deles. Compadecido pelo choro da mulher pela falta de seu filho, o Sol fez ressuscitar a *Vichama* a partir do cordão umbilical. Uma vez crescido, o jovem *Vichama* decidiu partir de seu povoado com o objetivo de conhecer o mundo, ocasião que aproveitaria *Pachacamac* para assassinar sua mãe e entregá-la como pasto para as aves. Na sua volta, *Vichama* conseguiu ressuscitá-la e partiu à procura de *Pachacamac* para vingar-se. *Vichama* o procurou, mas *Pachacamac* fugiria para o mar, perto de onde se encontra o seu santuário. *Vichama* pediria a seu pai, o Sol, que castigasse os homens convertendo-os em pedra. Depois o Sol enviaria três ovos: um de ouro, outro de prata e o último de cobre. Do primeiro saíram os *curacas* e nobres, do segundo as mulheres e, do terceiro, os *mitayos* e suas famílias (CALANCHA, 1974-1982, 3, p. 930-935).

antes da aparição das divindades. Elas só ofereceram proteção a determinados grupos em oposição a outros. A proteção conferida pelas divindades – ou patrões divinos – era constituída tomando como base as relações de reciprocidade com os membros dos grupos étnicos, os quais se comprometiam a não “esquecê-las” (NOLL, 2012, p. 186-196).

A contraposição entre huamachucos e guachemines, presente na *Relación*, permite evidenciar como o aspecto “étnico” se torna constitutivo da própria organização social destes grupos.¹¹ Para Maria Rostworowski, o elemento “ideológico” na constituição do grupo étnico se torna fundamental e um exemplo seria o reconhecimento de uma única origem associado à *pacarina* (ROSTWOROWSKI, 1990, p. 16-21).

Por isso as divindades de Huamachuco respondiam a um caráter étnico. Eram divindades que não se percebiam como únicas e que se relacionavam com divindades de outros espaços étnicos a partir de relações de equidade e desigualdade, dominação e hegemonia. E também estabeleciam relações entre as demais divindades do próprio espaço territorial, constituindo um panteão organizado e hierarquizado. Já entre as divindades e os homens, se estabeleciam relações entre *patronos* e seus fiéis ou *clientes*, entrelaçados por fortes laços de reciprocidade e serviço.¹² Essas relações também abriam a possibilidade de que se introduzissem elementos alógenos ao conjunto de crenças religiosas étnicas, como no caso da introdução de elementos cuzquenhos e imperiais em Huamachuco.¹³

A leitura da “história” recolhida pelos agostinianos evidencia que ela se encontra incompleta e categorizada como sendo uma *fábula*. Isso respondia a uma seleção de elementos da história que poderiam ser pertinentes ou interessantes e a um processo de subalternização das crenças indígenas, que tinha como objetivo retirar seu valor simbólico e sua própria *racionalidade*. A identificação da “história” como *fábula*, como mentira, *engaño* e

¹¹ A discussão em torno do surgimento e desenvolvimento de estruturas estatais dentro de sociedades organizadas em torno de relações parentais e de forte teor étnico, fazem parte da reflexão de correntes da antropologia e arqueologia, presentes na década de 1970, como no caso de Robert L. Carneiro (1970), Pedro Carrasco (1978) e Luis G. Lumbreras (1974). Um elemento em comum às abordagens realizadas é que essa categoria se presta para analisar sociedades moderadamente hierarquizadas, onde as divisões de classe ainda não apresentam um caráter estruturador pleno.

¹² Ainda de forma esquemática e simplificadora, Noll afirma que a própria ideia de Deus dentro da pesquisa histórica, deve partir de um estudo do contexto ou ambiente social, natural, econômico e político, com a finalidade de estabelecer as relações reais que existem entre a ideia de Deus e a sociedade que produz essa ideia (2012, p. 183).

¹³ Como se analisará posteriormente, em relação às *huacas* “importadas” pelos incas em Huamachuco, é importante destacar que a percepção na qual as divindades se encontram organizadas, através de uma hierarquia e de laços de parentesco, permite que essas relações possuam um alto grau de maleabilidade e de dinamismo, capazes de introduzir novas deidades originárias de outros âmbitos, assim como de mudar a própria hierarquia entre as divindades.

invenção, e sua associação ao demônio, procuravam identificá-la como desprovida de uma racionalidade e de verdade. É importante destacar que o processo de *exotização* ao qual se submetia o discurso histórico e mítico indígena, se apresentava de forma radical na *Relación de Huamachuco*, na medida em que se evitavam possíveis articulações com o discurso histórico e mítico presente na Bíblia. Já em outras “histórias”, existia a possibilidade de estabelecer nexos, como seria a identificação de *Viracocha* com algum apóstolo ou com os relatos indígenas sobre os dilúvios.

Ainda que exotizada, a “história” tinha elementos que resultavam familiares para uma evangelização. Se procura identificar *Atagujú* como um Deus criador, mas se esquece que isso só acontece em relação aos huamachucos e não com os guachemines. Tem como morada o céu, mas ele se encontra longe de tudo. Existe uma “trindade”, mas é comparada com os “santos”. Esses paralelos apareceram na *Relación* e serviriam como um nexo para identificar uma tradição cultural e religiosa indígena com a doutrina cristã.

Complementado a ideia, para José Luis González,

El misionero recoge una concepción de *Atagujú* casi digna de la teología cristiana en uso: se trata de un Dios supremo (aunque no único) y creador del mundo; hacia este supremo hacedor estaba ordenada la vida de los hombres “según su ley”. Además esta divinidad se manifiesta en forma tripartita (como la cristiana), característica que todavía pudiera hacer más respetable el sistema religioso indígena (1992, p. 15).

Mas não é só com a identidade que se procura estabelecer nexos na *Relación*. As crenças dos indígenas respondiam a um sentimento natural dos homens. Tomás de Aquino afirmava que “a razão natural determina ao homem que se submeta a algum superior, por causa das referências que reconhece em si, e, por isso, devendo ser auxiliado por um superior e por ele governado” (ST, 2012, II-II, q. 85, a. 1), concluindo que era da lei natural que todos os homens estivessem inclinados a oferecer sacrifícios a Deus. Realizando uma inversão do natural, todo desvio e engano que os afastasse desse primeiro impulso, era entendido como produto da ação do demônio que buscava influenciar e tergiversar a razão natural e confusa dos homens, os quais se apresentavam, muitas vezes, como incapazes de guiar-se apropriadamente usando só a razão natural. O demônio, por ser “xímia de Deus” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 10), procurava imitar a Deus com a finalidade de evitar que os

homens obtivessem a vida eterna junto a Ele.¹⁴ Reforçando essa ideia da imitação e simulação, Carmen Bernand e Serge Gruzinski afirmam que “la idolatría es el culto falso y erróneo que se rinde a dioses y criaturas. Es la opción obligada frente al verdadero culto y la expresión de todas las formas religiosas distintas de la auténtica” (1992, p. 45).

7.3 Deuses, santuários e sacerdotes

Bartolomé de las Casas, em sua *Apologética historia sumaria* (1536), ao comparar a religião dos indígenas com a dos gregos e romanos, afirmava que a religião estava composta de quatro partes: os deuses, os templos, os sacerdotes e os rituais e sacrifícios (LAS CASAS, 1909, p. 508). Os elementos selecionados eram relevantes porque permitiam estruturar um sentido sobre a religião que era compartilhado por outros espanhóis.

Ataguju era descrito na *Relación* como uma divindade que habitava os céus, um deus distante e que não interferia na vida dos homens, governando o mundo por meio de “criados”. Era descrito como um deus criador, mas que não interagia com sua própria criação. Mircea Eliade definia esses deuses como um *Deus otiosus*, um deus ocioso, estranho e distante, e percebido pelos homens como indiferente às ameaças da natureza e seus apelos por proteção (ELIADE, 2008, p. 105-106). Para Angelo Brelich a caracterização sobre o *deus otiosus* está relacionada à institucionalização de uma ordem social, na qual a própria ausência da divindade se deve ao propósito de preservar e garantir a ordem estabelecida (BRELICH, 2015, p. 39-40).¹⁵ A finalidade de “delegar” a auxiliares, e nesse sentido tanto a *Guamansuri* quanto a *Catequil*, a tarefa de expulsar os *guachemines* e de povoar a terra com homens, tinha o objetivo de evitar a própria intervenção da divindade *Ataguju*, devido a seu extremado poder que poderia levar a uma destruição do ordenamento social.

O deslocamento para divindades mais presentes e próximas dos homens, seus ajudantes ou *criados*, é percebido dentro dos mitos recolhidos pelos agostinianos. A narrativa sobre a origem dos indígenas de Huamachuco, relacionada às divindades *Catequil*,

¹⁴ Os agostinianos de Huamachuco compartilham com outros religiosos, também interessados na ação extirpadora, uma “insistência obsessiva” em relação ao papel do demônio e da idolatria. Para José de Acosta, ao explicar-se sobre a causa da idolatria dos indígenas, ela é produto da intervenção demoníaca, que procura a todo o momento imitar a ação de Deus e da sua Igreja (HNMI, p. 307). A partir da imitação grotesca do demônio, os ritos e cerimônias, os sacrifícios, ou mesmo simples gestos, os sinais de devoção, a eucaristia e a confissão, entre outros, se encontravam presentes, também, dentro da parafernália sacra dos indígenas.

¹⁵ No contexto da *Relación de los agustinos* é possível perceber a tensão existente entre os diversos grupos étnicos, permitindo entender, assim, o papel de *Ataguju* como deidade capaz de garantir a ordem para seus “feis-clientes”, os huamachucos.

Cautaguan e *Piguerao*, constitui um aspecto importante para definir o conjunto e crenças como sendo relacionadas a uma religião de tipo *étnico*, ligada a raízes socioambientais, com sua história e sua cultura (PRANDI, 2007, p. 275-282). Dessa peculiaridade característica, dentro de uma sociedade enfrentada a intromissões em seu território de outros grupos étnicos, insurge *Catequil* como divindade e herói extra-humano, associado à origem dos indígenas de Huamachuco. Ele derrota e expulsa os *guachemines*, etnia que ocupava ou tinha invadido a região anteriormente e que se encontrava associada a atividades agrárias, e exige de *Ataguju* a criação de novos homens para essas terras. *Ataguju* ordena a *Catequil* que se dirija para a montanha de Guacat e “cabasen con taquillas o açadas de plata y oro y de allí sacaría los yndios, y de allí se multiplicarían [...] y que de allí salió su principio, y de aquí es ques grande el acatamiento que tienen a *Cataquil*” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 18).

A montanha Guacat se configura como a *pacarina* dos huamachucos, da mesma maneira que a montanha Huanacauri era a *pacarina* dos incas.¹⁶ *Catequil* passa a ser associado como principal ancestral do grupo étnico de Huamachuco, além de possuir estreitos laços com divindades mais antigas, como *Ataguju*. A predileção por *Catequil*, um deus mais próximo das necessidades dos camponeses e pastores, responde a sua associação com o controle e fluxo da água, assim como com os raios, trovões e relâmpagos, “los cuales haze tirando com su honda” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 18).

Como foi observado anteriormente por Cieza e Betanzos, em relação a *Viracocha*, a presença do deus ou ser extra-humano permitia a sacralização do próprio local ou território (CIEZA, 1985, p. 8-10; BETANZOS, 2015, p. 126). Na montanha de Guacat foram encontradas oferendas que eram deixadas em memória de seu criador, *Catequil*. Mas a *Relación* também informa que *Catequil* era adorado em seu santuário principal em Porcón, perto da cidade de Huamachuco. Na base de uma montanha em cuja cúspide havia três grandes rochas identificadas como *Catequil*, *Cautaguan* e *Piguerao*, se construiu um santuário. A presença dessas divindades, na paisagem, era registrada por meio da sacralização do espaço onde estiveram presentes. John R. Topic afirma que “en el tiempo de la conquista española, aspectos significativos de la geografía cultural de la provincia de Huamachuco eran

¹⁶ Bernabé Cobo, ao narrar as histórias que os incas contavam sobre sua origem, percebe de forma acertada que essas mesmas histórias estavam sujeitas a diferenças e contradições, que não existia uma única versão sobre o tema (COBO, 1964, II, p. 62). A importância de identificar na narrativa que se transmitia, o lugar de origem ou a *pacarina* de Cuzco, se relacionava aos interesses do Estado inca, depois que ele conseguiu ter um destaque extra regional, e das próprias linhagens das *panacas* e *ayllus* da nobreza. Além de Huanacauri e do lago Titicaca – este último, principalmente, como uma origem que outorgava prestígio religioso regional – deve mencionar-se a montanha de Pacaritambo (URTON, 2004).

simbolizados por eventos, héroes y lugares a los que se refiere el mito de la creación” (1992, p. 66). Nesse sentido, existe uma relação entre a paisagem e a memória em que a paisagem – como as montanhas, rochas ou cavernas – se constitui em marcas de “texto” (DEAN, 2010).

Histórias como a da montanha de Guacat ou as rochas sobre a montanha de Porcón em Huamachuco, devem ser analisadas para um contexto histórico que permita perceber a materialidade das relações sociais que se encontravam por detrás dessas *histórias*. Um sinal que permite perceber o aspecto histórico e associar as crenças religiosas de Huamachuco com sua própria identidade étnica, é que as *histórias* registradas pelos agostinianos nos falam de um espaço étnico com fronteiras delimitadas na própria narrativa, com vizinhos interagindo e lutando por determinados espaços, com a construção de uma hegemonia étnica dentro de uma racionalidade social andina (TOPIC, 1998).¹⁷

Em relação aos templos, os religiosos descreveram que eram locais de adoração, formados por grandes paredes ao modo de currais, onde fincavam um madeiro dentro da terra, no qual subiam alguns escolhidos para realizarem sacrifícios de animais, aspergindo-o com o sangue de suas vítimas (TOPIC, 1986). Os ossos e órgãos dos animais eram colocados como oferendas em espécies de nichos que se encontravam nas paredes e continham restos de ancestrais das linhagens principais e locais. Também queimavam folhas de coca e massas de farinha de milho, uma mistura chamada de *sanco*, com a ideia de que a fumaça subisse aos céus até chegar a *Atajuju* (HUAMACHUCO, 1992a, p. 11; TOPIC, 1992, p. 54).

Os sacrifícios eram realizados por sacerdotes ou *hechizeros*. A *Relación* descreve o processo de escolha dos indígenas para dedicar-se ao serviço religioso. Poderiam ser eleitos através de manifestações oníricas em seus sonhos, ou aparições de seres extra-humanos e não-humanos em locais afastados, principalmente em lagoas.¹⁸ Os escolhidos enfrentavam uma longa preparação, que consistia em jejuns de alimentos, bebidas e sexo. Dois sacerdotes principais eram mencionados na época da *Relación*: Xulcamango¹⁹ e Xulcaguamán. A

¹⁷ O território de Huamachuco se encontrava dividido em *huarangas*, as quais possuíam sua própria identidade e se articulavam entre si de forma complementar e, ao mesmo tempo, antagônica. A divisão entre as populações das terras altas e baixas, cobrava um significado adicional dentro da narrativa dos agostinianos, na medida em que os *guachemines* terminaram sendo expulsos para as terras baixas, chamadas de *yungas*.

¹⁸ Em relação aos sonhos, Polia Meconi denomina *llamada directa* à eleição realizada por uma deidade ou um espírito que intervém na vida de uma pessoa, manifestando através de um sonho ou por meio de uma aparição, o oferecimento de uma função futura, como a de ser um sacerdote (1999, p. 83).

¹⁹ Na mesma *Relación de los agustinos*, se utiliza o nome de Xulcamango para designar um capitão de Huayna Cápac que, sendo morto, tinha sido alçado à condição de *huaca* e era reverenciado. Depois, aparece dentro da relação de *huacas* mais importantes de Huamachuco, associado a uma figura em pedra de um homem franqueado por dois cães (HUAMACHUCO, 1992a, p. 25).

Relación afirma que os “oficiantes” das *huacas* eram escolhidos através de revelações em sonhos, o contato com algum “estranho” ou com a repentina “perda” da razão (HUAMACHUCO, 1992a, p. 15).

A descrição presente na *Relación* estabelece um cenário “familiar” para um cristão. As diversas divindades nos remetem a um espaço no céu, onde mora um deus criador, que envia mensageiros à terra. Ainda, existe uma espécie de trindade e que agem como santos ou intercessores. Descreve fartamente os santuários e ritos que se celebram neles, alguns parecidos com os cristãos. Mas também, a semelhança construída pelo demônio possui um signo inverso. Os sacrifícios são regados com sangue de animais, os “oficiantes” se comunicam através de sonhos e perdem a razão. O discurso idolátrico procura identificar as manifestações religiosas dos indígenas por meio da semelhança e da inversão, estabelecendo um espaço e função para tudo aquilo que é possível identificar. Mas, também, existia uma “alteridade” que não se apresentava como selvagem, incapaz de ser domesticada.

7.4 As *huacas* étnicas de Huamachuco

Juan de San Pedro não duvida em identificar as *huacas* com os ídolos. Afirma que as *huacas* encontradas eram de tamanho pequeno e de uso pessoal, eram transportáveis, tinham sido feitas de pedra, madeira ou outro material. Os indígenas cuidavam de suas *huacas*, fazendo pequenas almofadas de tecidos, com roupa de *cumbi*, mantas e *llautos* ou adereços usados na cabeça. Além disso, adicionavam penas coloridas, brincos e alfinetes de ouro e prata, com pequenas *chuspas* ou bolsas que continham folhas de coca. Portavam armas como *guaracas* e pequenos cascos e escudos de prata e cobre. Para os espanhóis, as conotações étnicas e identitárias presentes no vestiário e adereços das pequenas peças escapavam da sua compreensão. O cuidado com que os indígenas tratavam as *huacas*, era percebido mediante o uso de palavras como *labrada*, *galana*, *lindas* e *ricas*, percebendo-se que as descrições eram organizadas em torno do par antitético limpo/sujo. A *Relación* destacava o cuidado que os indígenas davam a seus objetos de culto, comportamento desejado de homens racionais e desejosos para aceitar o cristianismo.

Nem todas as *huacas* eram iguais. As que eram de uso pessoal, pequenas e transportáveis, eram conhecidas como *conopas* e foram comparadas com os ídolos *penates* e

lares dos romanos.²⁰ A maioria era de uso doméstico e familiar, mas outras eram veneradas pelos *ayllus* e pelos grupos étnicos, tendo um serviço e cerimônias próprias. A *Relación* estabelece uma tipologia superficial das *huacas* – as *huacas* principais e as secundárias –, a qual permite perceber relações tecidas a partir da localização e afinidades com diversos grupos sociais e étnicos. Além disso, destaca a capacidade das *huacas* de comunicar-se com os sacerdotes. Elas tinham uma voz robusta e questionava aos indígenas o que eles queriam saber e que lhes ofereciam em troca (HUAMACHUCO, 1992a, p. 15-16).

As *huacas* “principais” foram percebidas pelos agostinianos devido ao fato de que possuíam seu próprio serviço, suas terras e gado. Elas tinham a singularidade de ser identificadas com a paisagem e eram reconhecidas pelos povoadores como estando associadas a rochas, montanhas, cavernas, mananciais, lagos e rios (TOPIC, 1992, p. 41-42, 67-76). Os agostinianos conseguiram estabelecer uma rede de *huacas* principais, mencionando-se um número de até nove principais. Além disso, existiam outras *huacas* alógenas, trazidas no período de dominação inca. A partir da relação desse conjunto de *huacas* principais e da descrição de seus atributos, da localização de seus santuários e dos grupos sociais que as adoravam, é possível determinar outras características sobre elas.

Os religiosos agostinianos conseguiram identificar e, posteriormente, destruir, nove *huacas* principais. Elas possuíam um status diferente. Eram patrocinadas e cuidadas desde o tempo em que tinha começado o domínio inca, sendo que Tupac Yupanqui e Huayna Cápac lhes prestavam reverências e outorgavam privilégios, como seria o de proporcionar recursos suficientes para dotá-las de sacerdotes permanentes, trabalhadores ou *yanaconas* para que trabalhassem as terras e rebanhos que o Inca lhes tinha proporcionado, assim como tecidos finos e outros objetos de valor. As *huacas* eram: *Ulpillo*, *Pomacoma*, *Caoquilca*, *Quilcachuco*, *Nomadoy*, *Guaracayoc*, *Guana Catequil*, *Casipoma* e *Llayguen* (HUAMACHUCO, 1992a, p. 21).

²⁰ Os *penates* e *lares* eram seres extra-humanos que tinham a finalidade de proteger o âmbito doméstico das famílias romanas e latinas. Os *penates*, entidades originalmente responsáveis pela preservação dos alimentos da família na despesa (os que eram denominados em latim de *penus*), eram seres que habitavam o âmbito doméstico a quem, de forma diária, as famílias reverenciavam oferecendo alimentos em momentos determinados das refeições. Posteriormente, com o processo de antropomorfização da religião romana, os *penates* foram sendo representados através de pequenos ídolos de forma humana. Já os *lares*, uma das suas divindades mais antigas, se encontram relacionados aos antepassados das famílias romanas, criadoras dos *gens* ou linhagens, aos quais os descendentes lhes realizavam cerimônias com a finalidade de obter a sua proteção (BAYET, 1984, p. 73-78).

As *huacas Guaracayoc* e *Guana Catequil* se encontravam relacionadas a *Catequil* diretamente, participando do prestígio desta que era a *huaca* principal de Huamachuco e tinha seu santuário em Porcón. As duas *huacas* se encontravam ao pé da cordilheira, perto do litoral. O significado em quéchua da primeira das *huacas* se referia a alguém habilidoso no uso da *guaraca*, que era um dos atributos de *Catequil*, com os quais fazia os raios e trovões. As duas *huacas* estavam associadas à ação de *Catequil* em Guacat, local que seria a *pacarina* de origem dos indígenas de Huamachuco (TOPIC, 1992, p. 68-70).

As *huacas* de *Nomadoy* e *Pomacoma* estavam em territórios de pouca elevação, em vertentes de rios que se encaminhavam para o litoral. (TOPIC, 1992, p. 74). As *huacas Ulpillo* e *Quilcachuco* foram identificadas por Topic como duas montanhas nevadas que se encontravam na cordilheira com vista para o litoral, tendo seus próprios santuários, onde as populações que acudiam a elas o faziam para solicitar chuvas para suas culturas. Essas *huacas* guardavam uma relação com as de *Nomadoy* e *Pomacoma*, estabelecendo uma hierarquia a partir da altura em que se encontravam as montanhas. As *huacas Caoquilca* e *Llayguen* eram identificadas como montanhas que se encontram na cordilheira oriental dos Andes e eram associadas com cavernas e oferendas para receber água abundante (HUAMACHUCO, 1992, p. 22-23).

A última das *huacas* era *Casipoma* ou *Casiapoma*, que foi encontrada na própria cidade de Huamachuco e era de madeira e tinha forma fálica. Se descreve que na parte de cima havia uma abertura e que se faziam sacrifícios de animais em sua homenagem, aspergindo o sangue sobre ela, que andava e rugia como um *puma*, fazendo grande ruído. Ela tinha recebido o favoritismo do inca Huayna Capac e se relacionava com o estabelecimento da nobreza inca e de índios *mitimaes* deslocados da região de Cuzco com a finalidade de realizarem atividades administrativas e econômicas no local. Se menciona que o Inca a levava quando ia fazer guerra e lhe oferecia ricos tecidos e oferendas em ouro e prata, assim como *yanaconas* para seu serviço (HUAMACHUCO, 1992, p. 23).

Existia uma hierarquia entre as *huacas*. Havia aquelas que eram identificadas com as próprias fronteiras étnicas dos huamachucos e que, em certos casos, até a extrapolavam. E este era o caso de *Catequil*. Outras compartilhavam seu prestígio através da sua associação por meio de laços de parentesco, como as *huacas* principais de *Guaracayoc* e *Guana Catequil*, bem como *Tantaguayanay* e *Tantaçoro*, filhos de *Catequil* e que corresponderiam à época da presença dos agostinianos (TOPIC, 1992). Por último, estavam as *huacas*

relacionadas a *huarangas* – espécie de divisão administrativa e também étnica – que possuíam um prestígio local e estavam fortemente entrelaçadas a um aspecto simbólico que surgia como cenário da “história” em que se desenrolava o mito de *Catequil*.

7.5 As *huacas* e o domínio inca

Existiam outras *huacas* em Huamachuco que se encontravam associadas ao domínio inca. A *huaca Guallio* estava relacionada à confecção de tecidos finos feitos para o Inca e para a nobreza da região. Os agostinianos, em seus percursos extirpadores, encontraram no local onde se encontrava o ídolo, dentro de uma profunda caverna – além de oferendas de animais sacrificados – restos de implementos utilizados na confecção de tecidos (1992a, p. 22-23). Depois de mencionar à *huaca Casipoma*, a *Relación* refere-se à *Guamansiri* – que poderia ser uma variante de *Guamansuri*, deidade “serva” de Ataguju e “pai” de *Catequil* – a qual foi encontrada escondida dentro do antigo templo inca em Huamachuco e que, nos primeiros anos da presença dos agostinianos, foi utilizado como igreja e depois como convento.

A *Relación* informa da política dos incas de trasladar colonos ou *mitayos* de outras regiões para locais recentemente conquistados, como seria o caso de Huamachuco. Essa informação serve logo para contextualizar o caso da *huaca Topallimillay*.²¹ Essa *huaca* era uma pedra pequena e negra. O destaque dado no tamanho permite deduzir que ela era portátil, o que permitiria seu fácil transporte. Dessa maneira, era fácil entender que ela teria acompanhado os *mitayos* cuzquenhos na sua viagem para Huamachuco. Eram colonos especialistas na confecção de tecidos finos para satisfazer as necessidades rituais da nobreza que existia em Huamachuco. Temos também a *huaca Quispeguanay*, filho de *Catequil* e próxima dos *cumbicos*, que eram os especialistas que preparavam as tinturas aplicadas nos tecidos (1992, p. 81).

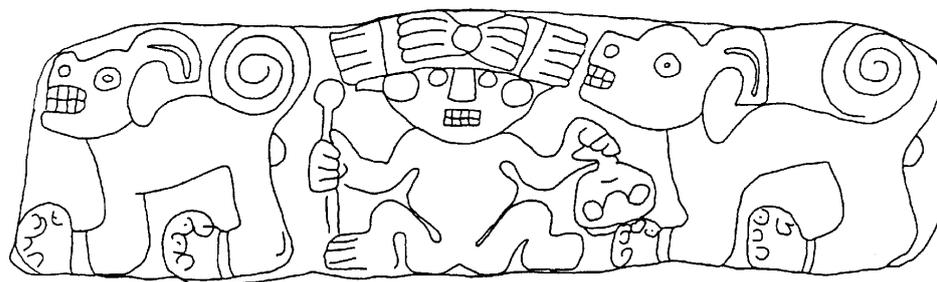
Outras estavam relacionadas à guerra. Temos a *Muniguindo* – que em *culle* significa “redondo” – e que os nativos se aconselhavam com ela antes de ir à guerra pedindo-lhe seu favor e cuidado (1992a, p. 25). Também temos as *huacas Yamaguanca* e *Yamoguanca*, que eram duas montanhas adoradas pelos índios para receber força para enfrentar os inimigos na

²¹ Segundo a *Información* de Albornoz, a *huaca Llimillay* era originária de Jaquijauana, perto de Cuzco, e que teria sido levada “uma parte” ou um de seus “filhos” para Huamachuco acompanhando os colonos (TOPIC, 1992, p. 79; DUVIOLS, 1967, p. 27).

guerra e contra os rebeldes (1992a, p. 29). Se mencionam casos em que alguns homens foram convertidos em *huacas*. *Xulcamango* era um capitão de Huayna Cápac que morreu e que o Inca solicitou que fosse adorado em Huamachuco. Ao se descrever a *huaca*, se menciona que era uma imagem em pedra que representava um homem no meio de dois cachorros).²²

Outra *huaca* relacionada ao culto de um homem é a *huaca Condor*. Narra a *Relación* que *Condor* era um capitão inca que foi governador de Huamachuco e cuja múmia e a de seu filho foram encontradas e depois queimadas pelos agostinianos perto de 1560, mas que tinham sido mortos há 43 anos (HUAMACHUCO, 1992a, p. 30). As duas múmias foram encontradas dentro de um depósito ou *colca* usado para conservar milho. Se a informação é valiosa por afirmar a existência dessas *colcas* em Huamachuco, destinadas para a conservação do milho, também nos informa que esse o espaço da *colca* era propício para uma melhor *cura* do corpo da múmia e para sua conservação, já que permitia a retirada da umidade do corpo.

Figura 15 – Placa de pedra representando o ídolo Xulcamango



Fonte: TOPIC, 1992, p. 55.

Dentro do grupo étnico de Huamachuco, com o domínio inca se estabelece progressivamente um controle social e político. Nos Andes – na análise da *Relación* sobre Huamachuco – se percebe que o domínio se desdobrava em duas esferas. Além de dominar o mundo dos vivos, era imprescindível, também, um controle do mundo extranatural. A *inoculação* de crenças de origem cuzquenha, não se restringia só ao culto ao Sol, mas também se dava através da organização do culto às *huacas* cuzquenhas e de outras etnias. A maneira como essas *huacas* eram transplantadas aparece de forma clara na *Relación*. O domínio

²² John R. Topic afirma que a descrição dada na *Relación* coincide com uma pedra que contém a imagem de um homem no meio de dois cães que estaria datada no período de Intermédio inicial ou *temprano*, aproximadamente entre 400 a 600 d.C. Através da pesquisa arqueológica realizada, ele afirma que os agostinianos confundiram esta pedra, devido a sua magnificência, com os restos arquitetônicos incas e, por isso, afirmariam que esse personagem era um capitão inca. Independente dessa confusão, o culto à *huaca Xulcamango* foi estimulada pelos incas, já que lhe outorgaram serviço, propriedades e ricos presentes (TOPIC, 1992, p. 87).

político e administrativo significava o traslado de membros da nobreza, responsáveis pela organização do Estado Inca no território de Huamachuco. Também se trasladavam grupos de *mitimaes* ou colonos com a intenção de realizar atividades produtivas importantes na esfera econômica e simbólica imperial, como seria a produção de tecidos *cumbi*. A *huaca* dos colonos, como é o caso de *Topa Llimallay*, que devido ao seu pequeno porte tinha sido transportada, era considerada “filha” da *huaca Llimillay*, que era originária de Jaquijahuana, em Cuzco. Por outro lado, a *huaca Topa Llimallay* tinha-se convertido em ancestral desses colonos cuzquenhos no novo território, procurando construir uma identidade simbólica dentro de um espaço, através do estabelecimento de relações parentais que a *huaca* desempenhava, de forma alegórica, como uma semente ou *mallqui* transplantada em nova terra, estabelecendo agora não apenas relações com o mundo dos vivos, mas também em interação com as *huacas* do novo espaço. E, para isso, era preciso que se constituísse um “discurso” mítico ou “histórico” que permitisse uma inteligibilidade para esse novo personagem.

A divinização de homens em *huacas* – como os capitães *Xulcamango* e *Condor* – constituíam processos complexos que tinham como finalidade identificar e atualizar longas tradições *históricas* e religiosas em função da recente dominação inca. Este processo permite uma aproximação da articulação entre uma herança histórica e mítica prévia e entrelaçada à dinâmica de formação de uma identidade étnica dentro do território de Huamachuco – uma *etnogênese* constituída nesse território – e que se vê confrontada, posteriormente, com um processo de dominação e hegemonia inca que procura incorporar as *huacas* étnicas de Huamachuco a seu próprio panteão religioso.

Além de *Catequil* – já identificada como sendo a *huaca* principal de Huamachuco –, Cristóbal de Albornoz mencionava as *huacas* de *Pomacamás*, *Guaracayoc* e *Namuday*, as quais também tinham sido mencionadas na *Relación*. Juan de San Pedro tinha identificado-as no próprio território de Huamachuco. Mas Albornoz, em seu esforço por identificar as *huacas* da maior parte do território andino, realizou uma seleção daquelas que eram consideradas as mais relevantes. Isso significava que em nível do território imperial, elas se consolidavam dentro do próprio espaço étnico, enquanto que algumas poucas – como *Catequil* e também *Pariacaca* em Huarochirí – ganhavam uma dimensão além das fronteiras étnicas.²³ Essas

²³ John R. Topic conseguiu identificar a existência de sete topônimos *catequilla* que foram encontrados ao norte do território de Huamachuco, no Equador. Esses locais se encontravam associados a territórios que receberam contingentes consideráveis de índios *mitimaes*, assim como lugares com mananciais de água (TOPIC, 2008, p. 56). No caso de *Pariacaca*, essa *huaca* correspondia aos indígenas *yauyos* que habitavam a serra dos Andes ocidentais ao sudeste da província de Lima. Sua *história* narrada no *Manuscrito de Huarochirí* permite analisar

huacas ganhavam prestígio dentro do território étnico, recebendo oferendas e serviços do próprio Estado imperial e do Inca, além de terras para o cultivo de milho, animais para fazer tecidos finos, bem como prestações de trabalho de camponeses e artesãos da região e de grupos de colonos.

Ao introduzir-se dentro do contexto religioso e étnico de Huamachuco novos grupos sociais – como seriam os *mitayos* – o que se estava realizando era estabelecer, também, novas relações sociais que, no plano simbólico, constituíam-se em novas relações parentais e de linhagem, nas quais os ancestrais constituíam o elemento fundador. Tanto as *huacas* que eram filhas ou parentes de outras *huacas*, quanto homens “reais” – como seriam os capitães incas – constituíam aspectos de uma estratégia no plano religioso e simbólico que tinha como finalidade estabelecer um domínio e hegemonia no plano extra-humano. Além da “importação” de *huacas* cuzquenhas a novos territórios e da *deificação* de elementos da sua nobreza em espaços territoriais fora de Cuzco, se procurou acompanhar essa política com o patrocínio imperial a esses novos cultos.

7.6 A destruição do oráculo de Catequil

Os agostinianos quando chegaram a Huamachuco desenvolveram a tarefa tenaz de combater toda manifestação de idolatria. Em diversas partes da *Relación* se narram as ações encaminhadas a descobrir e destruir as *huacas* dos indígenas. Descreviam como os aborígenes quando perguntados sobre a localização de suas *huacas*, negavam, escondiam ou mentiam com a finalidade de evitar a destruição de seus ídolos e locais de culto. Os agostinianos relataram que chegaram a envenenar um nativo que servia de *lengua* por ter aceito dar informações aos religiosos sobre as *huacas* (HUAMACHUCO, 1992a, p. 10). Foi a partir dessa mobilização repressiva que os agostinianos obtiveram informações importantes sobre as crenças religiosas dos indígenas e suas características.

Os religiosos se encontravam interessados, principalmente, em destruir os objetos de culto e destruir suas crenças, em extirpar a *idolatria*. Eles encontrariam uma série de desafios em torno à destruição das *huacas*. Muitas delas se encontravam em locais afastados, no cume das montanhas ou dentro de cavernas profundas nas encostas de íngremes montanhas.

o território que ocupava e os eixos pelos quais se expandia a etnia dos *yauyos* e sua divindade principal, *Pariacaca*. Nos confrontos narrados pela *huaca* e a constituição de espaços hegemônicos, se permite apreciar que ela era cultuada em regiões próximas a Pachacamac, em partes importantes do vale do rio Rimac e em território da etnia *huanca* nos Andes Centrais (DULANTO, 2015, p. 141-144).

Algumas *huacas* eram identificadas com os *mojones* ou marcos de pedras que serviam para delimitar os terrenos das comunidades ou *ayllus*, e que recebiam o nome particular de *huancas*. Os religiosos também tiveram que enfrentar as tentativas dos indígenas por esconderem suas *huacas*, como aconteceu com a tentativa de ocultar a *huaca Guamansuri* que foi escondida detrás do altar da igreja de San Agustín em Huamachuco (HUAMACHUCO, 1992a, p. 24).

O acionar dos agostinianos tinha precedentes importantes no território de Huamachuco em relação às disputas e destruição de *huacas* e isso antes da chegada dos espanhóis. Algumas das características que se consideram importantes ressaltar, sobre as divindades e *huacas* de Huamachuco, podem ser encontradas na narração dos acontecimentos relacionados à destruição da *huaca* de Catequil e os conflitos entre Huáscar e Atahualpa, registrados na *Relación*, mas que também aparecem em outros documentos, como em Juan de Betanzos (2015, p. 371-376), Pablo Joseph de Arriaga (1999, p. 32-33) e em Antônio de Calancha (1974-1982, 3, p. 1062-1064). As informações proporcionadas pela *Relación* e os cronistas diferem em questões relacionadas aos personagens que participariam nos acontecimentos, mas concordando em relação ao próprio fato da destruição.

Juan de Betanzos afirma que no tempo da guerra entre Huáscar e Atahualpa, este último decidiu consultar o *oráculo* de *Catequil* com a finalidade de saber sobre o sucesso que iria ter em relação aos confrontos que estavam tendo contra as forças do inca Huáscar. A *huaca*, que era uma penha de pedra que se encontrava no alto de uma montanha e que tinha a forma de um homem, foi consultada pelos enviados do Inca e recebeu como resposta, por intermédio de um velho sacerdote, que Atahualpa estava tendo um comportamento abusivo e tirânico e que o *Viracocha* estava *enojado*.²⁴ Ao saber da resposta dada pelo *oráculo*, a *huaca* foi tida como um *auca* ou inimigo, e o Inca se encaminhou com seu exército com a decisão de saquear e destruir o santuário, ação em que demoraria mais de três meses. Betanzos afirma que o próprio Inca se apresentou na montanha onde estava o santuário, sendo que cortaria a cabeça do ídolo e do velho sacerdote, para logo depois, destruir o santuário e colocar fogo em

²⁴ Na guerra civil entre os dois irmãos incas é importante trazer à tona como as *panacas* se posicionaram em torno dos bandos que se encontravam em confronto. Enquanto a *panaca* de Tupac Yupanqui se posicionou favorável a Huáscar, a de Pachacutec Yupanqui foi favorável a Atahualpa. Como consequência desse partidarismo e da derrota do bando do inca Huáscar, se por um lado os membros da nobreza que constituíam a *panaca* de Tupac Yupanqui foram mortos e perseguidos, por outro lado, no plano extra-humano, as múmias do próprio inca Tupac Yupanqui e os principais da *panaca* foram destruídas (MACCORMACK, 2016, p. 116-118). A *huaca* *Catequil* encontrava-se relacionada ao inca Tupac Yupanqui quem tinha conquistado a região e começado uma organização administrativa que acabaria sendo consolidada no período de Huayna Capac com o estabelecimento das *huarangas* (PÄRSSINEN, 2003).

toda a montanha. Depois de apagar o fogo, fez pó da pedra da *huaca* e dos ossos do velho sacerdote, jogando-os do alto da montanha com o intuito de que nunca mais “vivessem” (BETANZOS, 2018, p. 371-372).

O jesuíta Pablo Joseph de Arriaga narra também a história do santuário e da *huaca* de Huamachuco, mas com outros personagens. Afirma que o inca Tupac Yupanqui, ao passar perto da cidade de Huamachuco – ao se dirigir para Quito com a finalidade de ir castigar um irmão que se tinha alçado naquela província ao norte – decidiu consultar à *huaca* de *Catequilla* [*Catequil*] sobre o sucesso ou não da sua empreitada contra o rebelde. O *oráculo* lhe vaticinou que fracassaria em seu empenho e que viria a morrer no norte, tal como aconteceria. Anos depois, o inca Huáscar – que Arriaga afirma de forma errada que era filho de Tupac Yupanqui – ao ver que o *oráculo* tinha ganhado prestígio e riquezas devido ao anúncio feito, ordenou que o santuário fosse destruído e incendiado, assim como, também, a *huaca* e os ídolos que se encontravam dentro dele. Arriaga, que no momento de escrever seu livro (1621), tinha participado das campanhas de extirpação de idolatrias no arcebispado de Lima, principalmente nas províncias de Cajatambo e de Conchucos, afirmou que religiosos que estavam no povoado de Cahuana [Cabana] – localizado na província de Conchucos, ao sul de Huamachuco – relataram que “feiticeiros”, fugidos do santuário destruído de *Catequil*, se encontravam nesse povoado com a *huaca* e que haviam lhe construído um novo santuário (ARRIAGA, 1999, p. 32-33).

Antônio de Calancha, que consultou as informações do livro do padre Arriaga, corrigiu a informação sobre o inca Tupac Yupanqui, para logo repetir as informações sobre a destruição da *huaca* e o roubo de suas relíquias, as quais foram levadas para povoados da província de Conchucos, onde continuariam a ser adoradas até que mais tarde foram localizadas por religiosos que “furtaram” os ídolos, escondendo-os dos índios e destruindo-os, posteriormente, em Lima (CALANCHA, 1974-1982, 3, p. 1062-1064).

A informação que proporciona a *Relación* coincide, em grande parte, com aquela que Juan de Betanzos propiciou, mas se apresenta mais completa. Afirma que no tempo de guerra entre os dois irmãos, a *huaca* de *Catequil* foi consultada e que ela havia afirmado que Huáscar deveria reinar. Sabendo das palavras da *huaca* o inca Atahualpa enviou um capitão ao santuário do ídolo com a finalidade de destruí-la. Este subiria ao alto da montanha onde se encontrava a *huaca* e de um golpe a derrubou, quebrando a cabeça e ficando em pedaços. Logo, os soldados levariam os restos e os lançariam num rio, ao mesmo tempo que

saqueariam o santuário e roubariam seus tesouros. Na sequência a estas ações, os soldados queimariam o santuário assim como a montanha onde ele se encontrava, ficando ardendo por mais de um mês. Após, a narração relata que os sacerdotes de *Catequil* resgatariam a cabeça e restos da *huaca* e a levariam para fora da região, realizando posteriormente um novo santuário.

Com a presença cada vez mais notória de espanhóis e religiosos, os sacerdotes e indígenas levariam as peças da *huaca* para uma caverna que se encontrava numa montanha, com o intuito de preservar a *huaca* dos ímpetus extirpadores dos agostinianos. Posteriormente, dava detalhes sobre os religiosos agostinianos que destruíram o santuário que tinha sido feito. Depois de ter encontrado a *huaca*, passariam a destruí-la e jogá-la do alto de uma montanha em Porcón, que seria o lugar aproximado onde se encontrava o santuário de *Catequil*. Mas o trabalho de extirpação dos religiosos não tinha acabado ainda.

A *Relación* descreve que tempo depois da *huaca* ser destruída – destruída primeiro pelo Inca e depois pelos agostinianos – uma índia se apresentou ante o sacerdote ou *hechicero* narrando-lhe que tinha encontrado uma pedra pequena enquanto caminhava e pensava em *Catequil*. O feiticeiro perguntaria para a pedra e está lhe responderia que era *Tantaguayanay*, filho de *Catequil*. Logo, encontrariam outra pedra, *Tantaçoro*, que juntas foram levadas para que ficassem perto de *Catequil*. Depois que os espanhóis chegaram na região de Huamachuco, essas pedras ou *huacas* tinham se multiplicado e chegou a se encontrar mais de trezentas, as quais foram queimadas e até virarem pó (HUAMACHUCO, 1992a, p. 20-21).

O conjunto das quatro narrativas sobre a destruição da *huaca Catequil* permite separar elementos que esclarecem algumas características que poderiam ser atribuídas às *huacas* em geral. A destruição de *Catequil* nas mãos de Huáscar ou Atahualpa, assim como também sua destruição posterior – por parte dos agostinianos – ou das partes e restos que ficaram, permitem que esta reflexão enverede por aspectos importantes sobre o caráter da repressão às *huacas*. O Inca, ao mandar destruir a *huaca*, assim como castigar o seu sacerdote, ordenou que lhes fosse cortada a cabeça, além de que os restos fossem queimados e feito pó. Existe um paralelo com a execução e morte de Atahualpa assim como com as suas representações posteriores. Atahualpa, que foi morto com a pena do *garrote* ou sufocamento mecânico, se converteu ao cristianismo ao saber que, caso não se convertesse ao cristianismo, sua pena de execução seria morrer na fogueira (CIEZA, 1997, p. 177; LAMANA, 2016, p. 103). Dessa maneira, sua conversão garantia que seu corpo não fosse queimado, o que simbolicamente

significava a impossibilidade de continuar “vivo”, incluso depois de morto e na forma de uma múmia ou *mallqui*. Ainda, a representação que se fez da sua morte posteriormente, como no caso dos desenhos de Felipe Guaman Poma e em peças dramáticas que começaram a ser representadas, destacam que a forma como o Inca foi morto mediante o decepamento da cabeça.²⁵ Dessa comparação pode-se retirar a ideia de que as *huacas* eram seres extra-humanos que participavam de uma vida no mundo dos homens, a qual também poderia ser *cancelada* com a finalidade de que não pudessem mais voltar, interagir ou continuar estando “vivas” dependendo da forma como fosse executada a sua “morte”.

A configuração da destruição das *huacas* também nos remete a um aspecto de similaridade dos procedimentos. Os elementos narrativos descreviam uma sequência importante: quebrar o corpo da *huaca* e decepar a cabeça, seguido pela queima dos restos até fazer pó e, finalmente, lançá-los ao ar ou à água. Só que esses momentos foram comuns tanto das ações de repressão inca quanto da espanhola, mas possuíam lógicas diferentes. O Inca procurava infligir uma derrota definitiva à *huaca*, tanto no plano humano quanto extra-humano. Uma era conseguida por meio da quebra dos laços que uniam os homens com suas *huacas*. A *huaca* participava de forma ativa do mundo dos homens, estabelecendo laços de reciprocidade e de dominação e dependência com eles, deixando escutar sua voz com a finalidade de evidenciar sua ação dentro do mundo dos vivos. O segredo se encontrava no prestígio que conseguia ter a *huaca*. O prestígio se encontrava associado a seus laços com o poder hegemônico, mas, também, com a capacidade da *huaca* de sua função oracular. A previsão dada pela *huaca Catequil* da derrota de Atahualpa, e portanto, da vitória do inca Huáscar, expressava a *agência* da *huaca* que colocava toda sua notoriedade em um dos *partidos* que disputavam o trono inca. A *huaca Catequil* passaria, então, a ser inimiga de Atahualpa – seu *auca* – e a derrota de Huáscar levaria tanto à destruição física do santuário e dos “ídolos” quanto do seu prestígio.

²⁵ Desde que Nathan Wachtel, em 1971, analisou o tema das representações da morte do inca Atahualpa nas interpretações dramáticas que eram realizadas ainda no Peru e Bolívia, tomando como base as investigações realizadas por estudiosos que procuravam registrar a persistência de uma memória indígena atrelada aos momentos da conquista e inicial da colonização espanhola, o tema da representação da morte de Atahualpa se aprofundou em diversos aspectos (WACHTEL, 2017). Destacando o papel do trauma e sua representação na constituição da memória histórica andina, estudiosos relacionados à psicanálise tentaram reconstituir a história desse período tendo como norte, principalmente, a ideia de identificar a história do Peru como uma história traumatizada pela violência (HERNÁNDEZ, 1993; HERNÁNDEZ *et al.*, 1996). Em sentido mais histórico e a partir dos estudos literários, Jean-Philippe Husson trilha os caminhos seguidos por Wachtel em relação à importância dos dramas que tinham como temática a morte do inca Atahualpa e os relaciona às primeiras décadas depois da queda do Império Inca, em especial, em torno do *reino* inca de Vilcabamba e o contexto do *taqui onqoy* (HUSSON, 2017).

Figura 16 – Cortam-lhe a cabeça a Atahualpa Inca.



Fonte: GUAMAN POMA, [1600-1615], f. 390.

Já para os espanhóis, o procedimento de destruir os ídolos indígenas era parte do processo de evangelização, destacando que, para isso, era primordial a extirpação das crenças religiosas indígenas. Os religiosos agostinianos perceberam que não era suficiente realizar a destruição física dos ídolos e, para isso, se valeram das informações que tinham obtido sobre o passo de Atahualpa pelo santuário de *Catequil*. A lição que eles obtiveram das informações, os fez entender que o ídolo era um elemento importante, mas que a *huaca* tinha uma existência além da forma material que era representada no ídolo. Os indígenas terem recolhido as “reliquias” da *huaca* destruída e serem levadas a outro lugar para construir-lhe um novo santuário, além da geração de redes de *huacas* entrelaçadas por relações parentais, era um claro sinal da persistência do seu prestígio sobre os indígenas.

A destruição da *huaca* nos leva a pensar seu papel como *oráculo* em relação à esfera simbólica e política dentro do império dos incas. Nas narrações que giram em torno à destruição de *Catequil*, aparece o papel das *huacas* como *oráculos* e sua *agência*. O inca que, por apresentar-se ante seus súbditos como “filho do sol” ou *Inti churi*, também era um ser extra-humano ou uma *huaca*. Sua escolha não só representava um acordo e negociação entre os diversos *ayllus* reais e as *panacas*, mas, também, era resultado de acordos e negociações no plano simbólico, entre as divindades protetoras dos incas e as *huacas* principais que tinham relevância e que se encontravam em Cuzco. Assim, as *huacas* participavam também nas relações de poder que se entrelaçavam nas disputas das diversas *panacas* e *ayllus* reais em torno da escolha do novo inca. *Catequil*, como um *oráculo* inter-regional importante, representava não só os interesses étnicos e regionais de setores da nobreza de Huamachuco, que já se encontravam entrelaçados com relações parentais com parte da nobreza inca. Também representava uma disputa por prestígio dentro de um conjunto de *huacas* de espaços regionais e que se organizavam em torno de Cuzco de forma hierárquica (GOSE, 1996, p. 24-25). Pelas informações proporcionadas por Arriaga e Calancha, *Catequil* havia ganhado prestígio ao prever a morte de um inca e isso significou que a *huaca* tivesse um reconhecimento importante fora de seus limites étnicos. Devido a esse prestígio alcançado, Atahualpa também realizaria uma consulta ao *oráculo* de *Catequil*.

O prestígio constituía o maior *capital* que a *huaca* tinha dentro das relações de poder e de negociação no plano político e simbólico. A consulta de Atahualpa a *Catequil* e a resposta negativa dada por ela evidenciaram que – à margem da esfera de poder, político e militar na qual Atahualpa e a nobreza que o apoiava se apresentavam como o elemento hegemônico – o *oráculo* não se encontrava subordinado inexoravelmente ao seu poder, mas respondia também a interesses próprios, tanto étnicos e regionais quanto a interesses, produto das próprias relações com facções que existiam a nível imperial (TOPIC, 2008, p. 63-64). Além disso, o prestígio de uma *huaca* não só se encontrava associado ao domínio inca, já que seu prestígio era muitas vezes anterior a ele, como seria o caso de Pachacamac (CURATOLA, 2008, p. 52).²⁶

²⁶ O licenciado Hernando de Santillán, ouvidor da audiência de Lima, recolheu na *Relacion del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* uma “história” sobre a *huaca Pachacamac* e o inca Tupac Yupanqui. Afirmo Santillán que quando a mãe do Inca se encontrava grávida, o Inca “falou” com sua mãe e lhe comunicou que o “hacedor” se encontrava na terra dos *yungas* no vale de Irma ou Ichsma. Já sendo inca, sua mãe lhe relatou a revelação e decidiu dirigir-se para o santuário. Depois de quarenta dias de jejum, o Inca conseguiu falar com a *huaca*, a qual se apresentou com o nome de *Pachacamac*, que dava “ser” a todas as coisas de “baixo”, enquanto seu irmão, o Sol, dava “vida” e “ser” as coisas de “cima”. Depois de realizado os

7.7 Conclusões

O objetivo de analisar a *Relación de los agustinos de Huamachuco* é a de introduzir um elemento “local” ou étnico diferente daquele que seria a norma estabelecida em relação ao estudo sobre as crenças religiosas indígenas que girava em torno das informações provenientes de fontes cuzquenhas, como seria o caso das recopiladas por Cieza de León e Betanzos.

As histórias recolhidas pelos agostinianos em Huamachuco nos trazem informações importantes sobre a existência de um espaço cultural e étnico diferente. Mesmo tendo sofrido um processo de corte e seleção de informações realizado pelos religiosos agostinianos, as referências sobre a existência de um ciclo mítico, de caráter étnico, trazem à tona um rico universo de crenças diferentes. O mito pode ser desdobrado em dois momentos. O primeiro se refere à nomeação das divindades principais, como seria *Ataguju* e *Guamansuri*. Já, no segundo momento, se introduz a história do mito de *Catequil* em Huamachuco, acompanhado de sua mãe *Cautaguan* e seu irmão *Piguerao*. Em conjunto, o mito se refere à constituição de uma identidade de grupos étnicos no espaço de Huamachuco e o estabelecimento de relações de identidade com a paisagem do território através do próprio desenvolvimento da narrativa do mito. Dessa narrativa e da existência de outros ciclos míticos de outros grupos étnicos, se infere que, as divindades de Huamachuco, não eram “criadoras”, mas principalmente “protetoras” desses grupos étnicos com os quais mantinham relações de “parentesco”.

A análise desse ciclo mítico também permite estender as relações de dominação e hegemonia que existiam entre os diversos grupos étnicos para um plano simbólico. Tanto a proteção que *Guamansuri* oferece aos huamachucos frente aos “guachemines” e outros grupos étnicos, quanto o estabelecimento de uma relação de proteção e de legitimação da ordem estabelecida, por parte de *Catequil*, respondiam ao estabelecimento de uma identidade étnica que se apresentava como hegemônica dentro desse espaço territorial. A inserção das divindades étnicas, dentro de um conjunto de relações “políticas”, que se desdobrava em duas esferas, a divina ou simbólica e a humana ou política, permitia que esse conjunto de

sacrifícios, a *huaca* solicitou ao Inca que este lhe edificasse uma “casa” onde se encontrava o *oraculo* ou a “piedra en que los hablaba” assim como outras para seus filhos em localidades próximas (SANTILLAN, 1968, p. 111). O pedido da *huaca* de estender seu culto a outras regiões sob o patrocínio e proteção dos incas expressava um espaço de negociação em que a troca de serviços e recursos imperiais, a *huaca* de Pachacamac “permitia” um espaço dentro de seus recintos sagrados para a construção de um santuário inca ao Sol, beneficiando-se, assim, do próprio prestígio da *huaca* (MAKOWSKI, 2016).

divindades e crenças se apresentasse como aberto a mudanças e novas relações; o que permitia uma abertura a novos elementos “alógenos”, como seria a introdução de novas relações com divindades incas.

A *Relación* traz também elementos importantes que ampliam a caracterização das divindades indígenas. *Catequil*, visto como uma divindade ou um herói extra-humano, é associado a Huamachuco na narrativa de seu mito como sendo o principal ancestral do grupo étnico. O paralelo da sua história ganha relevância ao ser comparado com a história inca de sua origem ligada à montanha de Huanacauri. E, também, é necessário destacar a importância do processo de sacralização do território e da paisagem. Para isso, as menções a diversos elementos da paisagem, que se encontram dentro da narrativa do mito, permitem entender que ela cumpria uma função de depositária da memória étnica e histórica, possibilitando-se, assim, que os indivíduos pudessem identificar esses elementos com as ações de *Catequil*.

A *Relación* menciona diversas *huacas*. E as nove *huacas* principais permitem ser relacionadas com espaços territoriais mais restritos, sendo que eram identificadas com montanhas e cumpriam funções de proteção do território próximo. As outras *huacas* que eram mencionadas, possuíam uma relação com grupos sociais profissionais, como os pastores ou os tecedores. Existiam, ainda, *huacas* que se encontravam entrelaçadas por relações de parentesco. Por último, essas *huacas* traziam informações de como se articulavam dentro do espaço étnico de Huamachuco, ou seja, as *huacas* locais com as *huacas* de origem inca ou cuzquenha.

Nesse ponto, no entrelaçamento de *huacas* de diversas origens étnicas, é que a *Relación* dos agostinianos traz elementos ainda mais destacáveis. A importância do prestígio de divindades como o de *Catequil* permite analisar o espaço de interação e negociação nas esferas políticas. O papel de *Catequil* como relevante oráculo de abrangência regional e extrarregional, na região norte do Peru e que se estendia até os territórios do atual Equador, possibilita ver que as informações sobre os recursos que eram oferecidos, por parte do Império Inca, tais como terras, gado, alimentos e homens para serviços, respondiam ao elevado grau de importância simbólica que era reconhecida para *Catequil*, por parte de uma extensa população. Ao mesmo tempo, as políticas de deslocamento de grupos escolhidos ou *mitayos*, com a finalidade de assegurar o domínio de territórios e populações recém conquistadas, tinham também sua contraparte na esfera simbólica, tanto através de um processo de deificação de indivíduos da nobreza inca, que tiveram um papel importante

dentro da conquista do território de Huamachuco, quanto pelo “estabelecimento” de relações de parentesco entre as *huacas* de Cuzco com as que portavam os *mitayos* trasladados.

Por último, a narrativa sobre a destruição da *huaca* de *Catequil* permite entrelaçar elementos importantes que se evidenciaram tanto no período de domínio inca quanto no espanhol. A destruição de *Catequil*, por parte do inca Atahualpa, deve ser inserida dentro de um campo de disputas e confrontos simbólicos de natureza diferente à disputa política. A consulta realizada pelo Inca ao oráculo, em torno do conflito com seu irmão Huáscar pelo trono imperial e a resposta negativa dada, coloca em evidência que o Inca, em sua identificação como *huaca*, tinha seus limites que giravam em torno do papel do prestígio e da agência da *huaca*. Aquilo que estava em disputa, desde o ponto de vista da *huaca Catequil* era o prestígio como oráculo que se expandia além de suas fronteiras étnicas e que não se encontrava atrelado ao poder simbólico e político do Inca. Por isso, a resposta negativa era um posicionamento que respondia a um conflito num plano extra-humano. Já a destruição da *huaca*, pela ação dos agostinianos, era parte da política de extirpação de idolatrias. A narrativa traz à superfície os eventos de resistência de alguns sacerdotes indígenas que procuraram esconder seus ídolos e trasladá-los a outros espaços onde, aparentemente, o controle dos religiosos era menor.

8 A DÉCADA DE 1560: TRANSFORMAÇÕES INSTITUCIONAIS

8.1 O panorama das reformas

Depois da realização do Segundo Concílio e do governo do vice-rei Andrés Hurtado de Mendoza, Marquês de Cañete (1556-1560), o território peruano parecia começar um período de equilíbrio. Ainda que esses anos tenham sido cortados por alguns episódios de agitação política e social, foi possível alcançar alguma estabilidade em questões relativas à organização do reino do Peru, ao controle do estado rebelde de Vilcabamba e uma sensação de bem-estar para os espanhóis, principalmente para os encomenderos, devido à crescente importância de Potosí e da exploração de prata.

Guillermo Lohmann destaca que essa sensação foi quebrada, principalmente, devido à crise que se instalou em Potosí, tendo como fatores importantes a necessidade de readequar tecnicamente a produção de prata, assim como fazer frente aos problemas de abastecimento da mão de obra indígena nos centros mineiros (LOHMANN, 1966, p. 9; BAKEWELL, 1989, p. 31-33). Questão importante, neste sentido, era a organização da *mita* mineira para abastecer centros como Potosí e Huancavelica. Esta última se notabilizaria por ser uma região produtora de mercúrio, minério importante para o *amálgama* da prata, e que começaria a ser produzido próximo de 1570, permitindo um “valor” de pureza maior do mineral extraído de Potosí (LOHMANN, 1949, p. 11-35).

Essa relativa estabilidade política e social, contudo, não atingia todo o vice-reino, havendo territórios que não estavam totalmente pacificados e eram regidos pelos incas rebeldes desde Vilcabamba. Havia também a insatisfação de muitos espanhóis que, tendo chegado tardiamente ao Peru, não foram agraciados com *prebendas*, bem como não eram suficientes os cargos na administração do território para atender os anseios dos recém chegados.¹ O vice-rei, com a finalidade de evitar toda ação desestabilizadora dos espanhóis

¹ Para John H. Elliott, o período em que se começou a estruturar os governos coloniais nas Índias, estabeleceu uma marca importante nas expectativas dos espanhóis que tinham migrado para elas. Muitos dos primeiros conquistadores que aportaram em terras americanas o tinham feito com o desejo de alcançar riqueza e prestígio a partir das ações de armas. As recompensas obtidas eram as *mercedes* e privilégios, como também poderia ser o recebimento de uma encomenda. Com a política de Felipe II de centralização das decisões governamentais nos Conselhos de governo e de uma hierarquia e instituições coloniais que exerciam um múltiplo controle sobre os territórios e povoações, começou a se instaurar uma política de colonização que dava preferência à nomeação de funcionários especializados – os *letrados* – deixando em segundo plano os filhos e demais descendentes de conquistadores (ELLIOTT, 1997). Portanto, os recém-chegados se encontraram num contexto em que se dava prioridade à colonização, que significava estabelecer-se no território e exercer alguma atividade produtiva,

“vagos”, aplicou diversas medidas repressivas preventivas, que foram desde o encarceramento e exílio de grupos de descontentes, até a realização de novas “entradas” em territórios com a finalidade de “desaguar” os espanhóis desejosos de enriquecer-se.² O sentimento de frustração destes quanto às possibilidades de obter alguma encomenda, foi sufocado pela ação enérgica do vice-rei que procurou reprimir qualquer insinuação de descontentamento e rebeldia. Mas, o perigo principal para a consolidação do domínio espanhol se encontrava em outro terreno, qual seja, a permanência de um núcleo rebelde inca em Vilcabamba. Situada numa região próxima a Cuzco, e de difícil acesso, Vilcabamba era um centro de influência política e simbólica sobre a região central e sul dos Andes.³

Ao mesmo tempo, esse período introduz elementos modernizadores em relação aos laços do território colonial peruano com a sede imperial espanhola e a sede da Igreja. A importância do Concílio de Trento tem que ser apreciada não em termos doutrinários em torno da evangelização dos indígenas, mas, principalmente, na constituição de uma hierarquia e organização eclesiástica que se aprofundaria no próprio território andino, a partir da realização do Segundo Concílio de Lima em 1567. A Reforma da Igreja corria de forma paralela a uma reforma da estrutura colonial espanhola. Iniciada nas próprias instituições do reino na Espanha, ela agora cruzava o oceano com a finalidade de estabelecer uma estrutura “moderna” e mais apropriada às necessidades do Estado.⁴

distante já da possibilidade de enriquecer a partir da guerra e conquista em ações contra índios ainda não conquistados.

² No governo do vice-rei Andrés Hurtado de Mendoza teve início uma política de *desaguar* todo indivíduo revoltoso, capaz de obstaculizar a tranquilidade pública do território. Com essa finalidade, se aplicou pena de morte àqueles que tinham participado como lideranças da rebelião de Hernández Girón e que haviam sido anistiados. Outros espanhóis que se apresentavam como contrários à autoridade colonial central foram desterrados e enviados de volta para Espanha ou, então, para o Chile, onde se precisava de soldados para lutar contra os araucanos. Criaram-se companhias de soldados para manter ocupada a parte dos espanhóis que se encontrava sem ocupação. Por último, através da autorização da fundação de cidades e povoados em diversas partes do território, principalmente em locais que tinham terras para uso agrícola, outorgaram-se solares e chácaras com o intuito de que os espanhóis se estabelecessem nesses locais (VARGAS UGARTE, II, 1981, p. 64-66).

³ Derrotado na rebelião contra os espanhóis em 1536, Manco Inca decidiu abandonar o cerco da cidade de Cuzco e dirigir-se ao nordeste, em direção a Vilcabamba. Os espanhóis conseguiram reverter a situação graças ao apoio de tropas wankas e cañaris e de setores da nobreza cusquenha dirigidas por Paullu Inca e por reforços chegados por mar. Localizada numa região inexpugnável, Vilcabamba se constituiu num refúgio onde os espanhóis não conseguiam adentrar-se. Manco Inca foi posteriormente assassinado em 1544 por “almagristas” refugiados. Os espanhóis tentaram diferentes campanhas diplomáticas com a finalidade de que os incas depusessem as armas em troca do reconhecimento de seu prestígio e propriedades nas proximidades de Cuzco, mas não conseguiram. Além de Manco Inca, também governaram Vilcabamba, Sayri Tupac, Titu Cusi Yupanqui e Tupac Amaru, sendo que este o último inca, foi derrotado por uma expedição enviada por ordem do vice-rei Francisco de Toledo em 1572, e executado por decapitação na cidade de Cuzco (HEMMING, 2000).

⁴ A instituição do *patronato* tinha sido outorgada à Coroa espanhola em 1486 com o motivo de que ela pudesse nomear bispos e benefícios eclesiásticos no reino mouro de Granada que estava, então, prestes a ser conquistada. A partir da incorporação progressiva das Índias, a Coroa foi estabelecendo algumas pautas e modificando outras,

As reformas que Felipe II procurará implementar no Peru teriam como personagem principal Francisco de Toledo, designado vice-rei com a finalidade de levar adiante um plano de revisão e reforma de todas as instituições coloniais.⁵ A chegada do vice-rei ao território peruano em 1569, coincidirá com a chegada da Companhia de Jesus. A importância dos jesuítas na evangelização do Peru é inquestionável. As ações realizadas pela Igreja peruana, sob a inspiração e ação da Companhia a partir de 1570 até a realização do Terceiro Concílio, significaram o fim do período de uma primeira evangelização no território. Até então, ela estivera sob forte influência dos dominicanos, como pode-se perceber no papel proeminente desempenhado por Vicente de Valverde, o arcebispo Jerónimo de Loayza, por Tomás de San Martín e, principalmente, por Domingo de Santo Tomás.⁶

Este período de reorganização política e administrativa do Estado e da Igreja, teria um contraponto importante vindo da população indígena: o movimento do *taqui onqoy*, cuja análise permite perceber a reação da população indígena frente há anos de perseguição sofrida quanto a suas crenças e práticas religiosas e pela exposição à mensagem de evangelização

relacionadas ao que tinha sido outorgado pelo papa naquela circunstância primeira, e que seriam finalmente estabelecidas por Felipe II em 1574. Ficou estipulado que correspondia aos reis a apresentação de candidatos a receberem ofícios e benefícios nas Índias, o controle régio sobre todos os documentos relativos às Índias, a delimitação territorial das dioceses, o controle e traslado de clérigos, religiosos e de ordens religiosas que se encaminhavam às Índias, a participação de autoridades estatais coloniais nos concílios e sínodos realizados, entre outras (LA HERA, I, 1992, p. 75-76).

⁵ Ao ser designado vice-rei do Peru, Francisco de Toledo recebeu a tarefa de aplicar um conjunto de medidas referentes à necessidade de reformar o governo colonial do Reino peruano. Produto das discussões realizadas em torno da Junta Magna em 1568, produziu-se um conjunto de instruções reais que elencavam medidas e disposições a serem tomadas durante seu governo. Além de instruções gerais sobre sua função de vice-rei no território peruano, ele recebeu orientações para tratar sobre os problemas de fazenda e tributação, governo e justiça, governo espiritual, guerra e conquista, além de instruções de caráter secreto (MERLUZZI, 2014, p. 110-115).

⁶ Para Estenssoro, o período da primeira evangelização que começou com a chegada dos espanhóis no Peru e foi até antes da realização do Terceiro Concílio de Lima em 1582 e 1583 – tendo momentos de inflexão com a chegada do vice-rei Toledo e dos jesuítas –, se caracterizou por ser fragmentado, no sentido de que as dificuldades dos primeiros encontros com os indígenas e o desconhecimento de sua língua e cultura em geral, fez com se priorizasse aquilo que era urgente para a visão dos religiosos, como o batismo massivo e sem nenhuma instrução. Ela também era heterogênea, já que não existia um centro hierárquico capaz de determinar os conteúdos da doutrina, encontrando-se ao arbítrio dos próprios religiosos. De acordo com ele, o contexto ideológico desta primeira evangelização esteve marcado pelas discussões em torno da legitimidade da conquista e dos abusos dos encomenderos, tendo como personagem importante frei Bartolomé de las Casas (ESTENSSORO, 2003, p. 31-32; 179). Ao mesmo tempo, o peso dos dominicanos no Peru se apresenta de maneira incontestável nesse primeiro período. Numericamente, a ordem contava com 40 freis em 1540, em 1548 já são quase cem e, entre 1560 e 1570, chegariam mais 114 dominicanos. De longe, era o maior grupo de religiosos, mas, também, possuíam presença importante na maioria das cidades fundadas pelos espanhóis, por meio de igrejas e conventos, e tinham sob sua administração as doutrinas da província de Chucuito, na margem ocidental do Titicaca (MEDINA, 1992, p. 223-234). Esse peso numérico se apresenta, também, na discussão sobre a evangelização indígena e, daí, a importância de uma análise das ações dos dominicanos no território, principalmente a partir da obra, no plano da evangelização e da defesa dos indígenas, por parte de frei Domingo de Santo Tomás (LÓPEZ-OCÓN, 1987). O novo período que se abre com o vice-rei Toledo e os jesuítas deve ser compreendido como resposta a um contexto diferente em que a evangelização é pensada como um instrumento de doutrinação que, sob a direção da Igreja, se procurava transmitir uma doutrina única.

cristã. É um momento importante para refletir sobre as transformações e assimilações em torno das crenças indígenas e sobre a resiliência frente às campanhas de “extirpação de idolatrias”. Permite, também, ver o papel que os indígenas conferiam às *huacas* dentro do tabuleiro de relações de poder político e simbólico que se entreteciam no território peruano, principalmente, em torno do papel dos incas rebeldes de Vilcabamba e do prestígio, ainda, das *huacas* de Titicaca e Pachacamac.⁷

Fechada a possibilidade de uma nova rebelião indígena, mas junto a um aumento crescente da insatisfação dos espanhóis devido às oportunidades limitadas que ofereciam a administração colonial, começou a despontar diversos projetos de reforma do Estado colonial elaborados no próprio contexto colonial peruano. As discussões iniciadas a partir da década de 1560 tiveram, em parte como pano de fundo, as reflexões de Bartolomé de las Casas e sua influência sobre religiosos e autoridades coloniais em torno da ideia dos efeitos nefastos de estabelecer a perpetuidade das encomendas. A plêiade de personagens que passaram a discutir, de forma crítica, a realização de reformas e uma política colonial diferente da que tinha sido aplicada pela Coroa até o momento, revelava a preocupação em torno de assuntos fundamentais em certas esferas políticas no território colonial. Pode-se mencionar, além de frei Domingo de Santo Tomás, os licenciados Polo Ondegardo, Juan de Matienzo e Francisco Falcón.⁸ Em comum, é possível encontrar a preocupação por estabelecer uma continuidade do

⁷ Para Juan Ossio, enquanto a resistência dos incas de Vilcabamba poderia ser caracterizada como um movimento de resistência nacional e militar, o movimento do *taqui onqoy* se caracterizava por seu corte messiânico. Através da documentação conhecida – como as *Instrucciones de servicio* de Cristóbal de Albornoz – pode-se inferir que esse movimento estabelecia uma confrontação no plano simbólico, um confronto entre as *huacas* dos espanhóis – Deus, Jesus Cristo, os santos e outros – e as *huacas* dos índios – *Titicaca* e *Pachacamac*. O embate levaria a um novo *pachacuti*, à inversão da situação atual onde o mundo estava dominado pelos espanhóis, resultando num novo mundo onde o inca retornaria e haveria a aniquilação de todos espanhóis, enquanto os indígenas, que tivessem aceitado o cristianismo ou vivessem como se fossem espanhóis, seriam transformados em animais (OSSIO, 1992, p. 182-189).

⁸ Gonzalo Lamana estabelece observações importantes sobre os estudos e reflexões realizados por Polo de Ondegardo sobre o passado inca, seu governo e costumes que podem ser estendidas também para autores como Matienzo e Falcón com suas respectivas observações. O autor afirma que, por trás do interesse pelo passado indígena, se encontrava uma crítica ao governo colonial da época. Apontava-se para uma interpretação do passado indígena com a finalidade de marcar estratégias mais reais para governar o território (LAMANA, 2012, p. 49-53). Com diferença de matizes importantes, também se pode fazer extensivas essas observações para Matienzo, licenciado que ocupou importantes cargos na audiência de Lima e Charcas e que procurava um projeto reformador que procurasse inserir de uma forma harmoniosa – como uma *república platónica* – a república dos espanhóis e a república dos índios, esta última subordinada e tutelada pela primeira, principalmente devido à natureza dos indígenas (LOHMANN, 1966, p. 14-16). No caso do licenciado Falcón, advogado dos sacerdotes indígenas, vê-se que ele procura realizar uma crítica das encomendas, sem descartar a necessidade de que elas continuassem como instituição a cargo dos indígenas, mas colocando como condição que não fossem entregues à perpetuidade. Da mesma maneira, ele analisa o sistema tributário da época do império inca com a finalidade de resgatar elementos que permitissem colocar certas limitações aos apetites de enriquecimento dos encomenderos e religiosos (LOHMANN, 1971).

governo colonial e manter e preservar, de forma “racional”, o fluxo de trabalhadores indígenas para as minas, principalmente, abordando o tema da *mita* indígena e do tributo.⁹

Nesse sentido, a conclusão do Concílio de Trento ganha um destaque importante dentro do território colonial através, primeiro, da realização do Segundo Concílio de Lima em 1567. Os dois primeiros concílios permitiram à Igreja uma readequação de suas estruturas em função da necessidade de estabelecer uma rede de administração e controle dos membros da sua comunidade, tanto dos indígenas para serem convertidos, quanto dos próprios religiosos que deveriam ter a “cura das almas” como sua missão principal. Parte das reformas propostas a serem realizadas no governo do vice-rei Toledo, estavam relacionadas com a necessidade de estabelecer os mecanismos governamentais apropriados para que a própria Igreja pudesse realizar, em melhores condições, a evangelização dos indígenas.

Esse seria o caso das *reducciones*, uma política que procurava agrupar diversos e pequenos povoados indígenas em unidades maiores. O objetivo era facilitar o controle sob a população indígena, por parte das autoridades espanholas, realizando uma cobrança de tributos mais rápida e um recrutamento mais eficiente de mão-de-obra para a *mita* mineira. Mas, também, permitia uma mais eficiente e constante doutrinação dos indígenas (SAITO & ROSAS, 2017). Nesse panorama de reformas que viriam implementar, é que a chegada da Companhia de Jesus desempenharia um papel importante dentro dos planos do governo colonial.

8.2 Trento e sua importância na Igreja peruana

A realização do Concílio de Trento teve uma importante repercussão nas Índias, em especial quanto a maneira como deveria ser organizada a Igreja e seus membros, em relação aos conteúdos sacramentais e na formação doutrinal dos próprios religiosos e de seu “rebanho”, incluindo-se, ainda que de maneira “tangencial”, os indígenas. A importância de Trento em relação à evangelização das terras americanas não deve se procurar em alguma

⁹ Entre 1564 a 1569 o vice-reino do Peru esteve governado pelo licenciado Lope García de Castro. No seu governo teve que enfrentar problemas na produção de prata e de mercúrio, produto necessário para o refinamento da primeira. Além das dificuldades técnicas em relação à extração e do refinamento do metal, havia crescente dificuldade para que os indígenas trabalhassem nas minas. Com a proibição real de obrigar os índios a trabalharem nestes locais, se introduz a possibilidade de pagar um valor de jornada “justo” para aqueles que decidissem fazê-lo. Já no período do governo do vice-rei Toledo, e com aprovação da Junta Magna, se decidiu que o trabalho dos índios, nas minas, poderia ser compulsivo sempre e quando se estabelecessem condições para que continuassem sendo doutrinados, que a região das minas fosse de clima parecido ao de sua origem, que tivessem tempo suficiente para trabalhar suas terras, que a jornada fosse justa, e que nas minas existissem condições apropriadas de moradia e alimentação (NOEJOVICH, II, 2009, p. 68-70).

reflexão sobre o problema da idolatria dos indígenas, já que, nos encontros realizados, o tema das crenças dos neófitos não foi abordado em absoluto. Trento foi, primordialmente, um concílio plenamente europeu em que as Índias e seus habitantes não figuraram praticamente em nenhuma discussão (O'MALLEY, 2015, p. 25). Sua importância – e esta é certa – tem que ser procurada em outros planos, principalmente em temas relacionados à organização da Igreja em termos institucionais, à fixação de uma “tradição” que se amparava na importância dos sacramentos dentro da vida dos fiéis e na formação doutrinal dos religiosos.

A partir de 1523, por iniciativa do imperador Carlos V e de teólogos e religiosos de seu entorno, procurou-se realizar um concílio dos estados alemães para discutir sobre assuntos religiosos. Para o Imperador, a convocação e abertura de um concílio era a única maneira de alcançar a unidade do Império e do próprio cristianismo, depois que Lutero iniciara aquilo que se convencionou chamar de *Reforma*.¹⁰ Mas, a iniciativa do imperador Carlos V, teve de fazer frente a dois obstáculos. O primeiro deles era a inação e indiferença papal, em especial do Papa Clemente VII, preocupado mais com as lutas internas dentro da Igreja romana. E, o segundo, o aumento das disputas entre o Imperador e Francisco I da França, em especial das que giravam em torno do norte da Itália. Somente com a obra tenaz do Papa Paulo III e com uma vitória militar de Carlos sobre Francisco, foi possível convocar o concílio. Em 13 de dezembro de 1545 começariam as primeiras sessões do Conselho Sagrado e Ecumênico de Trento (PROSPERI, 2008, p. 16-19).

Por longos 18 anos – com diversas interrupções –, o Concílio de Trento discutiu a base da doutrina e organização da Igreja em vários aspectos, tendo como maior desafio dar uma resposta da Igreja aos novos tempos que tinham mudado a partir de finais do século XV de forma radical. Não se pode deixar de afirmar que o objetivo básico e comum do papado e do Imperador era a erradicação da heresia *luterana* e a reforma do clero (O'MALLEY, 2015, p. 19). Ao mesmo tempo, suas ações significaram uma releitura da doutrina cristã anterior e isso significou uma aceitação parcial e relativa das críticas e questões levantadas por Lutero e outros reformadores. De certa perspectiva, Trento limpou a organização da Igreja, regulando suas formas administrativas e hierárquicas, a fim de resgatar o papel do papado como figura central, criando uma hierarquia que controlava vários níveis de organização. Deste modo,

¹⁰ A discussão em torno do uso dos conceitos “reforma” e “contrarreforma” não é um ponto que se pretende aprofundar neste trabalho. Mas optou-se por perceber que entre os dois movimentos existiu uma continuidade, e, a contrarreforma, mais do que um movimento contrário, se apresentava, também, como um movimento de reforma. Nesse sentido, mais que diferenças radicais, o que se percebia eram as peculiaridades de um mesmo e único processo de câmbios e mudanças (DELUMEAU, 2009; LUTZ, 1992).

levou à Igreja a diversos espaços, aumentando sua extensão e controle sobre múltiplos setores sociais, especialmente os populares. Na avaliação sobre o Concílio de Trento é importante destacar que ele “confiere orden y figura a la Iglesia Católica tanto en lo doctrinal como en lo disciplinar, en una palabra, pues, imprime orientación a toda una época histórico-eclesial” (TÁNACS, 2002, p. 119).

As mudanças propostas por Trento na Europa passaram por diversos aspectos, tais como a obrigação de que os religiosos morassem em suas dioceses e paróquias. O Concílio defendeu que a paróquia se tornasse o centro da jurisdição administrativa e o centro da vida religiosa. É claro que muitas dessas transformações que Trento estimulou, tiveram um impacto secundário nos territórios cristãos no Novo Mundo, mas, mesmo assim, desde o início elas serviram como orientação organizacional para a nova Igreja.¹¹ O peso que se procurou dar à centralização da organização, através do fortalecimento das dioceses e paróquias, seria um dos primeiros elementos presentes no território americano. A assistência compulsória aos sínodos, concílios e conselhos diocesanos, bem como a regularidade de sua convocação a cada três anos, foi uma das medidas mais importantes e, embora nas Índias se convencionasse que os prazos se esticassem devido aos contextos políticos e ao extenso território, a norma tridentina serviu como um guia a ser cumprido em algum momento.

Outro problema urgente dizia respeito à necessidade de estabelecer uma disciplina rígida para o clero, relacionada à construção de um corpo que tivesse uma vida virtuosa em seus costumes e hábitos – como seria o cumprimento do celibato e o afastamento de atividades lucrativas –, que possuísse conhecimento do latim, assim como da doutrina, estabelecendo-se a obrigatoriedade dos seminários de formação.¹² A essas medidas, soma-se a

¹¹ É importante destacar que a problemática principal do Concílio estava relacionada a questões do panorama cristão europeu. A Igreja no Novo Mundo, rapidamente realizou uma reflexão a partir dos documentos produzidos nas reuniões e acordos do Concílio com a finalidade de aplicá-los a problemas que enfrentava, em especial, aqueles relacionados à evangelização dos indígenas (LISI, 1990; TINEO, 1990).

¹² A ênfase que o Concílio de Trento teve em assuntos como a reforma do matrimônio, incluindo-o como um sacramento, trouxe importantes reflexos na constituição de um corpo eclesiástico mais preparado. As normas estabelecidas para a realização do matrimônio, como as questões relativas aos impedimentos, levaram a que se requeresse o conhecimento de normas jurídicas e conceitos teológicos necessários para que o religioso levasse adiante a sua realização. Além disso, a exigência de realizar as cerimônias e o rito em latim levava a que se incidisse ainda mais na preparação intelectual dos religiosos antes deles assumirem os votos sacramentais. Também deve ser considerada a iniciativa do estabelecimento de seminários como centros de formação e da realização das visitas pastorais como mecanismo de reformar os costumes e disciplinar os religiosos em sua principal função: a cura das almas (PROSPERI, 2008, p. 72-76).

figura das *visitas* com a finalidade de avaliar a situação não apenas dos fiéis, mas também do próprio clero, seja regular ou secular.¹³

Se os seminários propostos por Trento tiveram o objetivo de servir a uma educação única e homogênea para o clero, as dificuldades para instalá-los foram gradualmente corrigidas. No caso da Espanha, o apoio de Felipe II através do “Patronato Real” foi fundamental. Os recursos insuficientes da Igreja para realizar sua expansão no território americano eram um forte impedimento, sendo necessário o concurso dos recursos da Coroa. E também existia um número insuficiente de religiosos para cobrir o território americano. A Igreja enfrentava uma carência de recursos para financiar seu estabelecimento e expansão, pois havia um número insuficiente de religiosos para serem enviados às Índias, uma vez que apresentavam uma preparação doutrinal insuficiente para as tarefas da evangelização dos indígenas.

Mas não se pode esquecer que Trento não foi apenas uma reação às questões doutrinárias e teológicas lançadas pela Reforma. Aos questionamentos da Reforma correspondeu ao Concílio assumir a reforma da Igreja, e se não contou com o tempo suficiente para discutir questões doutrinárias, teve a intenção de estabelecer um guia que lhe permitisse responder para seu próprio clero e sua própria grei, sobre o que era católico e o que não era.

O objetivo a ser atingido em Trento era constituir uma nova e unida comunidade de crentes, para os quais se elaboraram documentos que serviriam para unificar os dogmas, os conteúdos, os cantos, as missas e até as roupas usadas pelos religiosos. Se manteve o latim na liturgia – sem negar o uso das línguas modernas – o que significava manter o controle da Igreja e dos religiosos sobre a interpretação dogmática, arrogando-se à Igreja e seus “especialistas” este papel de únicos intérpretes e intermediadores entre Deus e os fiéis. Esse aspecto tomará maior relevância na situação da evangelização dos índios, ao determinar-se o castelhano como língua que seria usada, preferencialmente na doutrina, e que serviria como

¹³ A necessidade de uma reforma nos costumes dos religiosos estava relacionada aos abusos que cometiam, como o não cumprimento da residência obrigatória em suas paróquias, a acumulação de certos benefícios, a falta de formação doutrinária, as acusações relativas a “solicitações” no momento do sacramento da confissão, o não cumprimento do celibato, bem como as atitudes de nepotismo e a venda de indulgências e sacramentos aos fiéis.

base na produção, tanto de sentido quanto na forma gramatical, das línguas gerais dos indígenas.¹⁴

Em relação ao Novo Mundo, se abordariam os assuntos sobre os sacramentos da Igreja. O Concílio, seguindo uma tradição cristã medieval, reconheceu os sete sacramentos: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, matrimônio e ordenação sacerdotal. Se adotou esses sacramentos como *veículos da graça*, mas se teve o cuidado de instalá-los novamente na vida do cristão. Ou seja, Trento procurou que a Igreja exercesse seu poder e controle sobre a comunidade através do exercício dos sacramentos, aos quais reafirmou a sua origem divina. Essa postura tinha como uma de suas finalidades inserir a hierarquia da Igreja dentro do processo da administração das “faltas” dos fiéis quando da administração do “perdão”. Se o pecado original podia ser redimido, e Cristo apontou o caminho com seu sacrifício, então, o sacramento do batismo significava a “porta de entrada” para a Igreja e a possível salvação (O’MALLEY, 2015, p. 121-122). Trento disse que o batismo só podia ser aplicado uma única vez, seja em crianças ou em adultos, e que quem o administrava deveria ser um clérigo ordenado. Esse ponto merece ser destacado por sua importância, no caso americano, em relação à preparação para o batismo de adultos e dos impedimentos do batismo e do matrimônio.

O impacto do Concílio de Trento possui peculiaridades próprias no caso da Espanha, em que entrava em discussão a necessidade de constituir uma homogeneização religiosa no território a partir da presença das minorias muçulmanas e judaicas. Soma-se a isso, a constituição de um Estado colonial e a incorporação dos indígenas, os quais foram caracterizados como idólatras. A modernização da Igreja através do Concílio, permitiria no caso específico dos indígenas, estabelecer mecanismos de controle com a finalidade de incorporá-los, a partir da evangelização (PROSPERI, 2008, p. 96-97).

Para Adriano Prosperi, o impulso que a Igreja tomou no contexto da Reforma e da realização do Concílio de Trento, se expressaria principalmente na força que tomou o ideal missionário, e, em especial, na sua versão jesuítica (2008, p. 130-133).

¹⁴ O Segundo decreto do Concílio de Trento estabelecia que a *Biblia Vulgata*, escrita em latim, era o texto autêntico da *Escritura* e reservava à autoridade cristã o controle dos textos produzidos. A situação mudava ao se colocar esse mesmo problema em torno da realidade indiana. Para isso, o mesmo decreto reconhecia na autoridade eclesiástica pertinente, a possibilidade de examinar os documentos produzidos, como seriam as doutrinas e catecismos feitos para indígenas para serem usados na evangelização (PROSPERI, 2008, p. 55-57).

8.3 O Segundo Concílio de Lima

Para a década de 1560, o aspecto mais relevante no panorama da Igreja no Peru foi a repercussão que exerceria a conclusão do Concílio de Trento em 4 de dezembro de 1563. Em julho de 1564, a Coroa espanhola tomou a iniciativa de levar adiante a aplicação dos decretos e os documentos do Concílio. Ela realizou uma aplicação controlada e parcial dos decretos com a finalidade de defender seus interesses e o “Patronato Real”. Em especial, a importância da convocação dos concílios provinciais que estatuíram diversos mecanismos de controle e funcionavam através do controle da Coroa sobre benefícios, rendas e salários dos religiosos.

A Coroa espanhola começaria organizar reuniões conciliares no território peninsular, assim como, também no México a partir de 1565 (LOPETEGUI & ZUBILLAGA, 1965, p. 200). Em Lima, precisaram sortear alguns imprevistos e o Concílio convocado começaria em março de 1567 (HIP I, 1953, p. 238-239). O Segundo Concílio se alongaria durante o ano inteiro – devido a disputas de jurisdição entre as dioceses e pelo dízimo – e só se concluiria em 21 de janeiro de 1568.

A inspiração do Concílio de Trento se percebe na importância concedida à administração dos sacramentos. O acompanhamento da vida cotidiana dos fiéis, através de mecanismos de controle, tais como os livros de registros, as *visitas*, os fiscais e os tribunais especiais, contribuíram para que a Igreja acompanhasse o estado de seu rebanho e interagisse com as instituições da Coroa, constituindo-se numa coluna de sustentação do Estado colonial espanhol nas Índias. Um mérito fundamental de Trento seria, justamente, “modernizar” a estrutura da Igreja para que servisse ao próprio Estado, o que não anulava as contradições e problemas entre o Estado e a Igreja.¹⁵

Os documentos produzidos pelo Segundo Concílio se encontram divididos em duas partes, uma relativa aos espanhóis e, a outra, aos indígenas. O documento que se analisará será o *Sumario del concilio provincial que se celebró en la ciudad Los Reyes el año de mil y*

¹⁵ Essa afirmação fica mais evidente quando colocada no contexto político do Império espanhol e do governo de Felipe II em relação às possessões americanas. A Coroa espanhola, através de negociações com o Papado no período de governo dos Reis Católicos, tinha reforçado e atualizado as prerrogativas do “Patronato Real”, tendo em vista o início da conquista das Índias. No período de Felipe II, apontou-se para a necessidade de fortalecer as instituições reais dentro do âmbito colonial, como a delimitação das dioceses e a reforma do clero em termos de um maior conhecimento das línguas indígenas, assim como numa melhor formação teológica e jurídica (MERLUZZI, 2014, p. 100-101).

567, resumo feito durante o Terceiro Concílio de Lima, em dezembro de 1583, e escrito em castelhano pelo jesuíta José de Acosta.¹⁶

Nos primeiros capítulos já se alertava da necessidade de estabelecer uma uniformidade do conteúdo na doutrina e da forma como seria ensinada para os indígenas. Destacava-se a importância de que os religiosos apreendessem a língua dos índios sob sua responsabilidade. Se exigia que os religiosos utilizassem o catecismo elaborado por autoridades competentes, e que só eles, como “curas de índios” poderiam instruí-los na doutrina. Através da exigência de aprender a língua de “seus” índios, se procurava um maior controle sobre os conteúdos da doutrina e interpretação. Procurava-se quebrar a dependência dos religiosos dos “índios ladinos” que serviam de tradutores. O sacramento da confissão adquiria, assim, uma importância fundamental, procurando-se que, através das perguntas que se encontravam no catecismo, se obtivessem informações sobre as crenças indígenas e as “resistências” a aceitarem a doutrina cristã. Ao aplicar a norma tridentina de que os religiosos passassem a morar nas paróquias sob sua responsabilidade, os “curas de índios” passariam a ter a obrigação de aprender a língua dos índios. Procurava-se, desta forma, que os religiosos conhecessem a fundo sua freguesia, seus problemas cotidianos e seus costumes e crenças.

Um número considerável de capítulos do Segundo Concílio – do 23º ao 75º – se referem à temática dos sacramentos. A importância outorgada por Trento se devia, em parte, aos ataques proferidos contra a doutrina cristã por Lutero e outros reformadores.¹⁷ Já através da institucionalização dos sacramentos dentro das populações indígenas, a Igreja procurava penetrar em diversas esferas da vida cotidiana dos indígenas. A Igreja e os religiosos precisavam estar em alerta contra sinais de resistência dos indígenas e de desvios em torno da nova fé. Para isso se exigia dos religiosos uma melhor formação para enfrentar os problemas doutrinários relacionados à evangelização, como, por exemplo, um conhecimento maior da idolatria dos indígenas.

No capítulo 27º se declarava que os índios não poderiam ser obrigados a aceitar o batismo e, no 28º, se tornava obrigatório o batismo das crianças até os oito dias de

¹⁶ Quando se realizou o Terceiro Concílio de Lima, uma das primeiras tarefas às quais se dedicaram os padres conciliares foi realizar uma revisão doutrinal dos dois primeiros concílios realizados em Lima. Tendo-se confirmado o Segundo Concílio, devido a sua importância dogmática, decidiu-se manter em vigência suas constituições dentro do Terceiro Concílio, e, para tal efeito, elaborou-se um *Sumário* em castelhano de suas extensas disposições que tinham sido escritas em latim (BARTRA, 1982, p. 37-38).

¹⁷ Não se pode esquecer que dentro das proposições de Martinho Lutero, só dois eram considerados sacramentos – o batismo e a eucaristia – outorgando-lhes uma importância não fundamental, já que eles só tinham como função, contribuir na fé do cristão (O’MALLEY, 2015, p. 119-120).

nascimento. Do capítulo 29º ao 32º se exigia que os indígenas recebessem durante um mês conhecimentos sobre a doutrina antes do batismo. Deveriam ser capazes de rezar em *coro* o Pai Nosso, o Credo, a Ave Maria, os dez mandamentos, os mistérios da fé e outros, tanto em castelhano quanto em sua língua. A mesma importância, no aspecto doutrinal, também se conferia à fé explícita no caso dos índios em perigo de morte. O capítulo 33º determinava que os índios em perigo de morte fossem examinados em questões como a existência de um único Deus, no mistério da Trindade, sobre a crença de que a alma dos homens nunca morria depois de ter recebido o batismo, e que soubessem sobre os perigos da idolatria e suas antigas crenças.¹⁸

Os mecanismos de controle sobre a população indígena estabelecidos no Segundo Concílio, e sob a influência de Trento, se encontravam relacionados à administração dos sacramentos. O capítulo 44º informava que o livro em que deveriam registrar os nomes dos batizados, também informasse os nomes dos padrinhos de batismo, objetivando criar uma rede de relações, não só de consanguinidade, mas também de afinidade espiritual, que servisse para estabelecer, com precisão, as diversas limitações ou impedimentos de casamentos entre os indígenas.¹⁹ No capítulo 36º, se colocava como condição para o reconhecimento do matrimônio entre indígenas que os dois fossem batizados. Se reforçava o controle dos “impedimentos” para o matrimônio por consanguinidade e afinidade, separando-se àqueles indígenas que já tivessem contraído a união.²⁰ Para levar esse controle adiante, se estabelecia

¹⁸ O problema da fé explícita se coloca como fundamental nas discussões sobre os conteúdos da evangelização para os indígenas. Os conteúdos que deveriam ser comunicados através da doutrina para os indígenas que deveriam ser batizados, estavam relacionados, principalmente, ao ponto de que a fé explícita em Jesus Cristo era necessária para a salvação. Essa observação tinha sido enfatizada no Sumário do Segundo Concílio (2ª parte, cap. XXX-XXXIV) em resposta a uma revisão do estabelecido no Primeiro Concílio (const. 4 e 5). Nessas constituições se tinha afirmado que, para os indígenas, era suficiente uma fé implícita, o que significava que acreditassem na existência de um Deus criador, enquanto que sobre as demais *verdades* contidas no *Credo* e nos *Artículos de la fe* só poderia aceitar-se aquilo que, por sua rude razão, entendiam. Essa posição será modificada no Segundo Concílio, exigindo-se dos índios uma fé explícita para sua salvação, implicando em conhecimentos dos artigos e mandamentos, uma clara noção de que existia um Deus criador e único, um entendimento da Trindade e de Jesus Cristo como filho de Deus que morreu e ressuscitou para salvação dos homens. José de Acosta, em *De Procuranda Indorum Salute*, é firme em relação a que os índios para se salvarem, tinham de ter uma fé explícita: “tres son, pues, las cosas que hay que declarar brevemente: primera, que Cristo es Dios y hombre; segunda, que fue muerto por nuestros pecados; tercera, que está en posesión de vida inmortal y bienaventurada y que quiere comunicárnosla” (DPIS, 1984, II, p. 221).

¹⁹ Para isso pode consultar-se o Concílio de Trento, sessão XXIV, 11 novembro 1563, o Decreto de reforma sobre o Matrimônio, cap. 2: “impedimento de parentesco espiritual, establece que sólo una persona, sea hombre o sea mujer, según lo establecido en los sagrados cánones, o a lo más un hombre y una mujer sean los padrinos de Bautismo; entre los que y el mismo bautizado, su padre y madre, sólo se contraiga parentesco espiritual; así como también entre el que bautiza y el bautizado, y padre y madre de este”.

²⁰ A través da bula *Altitudo Divini Consilii*, dada pelo papa Paulo III em 1 de junho de 1537, se estabeleceu que em relação ao matrimônio dos índios que se encontravam já casados por sua lei antiga, antes que se batizem e dentro do terceiro ou quarto grau de consanguinidade ou afinidade, o casamento seria extinto, mas poderia ser

o registro em livros dos batismos e matrimônios por parte do religioso, procurando coletar a maior quantidade de informações que permitissem estabelecer as redes de parentesco dentro dos grupos indígenas.

A maior presença dos religiosos com seu “rebanho” indígena permitiria questionar elementos como a importância da confissão, contrastar a percepção sobre o “pecado” nos indígenas sobre as normas de comportamento cotidiano e em suas celebrações.²¹ O capítulo 95º recomendava aumentar a vigilância nas festas e, no 106º, que se prestasse atenção às cerimônias que os indígenas realizavam por motivo da festa de finados. Se proibia os *taki* ou danças que eram feitas, assim como as *borracheras*. No capítulo 102º proibia-se e castigava-se a superstição de oferendar para os mortos comidas e bebidas, e, também, os sepultamentos nos antigos cemitérios ou em locais próximos de suas terras e casas.

A persistência das crenças indígenas e da prática da sua “idolatria” fez com que se decidisse instituir o mecanismo periódico da *visita de índios*, mecanismo que se inspirava nas decisões do Concílio de Trento. Nos capítulos 13º ao 16º se estabeleceu a frequência com que se realizariam as *visitas*, as tarefas que deveriam ser feitas nos povoados e as medidas de controle sobre sua comunidade, tais como o registro num livro de todos os membros e as atividades sociais e familiares relevantes à Igreja. A *visita de índios* estaria relacionada a ter um papel importante na extirpação das idolatrias. Para isso, se estabeleceram os procedimentos legais de como ela funcionaria. Procurava-se que os índios “apresentassem” suas *huacas* e ídolos, que logo seriam destruídos publicamente. Aqueles que fossem denunciados por esconder suas *huacas* e por terem realizado a *mocha* e sacrifícios em segredo seriam castigados e presos.

Práticas como a deformação craniana, o uso de determinados penteados e cortes de cabelo, de acessórios faciais e na cabeça, que os indígenas usavam costumeiramente foram percebidos como sendo elementos idolátricos. Por isso, seriam proibidos. Dessa maneira, se procurava quebrar formas de exteriorização identitária que permitiam reconhecer a “nação”

feito novamente, depois, se as partes o decidissem. Ao mesmo tempo, se outorga como privilégio para os índios, a possibilidade de contrair matrimônio dentro do terceiro ou quarto grau.

²¹ Tomando como material de estudo os manuais de confissão no espaço americano, Martine Azoulai procura analisar as perguntas que realizavam os confessores de índios em temas como o matrimônio, as relações sexuais e o uso de encantamentos, com a finalidade de procurar como os religiosos reduziram a uma única norma aceitável pela Igreja (AZOULAI, 1987). Da mesma maneira, através da doutrinação se procurou que os indígenas “reduzissem” as maneiras como celebravam suas festas e cerimônias a uma única “maneira” estabelecida pela Igreja e suas normas cristãs.

dos indígenas, tendo em vista que se visava a constituição de um único grupo – os índios – procurando-se insistentemente a homogeneização da população.

Os capítulos do Segundo Concílio apontam à constituição de uma Igreja mais presente no seio da população indígena. Para isso, através de medidas administrativas, se procurava levar os religiosos para o centro das populações indígenas, onde, além de realizarem suas obrigações como “cura de índios” deveriam, também, controlar essa população. Dentro dessa finalidade, se estabeleceram tarefas relacionadas à extirpação das idolatrias. Isso só era possível a partir do conhecimento aprofundado da idolatria dos indígenas. A identificação de suas crenças só foi possível devido ao concurso do discurso idolátrico que tinha permitido identificar os sinais e conteúdos pertinentes. A bebedeira pública deixou de ser só um problema de natureza bárbara do índio, para passar a ser vista a partir do sentido simbólico que adquiria em relação a suas crenças idolátricas, e essa percepção, só foi possível a partir do adensamento do discurso idolátrico. Os religiosos perceberam que nas festas e cerimônias, os índios reverenciavam as *huacas* usando vestimentas próprias para essas celebrações, entoando músicas e realizando danças que as homenageavam. Dessa forma, rememoravam suas antigas e idolátricas “histórias”, vindo à superfície uma “alteridade” que resistia em ser dominada.

8.4 As reformas do vice-rei Francisco Toledo

No começo da década de 1560, os principais desafios que se enfrentava no governo colonial, no Peru, estavam relacionados à galopante queda demográfica indígena que se traduzia numa diminuição de braços para o trabalho nas minas (COOK, 2010) e na redução do valor bruto dos tributos cobrados – os quais eram cobrados por *cabeza* –, assim como a desestruturação das tradicionais formas de produção indígena e a incapacidade de substituí-la rapidamente por formas mercantis trazidas pelos espanhóis. Em resposta, esse período também se caracterizaria por uma procura de projetos que pudessem dar conta de uma reforma do governo colonial (MERLUZZI, 2014, p. 47-48).

Essa sensação não era só produto do contexto peruano, mas ela também se encontrava presente no contexto da própria metrópole. Entre 1556 e 1560, a dívida da Coroa espanhola tinha aumentado de maneira considerável, gerando falta de liquidez para pagar as obrigações contraídas, levando a recorrer ao confisco de remessas de metais – ouro e prata – que chegava das Índias. A este fato se somavam as despesas enormes devido às guerras enfrentadas na Europa. Por esses motivos, a necessidade de reforma do Estado espanhol na metrópole, tendia

a uma centralização do aparelho de governo e das decisões no entendimento de obter uma otimização das rendas e de diminuir os gastos de governo (DE CARLOS M., 2017, p. 509-512). As reformas que o governo de Felipe II vinha realizando dentro da estrutura estatal da Coroa – como a criação dos *consejos* e a modernização em diversas esferas, tais como as comunicações ou o correio – eram exemplos da readequação da estrutura estatal para enfrentar os desafios de um governo em escala mundial. Ao mesmo tempo, e constituindo-se como um elemento ideológico importante em aspectos relacionados à evangelização dos indígenas, a assunção, pela Coroa espanhola, de uma ideologia confessional dentro de uma visão cristã de mundo.²²

Já no aspecto dessa reforma em torno ao governo das Índias, Felipe II conscientizou-se sobre a importância dos envios e da regularização de metais preciosos proveniente das Índias, para poder sanear as finanças da Coroa. Para isso, realizou uma consulta com especialistas que tinham experiência nas Índias com a finalidade de avaliar quais poderiam ser as medidas mais apropriadas para a reforma do governo colonial.

Dos documentos recebidos, o *Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias* (1566) de Luis Sánchez, denunciaria a grave situação dos índios, os abusos cometidos pelos espanhóis, além de apontar os motivos dessa situação. Ele afirmava que eram três as causas dos problemas nas Índias. O primeiro, eram os oficiais de justiça que nunca tinham levado à prática as disposições de governo da Coroa de maneira apropriada. Depois, os religiosos que estavam nas Índias nunca tinham defendido os indígenas e só se preocupavam pelo próprio enriquecimento. E, por último, os espanhóis que se encontravam nas Índias, pois eram conquistadores e encomenderos. Sánchez propunha a convocação de uma *Junta* contando com a presença do próprio rei Felipe, dos membros do Conselho de Índias, com

²² Inserido dentro do debate sobre a importância do Estado absolutista em relação à conformação de uma modernidade na Europa no século XVI, a ideia do confessionalismo olha para o processo iniciado a partir da Reforma, em suas variantes luterana, calvinista e católica – a contrarreforma – como um único processo em relação à formação do Estado. Nesse sentido, a própria conformação do Estado viria a refletir sua particular confissão ou crença religiosa. No caso do catolicismo e da Espanha, a partir do Concílio de Trento, a ênfase sacramental de seus decretos estava relacionada com uma intencionalidade de estabelecer na grei uma disciplina e comportamentos sociais de acordo com os valores da Igreja e da Coroa (PO-CHIA, 2007). Mas, para isso, para levar adiante a Reforma católica com a finalidade de fazer frente à ameaça protestante, era preciso um Estado forte. Desta forma, a Coroa espanhola se viu fortalecida pelo Patronato Régio, com a instauração e controle do Tribunal da Inquisição e com a realização de visitas de idolatrias, objetivando construir uma unidade em torno à Coroa e à Fé. O vice-rei Toledo entenderia a amálgama necessária que deveria existir entre o fortalecimento do Estado colonial e a reorganização da evangelização dos indígenas. Não por acaso, enquanto ele justificava para Felipe II a necessidade de reduzir os inumeráveis e dispersos povoados – “para aprender a ser cristianos tienen primero necesidad de saber ser hombres” (TOLEDO, I, 1921, p. 89) –, José de Acosta afirmava, no mesmo teor, que “primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después, a ser cristianos” (ACOSTA, DPIS I, 1984, p. 539).

teólogos, juízes e especialistas para discutir o grave problema, a fim de encontrar uma saída para essa situação (SANCHEZ, XI, 1869, p. 163-170).

Preocupado, o rei tomou uma série de medidas de caráter emergencial. Primeiro, ordenou uma visita geral a modo de inquérito no Conselho das Índias, que começaria em 1567 e acabaria em 1571, sob o comando do licenciado Juan de Ovando. Depois, se estabeleceu uma centralização de decisões em torno ao Conselho e que lhe permitia recolher informações sobre o governo das Índias, as leis e dispositivos que haviam sido produzidas nas colônias e a nomeação de funcionários para o governo, tendo como órgão de decisão o próprio Conselho. Em paralelo, Ovando escolheu como futuro vice-rei do Peru Francisco de Toledo, convocando-o para que participasse nas reuniões da Junta Magna, em 1568, nas sessões relativas às Índias (MERLUZZI, 2014, p. 71-85). As reuniões e discussões que começaram a se realizar com a finalidade de avaliar a situação colonial, a documentação procurada nos arquivos e que foi colocada para o estudo e debate, e as propostas que foram tomando corpo, permitiram, em pouco tempo, que o futuro vice-rei do Peru começasse a ter uma ideia mais clara sobre as medidas de reforma que necessitavam ser realizadas.

Em assuntos eclesiásticos se recomendava a criação de novas dioceses e o aumento do número de religiosos, mas dando atenção àqueles que já residiam no território pelas vantagens de conhecê-lo e de – em algumas situações – dominar a língua dos indígenas. De acordo com as instruções de Trento e do Segundo Concílio, se recomendava a realização de visitas periódicas às dioceses, assim como a celebração de concílios e sínodos. Foram discutidos, também, assuntos como o pagamento dos dízimos e se eles deviam ser exigidos dos indígenas, o “Patronato Real”, a jurisdição e os poderes do vice-rei em relação aos religiosos seculares e regulares. Uma novidade importante seria o estabelecimento do Tribunal da Inquisição, que serviria – nas mãos do vice-rei – de mecanismo de controle sobre os religiosos contrários às políticas de reforma que viriam a ser aplicadas (ABRIL STOFFERL, II-1, 1996, p. 129-194; MERLUZZI, 2014, p. 86-110).²³

²³ Um exemplo do uso político do Tribunal da Inquisição, por parte do vice-rei Toledo, pode ser percebido no processo realizado contra o jesuíta Luis López. A historiografia sobre esse personagem o abordou a partir do processo realizado entre 1571 e 1576 contra um grupo de personagens *heréticos* ou *alumbrados* do ambiente limenho: Maria Pizarro e o dominicano frei Francisco de la Cruz. Já para Fernando Armas Asín, a explicação se encontrava nos conflitos entre o vice-rei e a Companhia de Jesus. Armas afirma que os conflitos com o vice-rei devem ser analisados no contexto das reformas levadas adiante pelo governo e a reação da Companhia que rejeitava submeter-se aos desígnios da política colonial sobre assumir doutrinas de índios –medida contrária ao instituto dos jesuítas –, e, também, às normas reconhecidas pelo “Patronato Real” em questões específicas como a abertura de colégios. Esses motivos levariam a que se incluísse Lopez no processo levado adiante pela

Aportando terras panamenhas em junho de 1569, chegaria ao Peru só em finais do mês de novembro. Suas primeiras ações, já na capital, tinham como objetivo municiar-se de informações e de um conhecimento mais aprofundado sobre o território e seus problemas. Para isso, rodeou-se de pessoas de eminente saber e de “especialistas” em temas políticos, religiosos e peruanos com a finalidade de consultá-los para levar adiante as reformas que tinham sido propostas e planejadas no âmbito da Junta Magna. Entre os que poderiam ser destacados, se encontravam Juan de Matienzo, Polo de Ondegardo, Pedro Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina, Damián de la Bandera, entre outros. Após, aconselhado por esses especialistas, tomou a decisão de levar adiante uma *visita general* ao território do reino. Toledo procurava, dessa maneira, adquirir uma experiência do território e de seus problemas que não fosse só “de oídas”. Depois de quase um ano em Lima, ele saiu em *visita* em 23 de outubro de 1570, numa viagem com destino ao sul do reino, passando por cidades como Huamanga, Cuzco, as proximidades do lago Titicaca, Potosí e pela região de Charcas, até chegar às margens do rio Pilcomayo, território dos índios rebeldes chiriguanos. No período em que ficou distante de Lima – e que voltaria só depois de cinco anos – Toledo delegaria por escrito e sobre estrito controle, parte de suas competências de governante à Audiência de Lima.

Sua *visita* produziria uma extensa documentação sobre os problemas de administração do território, a situação dos indígenas e povoados, o trabalho, os produtos que obtinham em suas terras, a história e o governo dos incas, entre outros assuntos. Um primeiro conjunto de informações que o vice-rei obteve dos indígenas se encontra reunido sob o título de *Informaciones* que Toledo teve o cuidado de recolher entre 1570 e 1572, e que foram recopiladas nas cidades de Jauja, Huamanga e Cuzco, assim como também foram feitas no transcurso da mesma viagem. Elas consistiam em pesquisas ou *encuestas* realizadas sobre o passado indígena com

naturales de los más viejos y anzyanos y de mejor entendimiento que se han podido hallar, de los cuales muchos son caciques y principales y otros de la decendencia de los ingas que hubo en esta tierra y los demas indios viejos de quien sentendíó que con mas claridad y razon la podrian dar (MERLUZZI, 2008, p. 61).

As informações foram obtidas a partir da convocação de indígenas de prestígio e com o concurso de vários tradutores espanhóis e indígenas (MERLUZZI, 2008, p. 29). Elas tinham

Inquisição contra os *alumbrados* limenhos, e que, no final do processo em 1581, ele fosse condenado a voltar definitivamente para Espanha (ARMAS, 1999).

o objetivo concreto de construir, a partir de depoimentos recolhidos, a imagem de que o governo dos incas era um governo tirânico, com a clara intenção, de parte do vice-rei Toledo, de deslegitimar a ideia de que os incas eram os governantes legítimos do território andino. Essa intenção política clara obtinha, ao mesmo tempo, um respaldo através da maneira como se recolheram as informações, nas quais os depoimentos eram criteriosamente examinados e comparados com vários testemunhos.

As *Informaciones* de Toledo apontavam para estabelecer um nexos importante entre as reformas de governo e o problema da legitimidade dos incas como governantes. A partir dos costumes e suas crenças, procurou-se atacar sua legitimidade como governantes “naturais”. Para isso, buscou-se ter mais informações sobre os costumes de serem enterrados com sua corte e seus tesouros e de obrigarem os índios a pagar tributos e cuidar de seus corpos depois de mortos. Esses questionamentos apontavam para caracterizar o governo dos incas como sendo uma *tiranía*, e, por isso, se concluía que era ilegítimo que os índios continuassem a seguir servindo a seus antigos senhores. Mas, essa apreciação só era possível porque o discurso da idolatria tinha conseguido adensar e adaptar num discurso inteligível para os espanhóis e cristãos as crenças indígenas. Não era porque se conhecia mais sobre a verdadeira natureza das crenças indígenas, mas, principalmente, porque se tinha conseguido *reduzir* ou dominar sua alteridade, onde o corpo do inca só era um *bulto*.

8.5 Os jesuítas no Peru

A Companhia de Jesus chegou ao Peru em 1568, como já foi comentado. Essa data esconde um longo período de desejos por parte de diversos personagens que tinham solicitado ainda em vida, de Ignácio de Loyola, o envio de religiosos desta nova ordem para as Índias.²⁴ Esse período de espera se devia a uma dupla tensão que existia entre a Coroa e a própria Companhia. Em 1565 deu-se uma licença real para que a Companhia pudesse ir para as Índias, projeto original que se circunscrevia só para La Florida, e que, no ano seguinte, seria ampliado para todo o continente. A mudança de rumo do esforço missionário fez com que a Companhia prestasse atenção para os novos territórios oferecidos para missão em Nova Espanha e Peru.

²⁴ O bispo Agustín de la Coruña conheceu Ignácio de Loyola da época em que ele estudava em Salamanca. Estando como bispo em Popayán, teve notícias da ordem fundada por Loyola, e decidiu escrever para Francisco de Borja, então vicário geral da Companhia, solicitando que vinte religiosos fossem enviados ao território de seu bispado. A decisão da Companhia, em negociação com a Coroa, foi a de enviar religiosos para o Peru e não para Nova Granada, onde ficava o bispado de Popayán (MP I, 1954, p. 71-77).

A Coroa tinha autorizado o trabalho nas Índias somente para quatro ordens: a de São Francisco, Santo Domingo, Santo Agostinho e da Mercê. A decisão de enviar a uma nova ordem se deveu ao entendimento de que ela poderia harmonizar melhor com os interesses de governo. No caso do Peru, também não era possível esquecer a ativa participação dos mercedários na fileira do rebelde Gonzalo Pizarro²⁵, quanto da influência das ideias de Las Casas em temas relacionados às encomendas e às políticas da Coroa em relação aos indígenas.²⁶ Já para a própria Companhia, esse desejo de atuar nas Índias respondia à necessidade de cumprir com seu próprio estatuto e normas.

O padre Jerônimo Ruiz de Portillo foi escolhido como primeiro Provincial do Peru, em 1567. O padre Geral Francisco de Borja, consciente da importância da missão que se encaminhava para o Peru, e com conhecimento dos problemas que seriam enfrentados, escreveu uma breve instrução para o Provincial com a finalidade de que ela guiasse as ações dos membros da Companhia naquele território. Quais eram as instruções? Primeiramente, devia-se ir a poucos lugares para que não se expandissem por todo o território e não deviam sair em missão sem companhia. Devia-se manter o vínculo através de visitas periódicas realizadas pelo Provincial. Em terceiro lugar, recomendava que o principal cuidado dos religiosos da Companhia fosse com os índios que já tinham sido evangelizados para que não voltassem a suas antigas crenças. Apenas depois disto, deveriam se preocupar com os que ainda não tinham sido batizados. O quarto ponto referia-se a que os religiosos deveriam estabelecer residência em locais e cidades onde residissem autoridades coloniais. Em quinto lugar, que buscassem conhecer os indígenas, suas crenças, seus erros e vícios, antes de iniciar o trabalho de evangelização. Mas, também, se informassem de como os indígenas já batizados viviam e continuavam na fé. Deviam saber, também, sobre os indígenas de prestígio ou sábios dentro das comunidades, para tentar ganhar seu apoio. Eram recomendados a sair em missão para doutrinar índios que ainda não tivessem sido conquistados. O sétimo ponto, se referia a servir dentro da Companhia em função da sua profissão e de suas habilidades, assim como respeitar os que governam em nome da Coroa. Por último, era tido como imperativo escrever para os superiores da Companhia informando sobre tudo o que acontecia, e a respeito das

²⁵ No caso específico do Peru, Francisco Pizarro realizou uma política de aliança com as ordens religiosas que se estabeleceram no território, em especial, com os dominicanos e mercedários. Enquanto os indígenas eram disputados pelos encomenderos e a Coroa, Pizarro fez alianças com os religiosos com base à outorga de índios para o sustento dos religiosos. Essa política mostraria seus resultados no tempo da rebelião de Gonzalo Pizarro, em que muitos freis mercedários apoiaram, de diversas maneiras, as tropas rebeldes (VARÓN GABAI, 1996).

²⁶ Principalmente, o tema da perpetuidade das encomendas (SOMEDA, 2005, p. 103-130?).

observações que podiam obter sobre os indígenas e seus costumes e crenças (MP I, 1954, p. 121-124).

Dentro da preparação que os jesuítas recebiam para poder viajar ao Peru, encontra-se o estudo da língua geral do Reino, o quéchua (MP I, 1954, p. 130). Por esse tempo, a aprendizagem se realizava através do estudo dos dois livros escritos por frei Domingo de Santo Tomás, publicados em 1560 em Valladolid.²⁷ A preparação da missão na Espanha deu-se na cidade de Sevilha, onde se concentraram todos os seus membros. No período que teriam de esperar, eles se ocupariam, por recomendação do próprio Francisco de Borja, do estudo da língua geral (MP I, 1954, p. 143). A preocupação em relação à preparação não se limitava ao estudo da língua, mas se estendia ao estudo de obras publicadas sobre o descobrimento e a conquista do Peru, assim como aos problemas que os espanhóis enfrentavam no Reino.

O padre Jerônimo Ruiz de Portillo, em janeiro de 1568, quando se encontrava na cidade de Cartagena de Índias, escreveu uma carta avaliando os trabalhos e dificuldades que encontraria a Companhia no seu trabalho nas Índias. Além dos problemas em relação aos religiosos que vinham às Índias com a finalidade de fazer fortuna, estavam outros relativos ao o que fazer como os encomenderos, os conquistadores e os mercadores, principalmente em relação aos casos de consciência. Jerônimo Ruiz coloca como principal problema o relativo às doutrinas que exigia dos jesuítas tarefas de “curas de índios”, o que ia contra as normas e estatutos da Companhia. Consciente desse empecilho, o religioso também sabia da necessidade da Coroa de que os jesuítas participassem da conversão dos índios por meio da aceitação desse trabalho. O Provincial manifestou que se o desejo da Coroa e do governo colonial era de que eles assumissem algumas doutrinas para realizar ações de evangelização dos índios por espaços de tempo maiores, os jesuítas deveriam aceitar da mesma maneira como a Companhia fizera no Japão (MP I, 1954, p. 176-177).

Dando continuidade às discussões relativas ao modo de como a Companhia deveria realizar seu trabalho no Peru, o padre Francisco de Borja escreve novamente para o provincial Ruiz de Portilla em outubro de 1568, para informar que, no caso de aceitarem o serviço dos índios em alguns repartimentos, se procuraria cumprir certas condições, sendo que elas deveriam acompanhar o que estava prescrito nas *Constituições* da Companhia. Primeiramente, que os religiosos sejam *probatae virtutis et digni quibus confidatur* – “de virtude comprovada

²⁷ Trata-se da *Grammatica* e o *Lexicon*, dos quais se fizeram aproximadamente 1500 exemplares, sendo que a maioria foi enviada para o Peru.

e digno de confiança”, depois, que fossem para lugares perto da residência. Em terceiro lugar, que não houvesse tempo obrigatório para ficar no lugar, mas que pudessem ir e vir livremente. Finalmente, que não coubesse aos índios os gastos de residência (MP I, 1954, p. 214-215).

As expectativas em relação ao trabalho da Companhia no reino do Peru não eram somente grandes e demandavam muito cuidado por parte dos próprios membros da Companhia, mas também da própria Coroa e autoridades do Reino. No plano eclesiástico, a Coroa procurava diminuir o peso dos dominicanos no Peru, principalmente, devido à já referida influência de Bartolomé de las Casas e de frei Domingo de Santo Tomas.

Com o intuito de ter mais informações sobre as doutrinas que os dominicanos tinham sob sua administração, principalmente daquelas que se encontravam em torno da província de Chucuito, nas margens do lago Titicaca, se decidiu enviar uma visita de caráter secreto em 1567, sob a responsabilidade de Garci Diez de San Miguel. Seus resultados seriam prejudiciais para os dominicanos. Garci Diez afirmava que os religiosos não tinham cumprido com suas obrigações pastorais e tinham enriquecido explorando os indígenas. Por isso, recomendava que se revogassem as atas de doação feitas pelos indígenas aos dominicanos e que a ordem fosse obrigada a abandonar a província. Essas informações chegaram à Coroa em momentos posteriores às reuniões da Junta Magna de 1568, mas seriam discutidas antes da viagem do novo vice-rei Francisco de Toledo. Com as informações em mãos, se aconselhava ao vice-rei que a província fosse outorgada à Companhia para que ela cuidasse das doutrinas dos índios (MEIKLEJOHN, 1988, p. 43-52).²⁸

A partir do problema dos dominicanos em Chucuito pode se perceber o intento do governo colonial de realizar uma reforma em questões eclesiásticas, questões estas que entravam na esfera do governo colonial por prerrogativas do Patronato Régio. A retirada da província de Chucuito dos dominicanos, colocava também novos problemas para os jesuítas em questões relativas a sua organização e estatutos.

²⁸ Em carta de Garci Diez de San Miguel a Felipe II, o visitador, depois de expor a necessidade de retirar os dominicanos, afirma que “Con todo esto, entendo que converná al descargo de la real conciencia de Vuestra Magestad que la dicha provincia la dotrasen los hermanos de la Compañía del nonbre de Jesús, porques grande el exenplo e dotrina que dan en esta tierra y lo mucho que en ella aprovechan, y demás de lo mucho que inportaría a la conversión de los dichos naturales, ques lo que Vuestra Magestad pretende, se ahorraría mucha parte de los sínodos e raciones que se dan a los dichos religiosos, porquesta gente no recibe más de aquello que muy moderadamente an menester para su sustentación 4; y si pareciere que presente no podrán ir estos hermanos a doírinar estos indios por no aver asentado sus casas y tener bien en qué ocuparse con los españoles, a lo menos se debrían poner dos dellos en el pueblo de Xulí, ques en el medio de la dicha provincia, porque viendo lo mucho que trabajan en la dotrina y con cuánta caridad e iimildad se ocupan en estas obras, los demás procurarían hazer lo mismo” (MP I, 1954, p. 233).

Numa carta escrita em 1569 por Diego de Bracamonte, o terceiro na hierarquia jesuíta no Peru, se resumiriam as principais ações da Companhia um ano após sua chegada; mas também, se colocava em pauta os problemas que ela teria que resolver; em especial, focalizaria parte das críticas realizadas pelo vice-rei à forma de trabalho da ordem (MP I, 1954, p. 245-278).

No começo a Companhia procurou estabelecer-se nas cidades principais, em especial em Lima. Como consequência, começaram a trabalhar fazendo doutrina com os escravos negros dos espanhóis. Começando com perguntas e respostas para que aprendessem a doutrina, e, para os mais capazes procuraram aprofundar seu conhecimento através de exortações e sermões. Em Lima, os índios não moravam na própria cidade, mas num bairro próximo, fora das muralhas que a rodeavam.²⁹ A forma como os jesuítas realizavam a doutrina dos índios seria uma mostra dos problemas surgidos e de como eles ainda tentavam solucioná-los. Os padres e irmãos da Companhia saíam em procissão pelas ruas da cidade, juntando índios e negros e falando sobre a doutrina com a finalidade de levá-los à igreja, onde se faziam perguntas tanto em espanhol como na sua língua, já que os religiosos tinham feito sua tradução previamente (MP I, 1954, p. 258-259).³⁰

Eles já dispensavam cuidados especiais em relação à educação das crianças índias e a Companhia se preocupou em estabelecer uma escola onde existisse uma igreja. Uma das primeiras tarefas era de que as crianças aprendessem a doutrina, sendo que elas estavam obrigadas a se dirigir à igreja cantando-a. As crianças eram separadas em função de sua capacidade de aprender a doutrina. Mas, ao mesmo tempo, se começava a evidenciar a preocupação para que aprendessem também os costumes cristãos. O padre Diego de Bracamonte afirmava que era através dos filhos dos índios e dos negros, que os jesuítas procuravam levar o exemplo para a instrução dos pais

pues en sus casas los padres dicen publicamente que aprenden a ser cristianos de sus hijos, porque los inponen en que resen mañanas y tardes, que junten los negros y criados y niños de sus casas, y les digan la doctrina y

²⁹ Perto da Ciudad de los Reyes, Lima, tinha sido levantanda de forma improvisada em um local ocupado pelos índios de diversas etnias que serviam os moradores espanhóis da cidade. Esse espaço, chamado informalmente de *Cercado*, constitui na prática uma *reducción* de índios e que, só em 1568, ganharia a *traza* ao modo das cidades dos espanhóis. Em 1571 o vice-rei Toledo inaugurou oficialmente o povoado dando-lhe o nome de Santiago del Cercado, confiando seu governo político a um *corregidor*, e o espiritual à Companhia (LOHMANN, 1992, p. 122).

³⁰ A Companhia, nesse período, já contava com os serviços de Martín Pizarro, que era sobrinho do conquistador Francisco Pizarro, e que seria um dos tradutores mais importantes nos primeiros anos da ordem no Peru. Martín Pizarro ingressou na Companhia com dezessete anos, tendo feito anteriormente estudos de gramática.

que no consentan jurar en sus casas ni dezir palabras malas (MP I, 1954, p. 264).

Em novembro de 1569 chegaria uma segunda missão de jesuítas composta de doze religiosos. Essa segunda missão foi produto de um pedido direto do rei Felipe II e do novo vice-rei do Peru, Francisco de Toledo, ao padre Francisco de Borja.³¹ Um mês depois da chegada ao território, o padre Luis López escreveu para o Geral:

Los religiosos tienen quase usurpada toda la tierra, así doctrinas, como y obispados. Viven con demasiada libertad y poco cuidado, y menos exemplo [...] con libertad se oponen a qualquier cosa.

Los españoles seculares son todos agudísimos, gente ociosa y que su tracto es tratar de vidas ajenas [...] su fin principal es adquirir y enriquecer, y a este fin dirigen lo spiritual [...] cruelísimos contra los naturales, parésceles que no son hombres, sino bestias; porque así los tractan por alcançar su fin, que es plata por tractos, o meditando alteraciones [rebeliones] en la tierra.

Los mestizos de indias y negros y españoles, es gente libríssima [libérrima], temeraria y sin Dios.

Los naturales, que están tam estragados del mal tracto de los españoles y peor exemplo, que por opprobrio tienen ser christiano; y así se están tan metidos en sus idolatrías como antes. Y los ayudan los españoles, dándoles instrumentos dellas, que es la coca, por sacarles plata. Cosa de grandíssima lástima, que aun los Obispos, por no perder sus diezmos, permiten se venda y críe este género de abominación.

Los clérigos seculares, gente perditíssima; porque como no vienen sino a enriquecer, toda su diligencia ponen allí; y la conversión de los indios tómanlo como cosa accesoría o de burla (MP I, 1954, p. 325-328).

O padre Luis López estabeleceu um diagnóstico da situação diferente daquele que tinha sido feito um ano antes por Diego de Bracamonte (ARMAS ASIN, 1999). López descreve de forma direta e crua a grave situação que ele percebia no vice-reino, situação agravada pela dificuldade de não encontrar as pessoas apropriadas para levar adiante a tarefa da evangelização dos índios. Afirma que nas Índias se encontrava o caminho seguido por aqueles que queriam favorecer os espanhóis “un camino tan ancho, que entradas, castigos, pacificaciones, tributos, coca, corregimientos y otras mil cosas las bonifican y asiguran” (MP I, 1954, p. 329). O outro caminho, apregoado por Las Casas tinha muitos seguidores entre os dominicanos, mas também era perigoso por ser muito rigoroso, em especial ao ouvir e

³¹ Já para o ano de 1569, a Companhia tinha aceitado outros trinta indivíduos, entre espanhóis, *criollos* e mestiços, dentro do Colégio de Lima (VARGAS UGARTE, 1941, p. 5).

confessar os encomenderos. Por isso, López pedia à Companhia o envio de gente da melhor qualidade e bem preparada – principalmente padres e não irmãos – para que não acontecesse o mesmo que se via em outras ordens. Em relação a aceitar as doutrinas de índios, era da ideia de que não se deveriam tomar. Pois elas ficavam em lugares afastados dos colégios e residências; eram perigosas para a constância dos religiosos, principalmente em relação às mulheres e dos bens que poderiam obter. No caso de terem que aceitar alguma doutrina, López sugeria que os padres nunca deveriam responsabilizar-se em castigar os índios, porque assim, mais que aceitar a Deus no seu coração, terminariam persistindo na idolatria (MP I, 1954, p. 333-334).

O próprio padre López entendia a dificuldade da Companhia em relação ao problema das doutrinas porque se elas eram contrárias à *letra* das Constituições, a finalidade da própria Companhia nas Índias era realizar o trabalho com os índios. Para isso, ele recomendava que os seus integrantes que viessem ao reino, deveriam ser de virtude provada e de saúde forte para poder resistir às duras condições. Afirmava que o trabalho de evangelização, através das missões, não era apropriado para este reino devido às grandes distâncias que existiam e que os índios, ainda que já reduzidos em povoados maiores e de melhor acesso, continuavam morando dispersos e longe das cidades. As missões eram campanhas de períodos mais ou menos longos, nas quais os jesuítas iam para determinados locais onde não tinham residência fixa e se dedicavam intensamente a pregar e ensinar a doutrina cristã para os índios do local.³² Tinha como vantagens em relação aos religiosos que estavam fixos nas doutrinas, o fato de que eles não castigavam os índios e não lhes exigiam gado ou alimentos, além de que muitas vezes faziam obras de caridade, como quando levavam um doente a um hospital para ser cuidado por um irmão enfermeiro. Mas, as próprias missões se adaptaram ao próprio território, já que os jesuítas tiveram de ficar mais tempo nos locais de missão devido às distâncias e sua extensão.³³

³² A ideia de *missão* propugnada por Ignácio de Loyola se encontra estabelecida nas *Constituições* da Companhia. O quarto voto da Companhia instituiu a obediência ao papa na decisão de enviar os religiosos para onde ele achasse conveniente, fosse a uma região de fiéis ou de infiéis (CONSTITUIÇÕES, 7ª parte, cap. 1, §603-605). As adaptações que a Companhia teve que realizar com a finalidade de tomar sob sua responsabilidade as *doctrinas* – principalmente aquelas que foram deixadas pelos dominicanos – estiveram dirigidas a quebrar a preferência por um trabalho mais urbano, de converter as doutrinas em suas bases, as quais se encaminhavam às missões itinerantes para “reduzir” os *índios* e a de introduzir, como uma de suas tarefas, a “cura de almas” (ALBO, 1966).

³³ Depois de descrever as condições duras do território peruano, Xavier Albó afirma que a partir de 1580, uma parte considerável de indígenas moravam em “reducciones” e não dispersos no campo. A partir de cidades, povoados e “reduções” em que tinham estabelecido algumas residências, os jesuítas realizavam *missões*, em que os religiosos se encaminhavam a locais específicos com a finalidade de doutrinar, de forma intensiva, por um

A aceitação das doutrinas partia da necessidade de que os padres deveriam permanecer por longo tempo entre os índios devido ao fato de que estes eram novos na fé, inconstantes e mal-acostumados. Uma estadia de dias, semanas ou meses era insuficiente para poder doutriná-los, para acabar com suas idolatrias, bebedeiras e amancebamentos. Um período mais longo de estadia e convivência entre eles permitiria aprender a língua, porque, além do quéchua e do aimará, existiam muitas outras faladas em todo o reino e que divergiam entre si.³⁴

As observações de Luis López sobre a aceitação das doutrinas, evidenciava um conflito entre as expectativas do vice-rei Francisco de Toledo e as constituições da Companhia. Para o vice-rei, a Companhia tinha vindo às Índias para dedicar-se à evangelização dos índios, principalmente daqueles que moravam fora das cidades. Já os jesuítas, procuravam equilibrar-se entre respeitar seu *Instituto* e levar adiante o imperativo da *missão*. Em março de 1572, o vice-rei Francisco de Toledo escrevia para Felipe II sobre o problema que estava enfrentando

Los de la Compañía del nombre de Jesús trabajan en este Reino con el zelo que a Vuestra Majestad tengo escrito; y aunque cierto entiendo que hacen provecho en las ciudades respeto de los españoles y de los indios de servicio dellas, pero tienen duda, si por sus estatutos pueden salir a las doctrinas y conversión de los indios, donde mayor necesidad ay y para cuyo fundamento, principalmente, Vuestra Majestad me dize que los inbió a estas provincias (MP I, 1954, p. 453-454).

Algumas reações buscaram defender a posição de não aceitar as doutrinas porque tiravam a liberdade que poderiam ter de visitar os dispersos povoados e ficar neles por períodos curtos, de forma a apoiar os “doutrineiros” que neles se encontravam e, assim, cobrir um território ainda maior (MP I, 1954, p. 470-471). Por imposição do vice-rei, nessa época, a Companhia tinha aceitado as doutrinas de Santiago del Cercado e de Huarochirí.³⁵ Nas duas

período curto de tempo. Seriam conhecidas como “missões itinerantes”. Com a posterior aceitação das doutrinas de índios – como a de Juli e Chucuito, que ficavam nas margens do lago Titicaca – os jesuítas encontraram vantagens em ter aceito as doutrinas, que, no caso daquelas que ficavam em torno do Titicaca, permitiam a possibilidade de aprender as três línguas principais que se falavam na serra sul dos Andes: o quéchua, o aimará e o puquina (ALBO, 1966, p. 267-270).

³⁴ Luis Lopez explicava ao padre Francisco Borja que no território peruano era necessário que os religiosos que trabalhassem de perto com os indígenas nas doutrinas e missões, conhecessem tanto a *língua general* que se falava nesse território – eram reconhecidos o quéchua, o aimará e o puquina – quanto as línguas particulares, que eram os idiomas que se falavam só nas reduções e repartimentos de índios, e que tinham uma enorme variedade (MP I, 1954, p. 366-367).

³⁵ Os jesuítas tomariam como trabalho de doutrina a região de Huarochirí e o povoado de Santiago del Cercado, perto da cidade de Lima, em 1569. No caso de Huarochirí, a doutrina estava composta por aproximadamente 70 povoados esparsos num território sumamente acidentado e montanhoso, onde os indígenas não tinham, ainda,

doutrinas os jesuítas teriam que fazer “cura de ánimas” – o que era contrário aos estatutos – e, no caso de Huarochirí, os religiosos tinham que tomar pagamento e alimentos por parte dos índios (VARGAS UGARTE, 1941; SANTOS HERNÁNDEZ, 1992).

8.6 Conclusões

Quais eram os problemas que a Igreja enfrentava no novo vice-reino? Se por um lado tinham realizado dois concílios na cidade de Lima para organizar a Igreja, eles permitiram, mais que soluções, visualizar os caminhos pelos quais a Igreja deveria enveredar. De outro, uma barreira que era percebida, seria a falta de organização no plano administrativo e político, que se expressava através dos conflitos entre as ordens religiosas, entre o clero secular e o clero regular, e entre a Igreja – em diversos níveis da sua hierarquia – e as autoridades políticas e administrativas coloniais, em assuntos como as encomendas de índios, os tributos e o dízimo. Outro destaque estava relacionado com a falta de organização no esforço de evangelização dos índios. A necessidade de contar com um material apropriado – de ter uma doutrina e um catecismo geral, traduzido para as principais línguas aborígenes – se apresentava como uma solução, ainda que parcial, para o problema.³⁶

O problema da Igreja, mas também das autoridades do vice-reino, era principalmente os índios, cujo controle seria fundamental para estruturar instituições sólidas e consolidar o domínio do vasto território. Desde que os espanhóis derrotaram os exércitos do Império Inca, eles tiveram que derrotar, também, diversas rebeliões indígenas, enfrentando, ainda, a ameaça dos incas rebeldes que se encontravam em Vilcabamba. Era preciso fazer com que os índios trabalhassem nas minas e nas terras dos espanhóis e não só servissem como tropa de apoio para estes últimos nas constantes rebeliões contra a autoridade colonial ou nas “entradas” em território indígena.

A década de 1560, no território peruano, foi um período de mudanças importantes. O impacto do Concílio de Trento, através da realização do Segundo Concílio de Lima, teve

seido *reduzidos* em povoados maiores. Huarochirí seria posteriormente abandonada em 1572 por decisão do provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, devido ao fato de que o trabalho em doutrina era contrário aos estatutos da Companhia. A partir desse momento, a disputa com o vice-rei Toledo tomou cores mais graves, pois o vice-rei entendia que a finalidade dos jesuítas era justamente evangelizar os indígenas e não trabalhar preferencialmente com os espanhóis (SANTOS HERNÁNDEZ, 1992, p. 70-72).

³⁶ É importante lembrar que até esse momento, só se tinha para uso da aprendizagem da língua o vocabulário e gramática escritos por frei Domingo de Santo Tomás, publicados em 1560. Existiam, também, diversos *colóquios* e *pláticas* que haviam sido confeccionados com a finalidade de servir de material para evangelizar os índios, mas não foram conservados (ESTENSSORO, 2003).

como um dos pontos importantes a ser destacado a exigência de levar os religiosos, independente do grau que ocupassem na hierarquia da Igreja, para estarem mais próximos de seus fiéis. Essa medida teve uma importância fundamental à medida que permitiria um controle maior da vida e costume da grei indígena por parte dos religiosos. Essas reformas contaram, também, com sua contraparte no plano estatal. O vice-reino do Peru passaria por uma ampla e profunda reforma de caráter colonial, que permitiu alavancar a organização de toda a estrutura administrativa e política do território. As medidas para reduzir os povoados e moradias dispersas dos índios facilitariam também a evangelização. As “ordenanzas” e outras legislações sobre as reduções e o trabalho nas minas permitiriam concentrar os indígenas em povoados maiores e organizar o fluxo de trabalhadores para diversas atividades econômicas, além de aumentar o dízimo da Igreja. Nesse contexto de reformas e de rápida centralização política nas rédeas do vice-rei Toledo, a chegada dos jesuítas significaria o verdadeiro cancelamento da chamada primeira evangelização.

A Companhia aportou no território peruano trazendo uma nova compreensão da “missão” de evangelizar. Longe de um espírito contemplativo, os jesuítas chegaram ao território com o claro propósito de servir à Igreja – não a interesses pessoais, de alguma diocese ou de alguma ordem religiosa, mas principalmente de servir à Igreja Universal – e, para isso, precisavam trabalhar pela evangelização dos indígenas. Impregnados desse espírito de missão, os jesuítas questionaram e adaptaram suas próprias normas e disposições, discutiram e entraram em conflito com as autoridades da Coroa em procura da melhor maneira de realizar a sua “missão” com os índios. A experiência que os jesuítas ganhariam na primeira década da sua presença no território do vice-reino, levaria à Companhia, como instituição, a realizar um balanço da situação difícil em que se encontrava a evangelização, assim como, também, de abrir um espaço para refletir a perspectiva que se apresentava. Nesse ponto, que se identifica com as ponderações realizadas nas primeiras congregações provinciais dos jesuítas, se destacará a figura de José de Acosta. A partir desse momento, se inicia um período de reflexão sobre os mecanismos que se constituíram para entender e representar as crenças indígenas apresentadas pelos religiosos como idolatrias. No seguinte capítulo, se abordará o resultado desse processo de constituição do discurso idolátrico sistematizado, fundamentalmente, na obra e pensamento do jesuíta José de Acosta.

9 OS JESUITAS E JOSÉ DE ACOSTA

9.1 José de Acosta

José de Acosta nasceu em 1540 em Medina del Campo, uma cidade importante no século XV e XVI, que se localizava no meio de caminhos importantes que a comunicavam com Salamanca, Valladolid, Burgos, Toledo e Sevilha. Sua riqueza ganadeira e a relevância das feiras comerciais que se realizavam periodicamente tinham-na transformado num polo de crescimento manufatureiro e mercantil (LOPETEGUI, 1942; BURGALETA, 1999). Da mesma maneira, a cidade havia se convertido num polo de atração para comerciantes de diversas regiões e nações, não sendo incomum encontrar em suas ruas e comércios portugueses, florentinos, catalães, normandos, flamengos e judeus. Sua família, de provável origem portuguesa e judia, se dedicava à exportação de lã de ovelha merino e à importação de tecidos, brocados e panos finos, em especial para Flandres. Esse ambiente de intercâmbio comercial, assim como humano e de ideias, contribuiu para que Medina del Campo viesse a ser um centro de interesse para a Coroa e, também, um espaço de circulação de novas formas de religiosidade dentro do catolicismo, como seria o movimento dos *alumbrados* ou iluminados.¹ Quase no mesmo período, se iniciaria um importante movimento dentro da religiosidade católica e que, à diferença dos *alumbrados*, não seria visto como uma heresia: a Companhia de Jesus.²

Os pais de José de Acosta, Antônio de Acosta e Ana de Porres, se por um lado se dedicavam esforçadamente as suas atividades comerciais, não deixavam para trás uma intensa vida religiosa. Antônio, através de redes comerciais, teve, desde cedo, importantes contatos com os primeiros membros da Companhia de Jesus. Em 1554, em sua casa em Medina del

¹ A referência à seita dos *alumbrados* se apresenta como um elemento importante para entender o ambiente religioso e cultural presente na cidade de Medina del Campo, permeável à circulação de novas ideias e crenças. Esse movimento apareceria em torno ao edito de Toledo contra os *alumbrados* em 1523, tendo como centro a cidade de Guadalajara. O Tribunal da Inquisição perseguiria os membros da seita até 1539. Ao destacar que suas principais lideranças estavam constituídas por cristãos novos, Marcel Bataillon levanta uma possível explicação sobre a origem desta seita ao afirmar que “desarraigados del judaísmo, estos hombres constituyen en el seno del cristianismo un elemento mal asimilado, un fermento de inquietud religiosa” (1950, I, p. 211).

² Um sintoma da transformação do panorama religioso na Península, no período do surgimento da seita dos *alumbrados*, pode ser encontrado nas suspeitas que foram levantadas, principalmente pelo Tribunal da Inquisição, contra a figura de Ignácio de Loyola e a própria Companhia. Se em termos doutrinários pode-se destacar que, salvo as diferenças, tinham em comum a importância da vida espiritual interior e a prática de oração mental. Não se pode deixar de lado, também, a rejeição radical por parte da *seita* de todo conhecimento que não partisse da própria experiência divina interior, que se expressava na crítica radical ao conhecimento dos *letrados* religiosos. O mesmo aconteceria, também, em relação às suspeitas levantadas contra Maestro Ávila, Santa Teresa de Jesus e San Juan de la Cruz (MÁRQUEZ, 1972, p. 59-60).

Campo, e com a presença do jovem José, esteve reunida uma plêiade de membros da Companhia para decidir a conformação das províncias jesuíticas de Castela: Jerónimo Nadal, Francisco de Borja, Miguel de Torres, Antônio de Araoz y Francisco de Estrada. A participação de Antônio nos circuitos comerciais que tinham se estabelecido em torno do comércio da lã no exterior e da existência de “colônias” de correspondentes estrangeiros, lhe permitiu estabelecer contatos com membros da Companhia.³ Antônio presentearia à Companhia com uma casa e um terreno para a edificação do colégio na cidade. E, também, se ofereceria para realizar empréstimos e disponibilizar sua rede de contatos comerciais para transferir somas de dinheiro em diversas cidades europeias. Evidência à sua forte religiosidade e de sua esposa, presente em sua vida cotidiana, era fato que, de seus oito filhos, seis vestiriam os hábitos religiosos, sendo que quatro deles entrariam para a Companhia.

O desejo de ingressar na ordem levaria José de Acosta a fugir de casa em direção a Salamanca, quando tinha apenas 12 anos, com a intenção de entrar no colégio da cidade. Ele voltou, um mês depois para sua cidade, a fim de ingressar no colégio que tinha sido recém-fundado, permanecendo até 1557. Existia uma preocupação evidente na formação dos futuros religiosos da Companhia, principalmente porque a própria ordem se definia como voltada para a educação.⁴ E a educação formal nos colégios, permitiria a jovens como José de Acosta, impregnar-se dos fundamentos da erudição escolástica, acompanhada por um conhecimento humanístico e um domínio da retórica e das línguas clássicas, mas sem deixar de lado, um elemento que se apresentava como uma novidade, que era a prática intensa através da reflexão e de exercícios em procura de uma perfeição espiritual. A incorporação dentro dos estudos, principalmente de corte escolástico e doutrinal cristão, abria espaço, agora também, para o

³ Os contatos que Ignácio de Loyola constituiu a partir de suas viagens ao norte de Europa, entre 1529 e 1531, em especial para Flandres, com o objetivo de financiar seus estudos na Universidade de Paris, lhe permitiram estabelecer relações e tecer uma rede de apoio. Mas, para Francisco de Borja Medina, ela só foi possível porque Ignácio aproveitou-se das redes familiares e comerciais que entrelaçavam fortemente sua família com a produção e comércio de ferro para a região de Flandres. Da mesma maneira, Flandres tinha se constituído num dos extremos do principal eixo comercial que se nutria da prata que chegava das Índias e passava por Medina del Campo e Bilbao. A partir desses intercâmbios comerciais e contatos pessoais, Ignácio conheceria, em Antuérpia, o comerciante de Medina del Campo, Pedro Cuadrado, que logo seria, em 1557, o principal financista da fundação do colégio jesuíta da cidade, junto com Antônio de Acosta (1999).

⁴ É importante destacar que no ato da aprovação da Companhia, por intermédio da bula *Regimini Ecclesiae militantes* do papa Paulo III em 1541, também foi aprovada a chamada “Regra dos quarenta e nove pontos” em que se determinava a instituição de colégios onde os candidatos à Companhia receberiam uma educação paralela a que teriam nas universidades com a finalidade de complementar sua formação religiosa. Somado a essa iniciativa, os candidatos à Companhia realizavam trabalho missionário com os camponeses europeus –um setor ainda insuficientemente cristianizado e praticantes de superstições antigas –, com os idólatras de todas as Índias e os heréticos que se erguiam por toda Europa (MESNARD, 2014).

estudo dos documentos principais da Companhia, como os *Exercícios Espirituais*, a *Fórmula*, as *Constituições* e a *Autobiografía*.

Em 1559, depois de ter passado por vários colégios da Península, Acosta começou seus estudos de Teologia e Filosofia em Alcalá de Henares. Sua formação dentro da universidade e no próprio colégio dos jesuítas da cidade, lhe deu uma sólida educação de corte escolástico, mas que, ao mesmo tempo, se encontrava influenciada pelo que tinha de mais moderno na reflexão filosófica e teológica da Espanha, destacando-se entre seus expoentes os dominicanos Francisco de Vitória e Melchor Cano. Acosta cursaria primeiro quatro anos de estudos relacionados à Filosofia, tendo consagrado parte deles à leitura da *Filosofia natural e da Metafísica* de Aristóteles. Logo continuaria, durante outros quatro anos, seus estudos de Teologia, em especial das obras de Tomás de Aquino e seus continuadores, tais como João Duns Scoto e Guilherme de Ockham. Em paralelo, assistiria aos cursos que se ofereciam no colégio da cidade, onde os estudantes jesuítas tinham a obrigação de realizar atividades de pregação e catequização externas ao colégio, como uma forma de adquirir os fundamentos da *teologia positiva*, quer dizer, de pôr em prática o conjunto de conhecimentos doutrinários adquiridos através de uma prática eminentemente pedagógica.

Ao terminar seus estudos em Alcalá, em 1567, José de Acosta passaria a atuar como professor de teologia nos colégios de Ocaña e Plasencia, tempo em que manifestaria à Companhia seu desejo de partir em missão para as Índias. Se por um lado Acosta tinha se destacado como um hábil professor e conhecedor das Escrituras e de obras de Filosofia e Teologia, sua vocação sobre o púlpito se apresentava com maior destaque. Em abril de 1569 ele escreveu uma das muitas cartas que remeteu ao Geral Francisco de Borja, na qual manifestava seu claro desejo de ir para as Índias:

La inclinación mía no la siento a parte determinada, mas de generalmente parezme que entre gente de alguna capacidad y no muy bruta me hallaría mejor, aunque obiesse otros contrapessos. También con el averse comenzado a abrir el camino a las Indias Occidentales de España se me ha representado que entre los que obiesse V. P. de enbiar para ayudar por allá, podría hazer mi parte, si mi mandassen hazer lo que acá hago de leer Theología, o predicar, o otro ministerio alguno (MP I, 1954, p. 302).

A resposta a seus insistentes pedidos viria nos primeiros meses de 1571. O padre geral Borja o tinha designado para fazer parte de uma pequena expedição, a terceira que rumaria para o vice-reino do Peru. Acosta chegou na cidade de Lima em abril de 1572. Imediatamente passaria a desempenhar o papel de professor da disciplina de Teologia Moral na Universidade

Real de San Marcos e no Colégio de San Pablo em Lima.⁵ O aumento considerável de novos candidatos para a Companhia e a preocupação com os religiosos enviados da Espanha, fez com que o Geral Francisco de Borja enviasse Acosta ao Peru para ensinar disciplinas relacionadas à Teologia e à Filosofia.

Em 1572 o vice-rei Francisco de Toledo iniciava sua *visita general* por todo o território do Reino com a finalidade de estabelecer as reformas necessárias que a Coroa espanhola vinha discutindo e que na *Junta Magna* de 1568 foram aprovadas para que Toledo as levasse adiante⁶, mas destacando que as regulamentações sobre o trabalho nas minas e da *mita* mineira tinham como ponto importante de discussão na esfera eclesiástica o problema dos mecanismos de coação sobre a população indígena para obter os fluxos necessários de trabalhadores. As medidas procuravam, também, organizar a vida dos indígenas nas cidades, estabelecendo a separação de seus bairros, o reconhecimento de autoridades indígenas e a construção de uma infraestrutura que lhes pudesse ser favorável, como era o caso de hospitais e de colégios.⁷

Em 1573, José de Acosta realizaria sua primeira viagem, que duraria um ano e na qual visitaria as principais cidades do Reino. Ela tinha como objetivo declarado o de realizar uma visita ao colégio jesuítico da cidade de Cuzco para logo dirigir-se a Arequipa, La Paz, Potosí, concluindo-se em Chuquisaca. Em 1575 ele seria designado como reitor do Colégio de San Pablo, onde além de continuar com as aulas da disciplina de Teologia, teria a oportunidade de

⁵ Dentro do objetivo de enviar José de Acosta, se encontrava a necessidade de suprir a falta de um professor de Teologia. O destaque ganho por Acosta regendo a cátedra de Teologia desde que assumiu seu posto de professor, imediatamente depois da sua chegada ao Peru, contribuiu para que, posteriormente, ele desse aulas da mesma cátedra no colégio de San Pablo, onde seria nomeado reitor em 1575. Na universidade, Acosta foi professor de *Prima de Sagrada Escritura* de Teologia (EGUIGUREN, 1951, p. 258; 371).

⁶ Coincide a convocatória para a Junta Magna, em 1568, com a tomada de consciência da urgência da reforma dos mecanismos de governo do domínio colonial castelhano na América, agudizado com o começo de protesto na própria Espanha e em suas possessões europeias. A decisão pelo nome de Francisco de Toledo foi decidida nas reuniões preparatórias à Junta Magna, e, uma vez realizada, ele teve um tempo importante para estudar a situação do reino do Peru. Para Manfredi Merluzzi, Toledo avaliou rapidamente os problemas que teria de enfrentar a sua chegada e que constituíam as reformas sobre: 1) a discussão sobre a conveniência ou não de outorgar encomendas ou repartimentos de índios em perpetuidade; 2) o problema da *pacificación* do reino que, desde os tempos da conquista, se encontrava em constante ebulição e perigo de levantamentos; 3) o problema de encontrar uma forma de evangelização apropriada para os indígenas e estabelecer uma relação funcional que respeitasse os acordos do *Real Patronato*; 4) estabelecer jurisdições e limites claros entre o poder do vice-rei e da Audiência, fazendo respeitar a hierarquia superior do governo do vice-rei; e, por último, 5) aspectos relacionados às finanças e à administração, como era o caso dos tributos (MERLUZZI, 2014, p. 92).

⁷ É importante salientar que as discussões sobre a necessidade de levar adiante as reformas para o Peru, seriam motivo de reflexão de Jose de Acosta em seu *De procuranda indorum salute*. Coincidia abertamente com a necessidade de levar adiante as reformas propostas, como era no caso do trabalho dos indígenas nas minas (DPIS, I, p. 507-537), mas também, defendia as peculiaridades do Instituto da Companhia em relação a sua participação no trabalho de evangelização dos indígenas, como seria a questão da aceitação das doutrinas (DPIS, II, p. 309-329).

aprofundar suas reflexões sobre os problemas que a evangelização trazia para a Companhia, bem como os conflitos que gerava com a autoridade civil.

Em maio de 1575 chegou ao Peru um contingente numeroso de jesuítas, sob a direção do padre Juan de la Plaza, que tinha sido designado visitador da Província. E uma de suas primeiras medidas com impacto na organização da Companhia no Peru será a nomeação de José de Acosta como Provincial, cargo que ele assumiu em janeiro de 1576. A elevação de Acosta à posição de Provincial significava a possibilidade de pôr em prática algumas mudanças relacionadas à maneira como a Companhia deveria assumir o trabalho de evangelização dos indígenas e que tinham sido discutidas na Junta Magna em 1568. Esse esforço evidenciaria o sentido organizativo e de liderança de Acosta que, dedicando-se a estabelecer as pautas de organização da Companhia no Peru, posteriormente, quando da realização do Terceiro Concílio de Lima, em 1582 e 1583, se veriam, também, aplicadas para a Igreja peruana em seu conjunto.⁸

9.2 As duas Congregações provinciais da Companhia no Peru

O ano de 1576 resulta significativo para a Companhia e para José de Acosta. Além de ter sido escolhido como provincial da Companhia no Peru, substituindo Jerônimo Ruiz de Portillo, a Companhia faria as duas primeiras congregações da Província do Peru, que seriam realizadas nas cidades de Lima e Cuzco. Escolhido como provincial em janeiro de 1576, Acosta se esforçaria para levar adiante a necessária congregação.

Se Acosta tinha sido escolhido como provincial da Companhia no Peru, as duas congregações foram dirigidas pelo visitador Juan de la Plaza. Plaza começa a visita “canônica” em junho de 1575 e tinha como um de seus objetivos, avaliar a conduta como provincial de Ruiz de Portillo, sobre a qual existiam diversas vozes contrárias à maneira de

⁸ A proposta de Acosta para aceitar as doutrinas, ainda que contrárias ao espírito da Companhia, se apoiava em medidas como uma seleção mais apropriada dos religiosos e na possibilidade de criar colégios e residências mais próximas das doutrinas de indígenas que se viessem aceitar. Ainda que tenham aparecido vozes contrárias à aceitação das doutrinas, Acosta reafirmava a disposição plena da Companhia de servir à Igreja, em especial no cumprimento do “quarto voto” das profissões. Dentro das discussões sobre a decisão de tomar as doutrinas, o padre visitador, Juan de la Plaza, apoiou as adaptações necessárias, ao tempo que o vice-rei Toledo negociou com a Companhia a aceitação das doutrinas de Juli. Com o tempo, a doutrina de Juli se converteria no modelo que serviria para aceitar outras doutrinas, “porque quanto al recogimiento están como en collegio; quanto a la molestia de los indios por el sustento, dáseles lo que tengo dicho de la caixa real; quanto al castigo de los indios, tienen vicario y corregidor a cuyo cargo está el castigo; y si la Compañía ha de tomar doctrinas, ésta es la más cómoda, porque no tiene diferencia de un collegio sino en tener obligación de curas, y estar esta administración subiecta a la visita del Ordinario” (MP II, 1958, p. 151).

como dirigia a província. Como forma de prestigiar a presença do Visitador, Acosta declinaria assumir a direção das duas congregações. Mas, mesmo com essa atitude, é evidente a partir das atas das duas congregações e sua comparação com seu futuro manuscrito, *De procuranda indorum salute*, a forte presença de Acosta. O tom das preocupações e ideias que nesse período ia trabalhando com a finalidade de plasmá-lo em seu futuro manuscrito, começa também a ser colocado nas atas das congregações, tais como quando aborda a situação dos indígenas preocupados por *rogatu Congregationis universae, tractationi de procuranda salute indorum adesset* – “solicitar à Congregação, para realizar um esforço para salvar os índios” (MP II, 1958, p. 59).

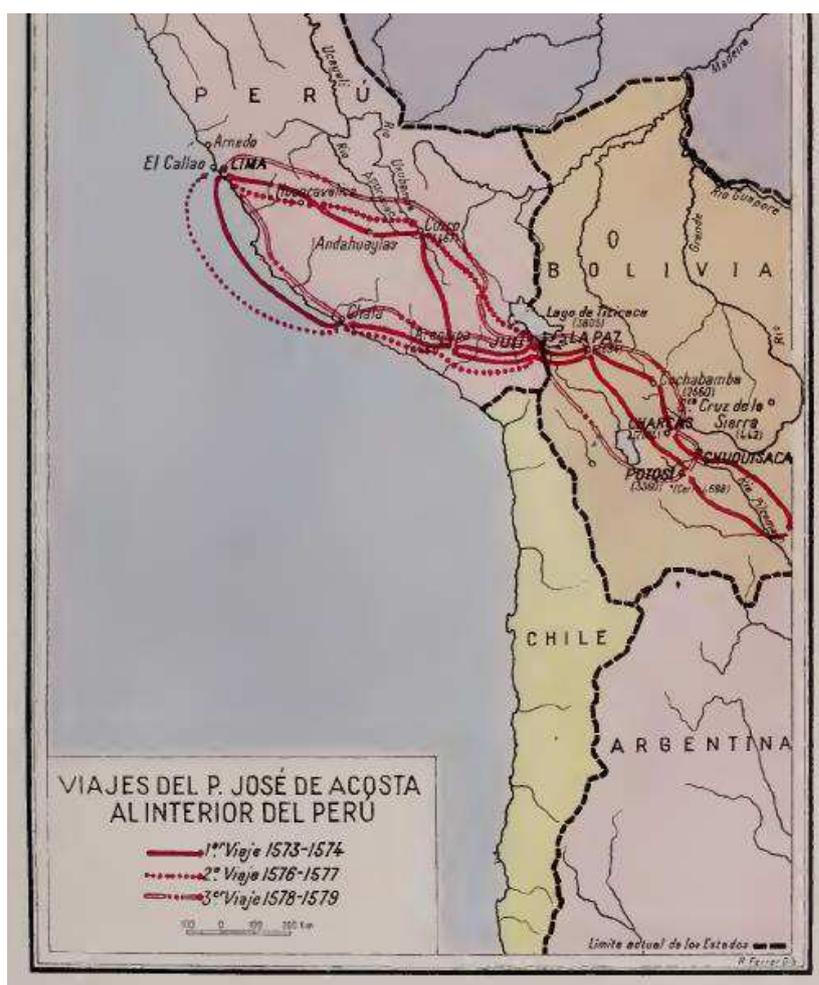
A realização da congregação constitui um momento importante para toda a província da Companhia. Com maior razão, tratando-se das primeiras congregações realizadas por uma nova província, e principalmente, por tratar-se de uma província extra europeia. Da província que atingia essa maturidade procurava-se que tivesse, em termos de organização hierárquica, um contingente de membros professos e coadjutores formados em quatro ou três votos, além da presença de uma estrutura de formação, com membros capazes de ensinar Teologia e Filosofia e ter colégios e residências. Mas, por outro lado, precisava de uma experiência em relação às peculiaridades do território onde se inseriam os religiosos, e que, no caso do território peruano, estava intrinsecamente ligada à situação dos índios, como população alvo do trabalho dos missionários. Esse último elemento é principal no que se refere à convocação das congregações no Peru devido aos urgentes problemas que se enfrentavam sobre a questão da melhor maneira de evangelizar os indígenas, os instrumentos necessários para realizá-la e as relações com o governo do Vice-rei Toledo e as exigências do “Patronato Real”.⁹

A duas congregações realizadas – num curto período de tempo – são a expressão de uma reflexão conjunta dos membros da Companhia da província do Peru que procuravam definir as medidas que iriam se levar adiante em relação ao trabalho de evangelização dos indígenas, assim como em relação aos membros da Companhia. A Primeira Congregação se realizou em Lima no mês de janeiro de 1576. Foram discutidas questões relacionadas à organização interna da província, como a necessidade de nomear um “consultor” por cima do provincial que tivesse faculdades de supervisionar o provincial, e caso este cometesse erros graves na condução da província, pudesse ser retirado do cargo imediatamente. Sobre os

⁹ Na III Congregação Geral da Companhia de Jesus, em 1572, como resposta à expansão da Companhia fora do âmbito europeu, se decidiu que a congregação provincial deveria reunir os religiosos professos mais antigos e o provincial com a finalidade de escolher um procurador que tivesse a tarefa de levar adiante as decisões da congregação provincial e os problemas da Província para o Geral da Companhia (MP II, 1958, p. 54-55).

indígenas, se discutiu amplamente a possibilidade de que a Companhia pudesse responsabilizar-se de doutrinas de índios. A discussão sobre se devia aceitar-se ou não doutrinas tomará como guia a ideia de que elas deviam ser aceitas com a finalidade de ganhar experiência, mas, observando-se as disposições e normas da Companhia, era necessário realizar uma reflexão com a finalidade de avaliar a maneira como deveriam ser aceitas e quais seriam as adequações necessárias que precisavam ser realizadas. A adequação principal seria que elas pudessem servir como “residências”, onde os membros da Companhia pudessem estar juntos, favorecendo o controle e vigilância. Assim mesmo, escolhendo alguns poucos lugares para estabelecer as “residências”, eles teriam um lugar mais seguro para poder viver e apreender ao mesmo tempo, seus costumes e língua. Na medida que, a partir dessas doutrinas, os religiosos se concentrariam em segurança e descanso, e poderiam sair delas para realizar missões volantes por territórios próximos (MP II, 1958, p. 63-65).

Mapa 7 – Viagens de José de Acosta no vice-reino de Peru.



Fonte: LOPETEGUI, 1942, p. 128.

Na Primeira Congregação também se discutiu temas sobre o estabelecimento de residências e de colégios para filhos de curacas, a elaboração de *cartillas* e doutrinas para serem usadas nas línguas indígenas principais, e que os índios pudessem receber os sacramentos da eucaristia e da extrema unção. Esses dois sacramentos constituiriam um tema sensível para José de Acosta, tendo como núcleo da discussão o problema da fé intrínseca e extrínseca necessária para que os indígenas pudessem se salvar. A Congregação estabeleceu que a eucaristia não deveria ser negada aos índios, caso eles a solicitassem, mas o religioso responsável deveria estar atento ao fato de que o indígena tivesse cumprido, de forma sincera, as condições necessárias para recebê-lo e que não estivesse tentando enganar (MP, II, 1958, p. 68).

Se por um lado, na Primeira Congregação se discutiram temas relacionados à própria organização da Província e, em particular, sobre a experiência que se estava obtendo a partir da aceitação da doutrina de Santiago del Cercado – povoado de índios formado nos extramuros de Lima –, ao mesmo tempo, a pressão que o vice-rei Toledo começou a exercer para que os jesuítas aceitassem mais doutrinas – e, em especial, as doutrinas de Juli que tinham sido retiradas dos dominicanos –, entraria na pauta de discussão da próxima congregação. Não se pode deixar de mencionar a importante e breve carta que escreveu o vice-rei Toledo para o rei Felipe da cidade de La Plata, em 1574, enquanto realizava a visita geral

Los clérigos de la Compañía han dexado las dotrinas de que se avían encargado y no quieren tomar ninguna, como tengo referido y dicho mi parecer, que aunque hazen provecho en las ciudades, en ellas es tanta la dotrina, que sobra, y la multiplicidad de monesterios; y entre los indios tanto lo que desto falta y ha faltado, que hasta henchirse el número de los clérigos de San Pedro que convenga para descargar Vuestra Majestad la obligación que tiene de poner número suficiente de obreros para esta viña, por ninguna vía me parece que obiere acá Religión que no se encargase destes indios (MP I, 1954, p. 622).

As palavras do vice-rei ecoariam dentro da Companhia. Sua avaliação era certa, na medida em que declarava abertamente que, até esse momento, os religiosos, e incluindo também os membros da Companhia, tinham tido uma preferência para o trabalho nas cidades. Essa visão seria também compartilhada pelo provincial Acosta.¹⁰

¹⁰ Como provincial da Companhia no Peru, Acosta realizou um duplo movimento relacionado à necessidade de aumentar os *obrerros*. Por um lado – sendo respeitoso do papel que desempenhava o “Patronato Real” –, solicitava ao rei Felipe o envio de mais religiosos, estipulando que, dessa maneira, a Companhia poderia cumprir

A Segunda Congregação aconteceria em outubro de 1576 na cidade de Cuzco. O tema de maior destaque seria a discussão em torno da doutrina de Juli. Os jesuítas tomariam a decisão de aceitá-la à maneira de prova. Já Acosta era favorável à aceitação das doutrinas, uma vez que entendia, que dessa maneira, se estava cumprindo com a “missão” dos jesuítas de servir à Igreja. A Congregação aceitava as doutrinas oferecidas com a finalidade de ocupar-se como “cura de índios”, mas sem esquecer de alertar os inconvenientes que se apresentavam de acordo ao próprio *Instituto* da Companhia (MP II, 1958, p. 93). Dentro dos inconvenientes que eram apontados pela Congregação se encontravam assuntos relacionados à necessidade de sujeitar-se às visitas de bispos e de seus enviados, mas, ao mesmo tempo, restringia-se essas visitas às funções pastorais e do *curato* e não fazendo-as extensivas à maneira como a Companhia se organizava internamente. E, também, que os religiosos não deveriam aceitar serviço dos índios nas igrejas e residências, nem receber deles alimentos e animais como era costume.

As duas congregações provinciais, realizadas em 1576, constituem um marco importante. Por um lado, se estabelece a estratégia da Companhia em relação a como deveria ser realizada a evangelização dos indígenas e como os jesuítas deveriam se organizar para levar adiante sua “missão”. Nesse sentido, são quatro as ferramentas discutidas e que ao longo do tempo seriam levadas adiante: assumindo a “cura de índios” nas doutrinas, a partir delas realizar missões com índios infieis ou com doutrina insuficiente, abrir residências onde o número de indígenas era suficiente e, por último, abrir colégios em cidades para os filhos de curacas. Se discute extensamente a elaboração de *cartillas* e catecismos que seriam utilizados e que deveriam ser escritos em línguas indígenas. Também se discute a importância de contar com mais *obreros para la viña*. Essa necessidade de contar com mais religiosos exigia que dentro da Província se impusesse uma melhor formação dos noviços, contando para isso com mestres com os conhecimentos necessários em Filosofia e Teologia, com professores que soubessem as línguas indígenas – condição necessária para obter o quarto voto –, ainda que de forma contrária, se restringia o acesso a *mestizos*, que, na maioria dos casos, sabiam falar alguma das línguas indígenas.

Por outro lado, e já em relação à obra de José de Acosta, as duas congregações permitem aproximar-se de como as ideias de Acosta estavam se concretizando dentro de uma

suas obrigações em relação à evangelização dos índios. Ao mesmo tempo, solicitava ao Padre Geral Everardo Mercuriano, que enviasse mais religiosos, mas sendo incisivo no pedido de que eles deveriam ser mais provados e virtuosos.

linha política e estratégica da Companhia no Peru. No intermédio entre as duas congregações, Acosta se dedicara a escrever seu manuscrito, conhecido posteriormente com o nome de *De procuranda indorum salute*.¹¹ O *De procuranda* constitui uma análise aprofundada na procura de um método pastoral para levar adiante a evangelização dos indígenas dentro do contexto de reformas do vice-reino e da adaptação necessária da Companhia no Peru em que se respeitasse o *Instituto* da Companhia e se cumprissem os imperativos do governo.¹²

O manuscrito foi enviado por Acosta, em março de 1577, para Espanha e para Roma, juntamente com as atas das duas congregações e outros documentos. O Geral Everardo Mercuriano responderia a Acosta em setembro de 1578, que o livro estava sendo analisado de forma detalhada por ele e por outros padres e que a sua valoração era positiva.¹³ Três anos depois, o novo Geral Claudio Aquaviva escreveria a Acosta afirmando sua satisfação com o trabalho e sua recomendação para que fosse publicado.¹⁴ No entanto, o livro se veria sujeito aos vaivéns da política da Companhia em relação à Coroa espanhola.¹⁵ Desta forma, o manuscrito só seria publicado em 1588, ganhando um acréscimo importante sugerido pelo próprio Acosta, o manuscrito intitulado *De Natura Novi Orbis*.¹⁶

¹¹ Terminado o manuscrito depois do encerramento da Congregação em outubro do mesmo ano, sua obra estaria pronta para ser enviada para Espanha e depois para Roma, sendo encaminhada na frota que saiu de Callao em março de 1577.

¹² Os obstáculos para a aceitação das doutrinas por parte dos jesuítas se resumiam a dois pontos. O primeiro deles é que, segundo as *Constituições*, não se deveria aceitar estipêndios nem esmolas como pagamento por ter realizado missas, confissões, sermões ou outros ofícios. Já o segundo, estava relacionado à “cura de almas”, pois assumir as doutrinas significava ter que assumir *labores* de párocos, o que os levaria a fixar-se numa localidade para assumir tarefas administrativas (ALDEA VAQUERO, 1993, p. 201).

¹³ Mercuriano escreve para Acosta em 25 de setembro de 1578: “Algunos destes Padres han comenzado a ver el libro de V. R. y yo también y lo que hasta ahora se ha podido juzgar, nos ha dado mucha satisfacción, y que será útil para los Nuestrs; mas yo pienso verle de espacio, y después se avisará a V. R. de lo que acá pareciere” (MP II, 1958, p. 399).

¹⁴ O padre Claudio Aquaviva escreveria para Acosta em 1 de agosto de 1581: “De mucho consuelo ha sido por acá el libro que V. R. escribió *De procuranda indorum salute*; he leído buena parte dél y también otros Padres, y a todos nos satisface mucho: acábanle ya de ver algunos Padres para que pueda imprimirse, porque espero ha de ser de grande ayuda para los Nuestrs” (MP III, 1961, p. 33).

¹⁵ O padre Aquaviva escreveria para o provincial Gil González em 8 de novembro de 1582: “Se enbía a V. R. el libro del Padre Acosta, cuyo título es *Pro indorum salute curanda*, el qual me ha contentado mucho; así deseo que V. R. le haga allá rever de nuevo a quien le pareciere, y especialmente se quite lo que en el capítulo se dize de la crueldad y por el modo que tuvieron los conquistadores y si en alguna otra parte huviere algo desto que pueda ofender, porque en lo demás creo libro será muy útil y acepto, especialmente en esos Reinos” (MP III, 1961, p. 195-196).

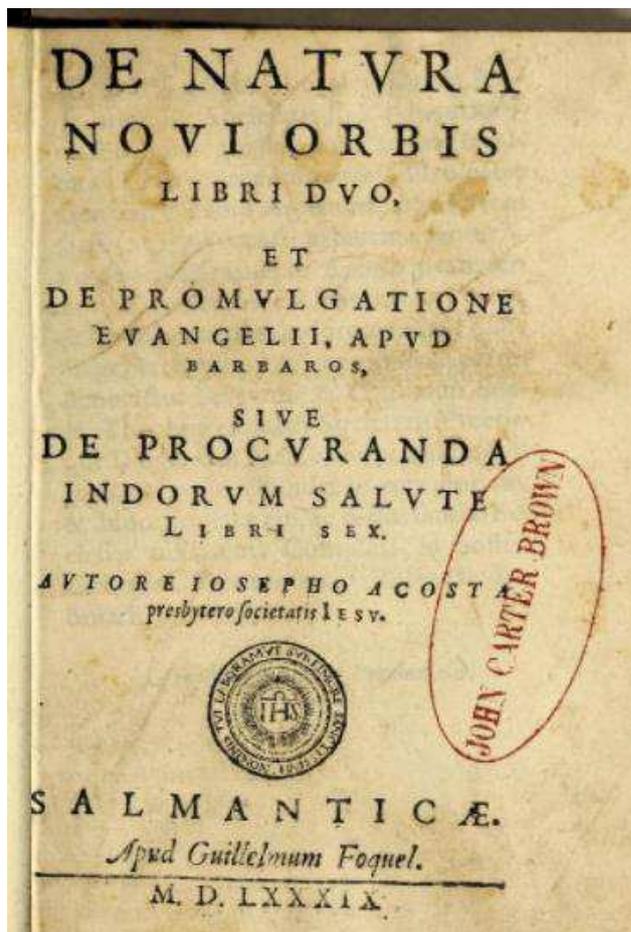
¹⁶ O livro, ao ser publicado em 1588, levaria o título de *De Natura Novi Orbis, libro duo, et de Promulgatione Evangelii, apud barbaros, sive de Procuranda Indorum Salute, libri sex*.

9.3 A idolatria descrita no *De procuranda*

Acosta estava há pouco menos de quatro anos no território andino e havia se dedicado tanto ao trabalho na universidade e no colégio em Lima, assim como a realizar visitas pelo território. Ele tinha acumulado uma importante experiência e não era ignorante do problema de evangelização dos índios, no período anterior a sua eleição como provincial em 1576. As discussões que foram colocadas nas duas congregações seriam relevantes para sua reflexão sobre a importância de encontrar um método e os conteúdos apropriados para a doutrinação dos indígenas. As decisões tomadas nas congregações desafiavam a Companhia a encontrar a maneira apropriada dentro das próprias normas e constituições de levar adiante o seu imperativo missional. Mas as atas e decisões das congregações eram, principalmente, um conjunto pontual de medidas a serem levadas à realização, não uma reflexão sobre o porquê se deveria seguir um determinado caminho e não outro sobre a doutrinação dos índios. Nesse sentido, o *De procuranda indorum salute* constitui uma aprofundada reflexão sobre métodos e conteúdos apropriados para a evangelização a partir da experiência acumulada nas Índias e, em especial, nos Andes.

O primeiro passo que Acosta realiza se refere a uma importante reflexão sobre as nações e povos que existem no mundo e que são considerados como *bárbaros*. E mais do que a identificação de *índios* com *bárbaros* como um exercício de uma antropologia ou etnologia comparativa (PAGDEN, 1992; SOLODKOW, 2014), deve-se partir da constatação que, para Acosta, existia um *a priori* em que os índios e todos os pagãos eram considerados *bárbaros*. Portanto, a categoria e sua caracterização já se encontravam em linhas gerais pronta. Sem querer negar a importância da experiência que Acosta tinha ganho nas Índias e do valor do conhecimento que tinha obtido de *especialistas* no tema sobre os indígenas, o que estrutura sua reflexão sobre esses bárbaros *modernos* e sua classificação será esse *a priori* o que denominamos como racionalismo cristão, constituído por uma base aristotélica e cristã e influenciada pelo pensamento da Escola de Salamanca (SOLODKOW, 2014, p. 417-418).

Figura 17 – *De procuranda indorum salute* (1589) de José de Acosta.



Fonte: <https://archive.org/details/denaturanouiorbi00acos/page/n5/mode/2up>.

Dividindo esses bárbaros modernos em três grupos, de acordo com seu desenvolvimento cultural, a presença de governo e cidades, de crenças e costumes *humanos*, e, em especial, do uso das *letras*, Acosta realiza uma classificação com a finalidade de justificar que a maneira de levar adiante a evangelização deveria ter correspondência com as características dessas nações bárbaras (PAGDEN, 1999, p. 220-223). Acosta afirma que os índios, como homens que são, também foram chamados a receber o Evangelho (DPIS, I, p. 127-129). Mas, esses povoadores do Novo Mundo, esses índios são bárbaros. A barbárie, a dureza de suas crenças e costumes, possuem para Acosta um limite claro: o cristianismo. O significado do *a priori* tinha o de estabelecer os parâmetros pelos quais devia se interpretar as informações. Por mais refinados e sábios que pudessem ser os japoneses e os chineses, para Acosta eles continuavam a ser bárbaros porque não tinham aceitado o cristianismo. O que mudava era a maneira como deveriam ser evangelizados. Por isso, se para essas refinadas nações, o Evangelho deveria ser levado e pregado como foi feito pelos apóstolos com os gregos e romanos, para os índios do Peru, o Evangelho deveria ser pregado de forma diferente

dos primeiros. Por serem bárbaros, de natureza servil, era preciso que “comungassem” a “rédea” e o “jugo”, o “chicote” e a “carga” (DPIS, I, p. 147). Acosta, usando uma linguagem que aproximava os índios de *animales de carga*, procura afirmar que, se por um lado, os índios também tinham sido chamados a receber o Evangelho, devido à dureza da sua razão e seus costumes, se precisava lhes infundir o trabalho e o temor.

Nessa comparação dos índios peruanos – assim como todos aqueles que pertenciam ao segundo grupo de bárbaros, como também os mexicanos –, o que Acosta procura ressaltar é a importância da “natureza” dos índios. Seguindo a Aristóteles, afirma que o costume atua como uma segunda natureza do homem quando ela é seguida durante muito tempo (ETI, 1179, b34-36). Dessa maneira, Acosta entendia que as dificuldades que os religiosos encontravam no momento de doutrinar os índios não se deviam a uma “dureza” da mente e do coração, mas aos seus costumes. Não esquecia de afirmar que todos os homens, sem exceção, tinham sido chamados à salvação, participando da *graça* (DPIS, I, p. 115). Por isso, o esforço de Acosta se encaminhava a procurar os entraves que os religiosos poderiam encontrar: os costumes dos indígenas, as dificuldades da língua e na dispersão e dificuldade do território em que moravam (DPIS, I, p. 149-169).

As dificuldades levantadas por Acosta, entre outras mais, se apresentavam como uma tarefa importante no momento de levar adiante a reflexão sobre os elementos constitutivos do discurso sobre a idolatria. Se, de forma evidente, os entraves relativos ao papel dos costumes e crenças se apresentavam como o principal fator, no conjunto era evidente que as dificuldades concretas da evangelização, da maneira como eram expostas por Acosta, colocavam a “ação” dentro do plano cristão e espanhol, retirando dessa forma toda iniciativa – assim como também toda resistência – dos indígenas em seu manuscrito. As dificuldades na evangelização dos indígenas não eram percebidas como um problema cultural ou das suas peculiaridades, e quando elas existiam eram atribuídas a um personagem alógeno, como era o demônio.

Dessa maneira, é que a idolatria dos indígenas passava a constituir um elemento fundamental dentro de um projeto de missiologia de Acosta para os indígenas peruanos, para os indígenas desse segundo grupo de bárbaros, mas que, ao mesmo tempo, ao olhar para um conjunto maior composto por todas essas nações e povos de homens bárbaros que os europeus tinham contatado, seu manuscrito sobre a missão adquiria uma plasticidade de poder ser

utilizado por religiosos em missão em outros espaços territoriais e culturais (HUYS, 1997, p. 7).¹⁷

Nesse contexto da sua obra, Acosta realiza uma primeira classificação da idolatria em *De procuranda* tomando como base uma classificação feita por João Damasceno.¹⁸ Damasceno, ao narrar as andanças sinuosas do demônio para fazer com que o homem se perca de seu caminho para Deus, fez com que ele não reconhecesse a seu próprio Criador. O demônio procurou questionar a obra divina de diversas maneiras, fazendo acreditar a alguns que o que acontecia no mundo se devia ao acaso e à fortuna, ou também à ação e ao influxo dos planetas e dos astros, mas houveram outros que inventaram deuses aos quais reconheciam o poder sobre todas as coisas.

Damasceno observa que os homens criaram os deuses por ação do próprio demônio em seu intento de fazer com que eles desconhecêssem o verdadeiro Criador. Alguns homens prestavam culto aos astros do firmamento, os quais não tinham espírito nem vida, possuíam uma mecânica de movimento seguindo o determinado pelo próprio Criador em sua intenção de servir ao homem, como era o caso do sol ou da lua que ofereciam calor e claridade. Da mesma maneira que rendiam culto aos astros, como elementos da natureza, outros também prestavam culto aos elementos, como a água, o ar, a terra ou o fogo, objetos da natureza e que possuíam as mesmas características que os astros do firmamento. De elementos inanimados, os homens passaram a prestar culto a animais, tanto os ferozes quanto aqueles que precisavam para seu sustento.

Outros ofereciam culto a ídolos feitos de diversos materiais e formas que representavam homens que tinham morrido e que se havia perdido a memória da sua vida. Sendo considerados famosos, criaram-se ficções sobre eles, as quais apareciam repletas de bons exemplos e ações heroicas, quando, na verdade, suas vidas tinham sido cheias de vícios e maldades. Por este motivo, sofreram castigo de outros deuses que os converteram em

¹⁷ Jorge Cañizares-Esguerra chama a atenção sobre o “silêncio” em torno dos textos publicados por José de Acosta dentro do espaço protestante num primeiro momento. Com a publicação em holandês da sua *Historia*, Acosta despertaria a atenção dos leitores calvinistas em temas relacionados ao papel ativo do demônio no Novo Mundo e ao esforço por evitar a tradução de palavras cristãs fundamentais para as línguas indígenas (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2018).

¹⁸ João Damasceno (ca. 675-749) teve um papel importante nas disputas em torno da proibição de parte do imperador de Bizâncio, Leão III, de todas as imagens sagradas. Nesta disputa, Damasceno defendeu a importância das imagens sagradas cristãs destacando a relevância da representação como valor simbólico assim como por seu valor histórico. Em torno à discussão sobre a idolatria, Damasceno aborda o problema dentro de seu texto, *Vida de Barlaam e Josafat*. Para a análise, se utilizou a edição intitulada *Historia magistral de los gloriosos santos anacoretas Barlaam y Iosaphat* [...] (MANILA, 1692, capítulo 7, p. 40r-43r).

animais ou em objetos e, por isso, se tinha guardado memória destes supostos acontecimentos. Em comum, entre estes seres que receberam culto, estava a prática de construir imagens para representá-los, ídolos que roubavam a reverência devida a Deus.

Acosta utiliza Damasceno por ele estabelecer uma definição clara dos tipos de culto idolátrico que os homens tinham utilizado.¹⁹ Um primeiro grupo, que era identificado com os caldeus, se referia aos que cultuavam os planetas e os astros, os signos que influenciavam a vida dos homens e os elementos da natureza que constituíam o mundo. Um segundo grupo, assim como os egípcios, adorava, além dos astros e elementos, também diversos tipos de animais, muitas vezes representados com corpo humano e cabeça de algum animal. Já o terceiro grupo, que era o caso dos gregos, adorava ídolos que representavam homens reais já mortos, assim como homens imaginários com atributos importantes. Acosta acrescentava uma informação identitária que não estava presente em Damasceno. Estabelecia uma relação entre o objeto de culto associado, ainda que não de forma exclusiva, a determinadas *nações*: os caldeus com os astros, os egípcios principalmente com os animais, e os gregos com deuses antropomorfos. Estabelecia uma sequência progressiva que começava com elementos inanimados e naturais, avançando para seres animados até chegarem ao homem como objeto de culto divino.²⁰

Damasceno procurava em seu texto, a partir da descrição sobre a idolatria e suas classes, fazer uma breve exposição sobre como um homem, através do uso da reta razão – Abraão – poderia deduzir que os astros e planetas, assim como os céus e a terra, seguindo uma ordem e harmonia em sua disposição e movimento, não eram governados pelo acaso e fortuna. Nem tampouco, por deuses de diversas classes e materiais, mas que todo o universo e seus seres evidenciavam a existência de um Criador que regia todo o universo.

É importante situar o contexto da reflexão de Acosta sobre esta primeira classificação da idolatria, elaborada no período entre as duas congregações provinciais em 1576. Além da importância dos debates que acompanharam as reuniões, Acosta já contava com os

¹⁹ Acosta utiliza em *De procuranda* a classificação da idolatria de João Damasceno por ela ter como fundamento principal a “materialidade” das divindades. As divindades se encontravam presentes no mundo em que habitavam os homens, como os elementos do firmamento ou da natureza, os seres vivos ou já mortos, que seria o caso dos corpos mortos de homens.

²⁰ Anthony Pagden, ao analisar o aporte da classificação de Damasceno na classificação de Acosta, afirma que esses três tipos de idolatria correspondiam a três níveis distintos de civilização – os quais são detalhados em *De procuranda* – e que terminava com a adoração do próprio homem. Afirma Pagden, que essas “nações” não eram bárbaras no sentido conferido por Acosta. Mas, é importante destacar, que o próprio Acosta delimitava a barbárie a partir da sua posição em relação à aceitação do cristianismo como única e verdadeira religião (PAGDEN, 1988, p. 231-232).

manuscritos que tinha recebido do licenciado Ondegardo e que os utilizaria para analisar as crenças indígenas, mas não de uma maneira tão extensa como quando passaria a escrever a sua *Historia natural y moral de las Indias*.

Para Acosta, a classificação da idolatria feita por Damasceno era insuficiente e superficial para poder ser utilizada para entender as crenças indígenas. O esforço de Acosta servia para evidenciar a procura por um marco de compreensão, por conceitos e termos cristãos que pudessem ser usados para poder entender e analisar essa *alteridade* indígena partindo de preceitos *a priori* para logo depois confrontá-los com os dados da experiência. O resgate de uma classificação que provinha da “antiga” patrística cristã revelava a complexidade de seu esforço de procurar uma classificação da idolatria entendida em termos de uma visão de mundo cristã que se ajustasse aos tempos atuais.

Ao tempo, a classificação se apresentava como necessária. De forma imperfeita, a enorme diversidade de divindades indígenas era coberta pela sumária classificação de Damasceno. A classificação servia principalmente para tentar realizar um exercício de comparação que, partindo da idolatria antiga, procurasse envolver a idolatria dos índios peruanos. Enquanto os antigos caldeus cultuavam os astros do firmamento, os índios peruanos tinham como divindades o Sol ou *Punchao*, a Lua ou *Quilla*, o Trovão ou *Illapa*, a Terra ou *Pachamama* e o Mar ou *Mamacocha*, entre outros. Seguindo a ideia do *evemerismo*, mencionava o costume de converter seus reis em deuses, prática feita pelos gregos e romanos, e daí afirmava o cuidado que os índios peruanos tinham com o corpo dos reis defuntos. Por último, comparava os indígenas com os egípcios em suas superstições, devido à prática de divinizar os elementos da natureza, os animais e as paisagens, destacando que bastava para os indígenas alguma coisa sobressair-se dentro da sua espécie, para ser considerada como uma divindade (DPIS, II, p. 255-259).

Na reflexão que Acosta realiza, tomando como base a classificação da idolatria de Damasceno, também aparecem três elementos que são fundamentais para se entender a constituição de um discurso sobre a idolatria em estreita relação com a evangelização e extirpação dos indígenas. O primeiro elemento, que aparece enunciado, é o papel do demônio que outorga elementos da sua identidade para as divindades indígenas. As caracterizações do demônio como a *símia* de Deus permitem cobrir aspectos importantes das descrições das crenças indígenas, fazendo com que elas se apresentem como o “contrário” do cristianismo. Um segundo elemento é a “inabilidade” com que são descritas as divindades indígenas em

termos de uma visão de mundo cristã. Os objetos que os indígenas adoravam, em especial seus ídolos e *huacas*, recebem uma atenção importante com a finalidade de retirar-lhes toda a possibilidade de agência e movimento. Reiteradamente, os documentos afirmam que esses objetos não possuíam movimento, nem interagiam, eram inertes. Os objetos celestiais se moviam porque respondiam às leis da mecânica e não porque possuíssem um movimento autônomo e independente, dependendo de um “primeiro motor”, que, nesse caso, para os cristãos era Deus. Por isso, suas divindades não respondiam a seus apelos e não os protegiam de desastres. Portanto, essas divindades e seres não poderiam ser deuses. Por último, trazendo novamente à tona a importância do evemerismo na constituição desses deuses da antiga e moderna idolatria, o discurso sobre a idolatria nega a condição sagrada das divindades indígenas a partir da ideia de que antes de deuses, eles tinham sido homens e que no extravio da “história”, haviam sido deificados na memória de suas qualidades e sentimentos humanos (DPIS, II, p. 267-269).

9.4 A idolatria e a extirpação

Mas, de que maneira Acosta procura fixar o perigo grave que significava a idolatria em relação à necessidade de alertar os religiosos do seu perigo? Não se pode esquecer que Acosta, ao enumerar os obstáculos que dificultavam a evangelização dos índios – entre outros, o barbarismo de seus costumes e da sua língua, assim como o isolamento e precariedade das moradias – mencionava impedimentos que para serem solucionados requeriam principalmente do esforço dos religiosos. Nesses sujeitos é que ele aponta quando procura aproximar a idolatria de uma doença, de dar-lhe o mesmo peso e gravidade da peste – sem esquecer que ela constituía uma ameaça latente no território andino, assim como na própria Espanha.²¹

²¹ A utilização da representação da idolatria como uma “peste” deve ser contextualizada em relação aos próprios problemas pelos quais atravessava a Espanha e o Peru e não só estabelecer uma relação direta com seu uso a partir das fontes bíblicas. Nesse sentido, deve se destacar a contemporaneidade do problema da peste e do medo que ela ocasionava (DELUMEAU, 2009; CIPOLLA, 1993). No caso da Espanha, no primeiro quarto do século XVI, o problema da peste se viu também associado às mudanças climáticas que ocasionaram uma queda na produção agrícola que coincidiria, também, com as revoltas das “comunidades” de Castela a partir de 1520. Uma observação importante sobre o peso da peste e de outras doenças na Espanha, pode ser medido na epidemia da peste em Zaragoza em que morreram aproximadamente 10 mil pessoas em 1564 (BETRÁN MOYA, 2006; ÁLFARO PÉREZ, 2019). No caso do Peru e região andina, o colapso demográfico foi provocado pela desestruturação causada pela conquista: as guerras, as doenças, o trabalho forçado, a quebra do sistema de reciprocidade inca, a destruição do sistema de regadio e de culturas. A isso, deve se somar os efeitos de secas, inundações, terremotos e erupções vulcânicas que agravaram a situação e para as quais, não existia uma resposta organizada do Estado colonial nascente. Nesse panorama, o efeito das epidemias e doenças foi devastador e permite entender que a opção de identificar a idolatria com a “peste” procurava ressaltar seu aspecto destruidor (COOK, 2010).

Da ideia da relação entre idolatria e a peste ou doença, uma das primeiras representações que Acosta procura constituir é a que ela age de forma prolongada e internamente

Más bien habría que pensar que se trata de una enfermedad idólatra hereditaria que, contraída en el mismo seno de su madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico (DPIS, II, p. 255).

Dessa maneira, Acosta destaca que não constitui parte da natureza dos indígenas que eles sejam idólatras, mas que a idolatria se apropriou deles, do seu coração e vontade, se fez um costume robusto e contumaz. A idolatria se encastrou dentro do coração dos indígenas e, para arrancá-la, será preciso o denodado esforço dos religiosos. Como doença que precisa ser extirpada, a idolatria também ocasiona um grave dano no doente, nos indígenas. Dentre os efeitos negativos da idolatria, e não vendo só os efeitos em relação a sua salvação, Acosta destaca que ela causa um dano ao próprio ser dos indígenas, a seu próprio corpo, como seria a prática da sodomia e do incesto como males que foram causados pela idolatria. Práticas percebidas contra a própria natureza do homem e que representavam a presença da idolatria nas próprias faculdades do intelecto do homem, que o impossibilitava de perceber, por exemplo, os comportamentos humanos naturais e racionais. Ou também – o fundamento da própria idolatria – de dar adoração à criatura e não ao Criador e que no caso dos índios, se expressava na variedade de objetos aos quais se devotava culto, tanto objetos criados pelas mãos dos homens quanto, às vezes, pequenas pedras que se singularizavam do resto por algum detalhe.

Turbação dos sentidos, a idolatria causa cegueira nos índios e é preciso arrancá-la de seus corações, junto também com a superstição. Para isso, Acosta recomenda um conjunto de medidas a serem tomadas. Sabendo que a doença da idolatria era como um “câncer”, ele traz a ideia de “extirpar” a idolatria como a única maneira de curar o doente. Enquanto muitos eram da opinião de que deveriam ser retirados à força os ídolos e *huacas*, Acosta afirmava que primeiro se necessitava esclarecer de que tipo de índios se estava tratando. Um primeiro grupo estava conformado por aqueles que já tinham sido batizados. A estes índios, que tinham recebido a doutrina e os sacramentos, no caso de continuarem idolatrando suas *huacas* e realizando suas superstições, seria necessário e justificado também o uso da força, seja através

de castigos ou confinamento. Já com os índios que nunca tinham escutado de Jesus Cristo ou possuíam um conhecimento escasso, Acosta recomendava que não se introduzisse o Evangelho junto com a violência, porque, dessa forma, o que se estava fazendo era fechar definitivamente a porta de acesso à salvação desses indígenas. Para isso, era necessário seguir o conselho de Agostinho de Hipona, que afirmava que primeiro era necessário retirar os ídolos dos corações dos homens para logo depois retirá-los dos seus santuários (DPIS, II, p. 259-261).

Para Acosta, o preceito declarado por Agostinho constituía a primeira e principal motivação para extirpar a idolatria. Como declaração, constituía uma contradição na medida em que, se por um lado afastava toda forma de violência contra os indígenas não convertidos, assim como também contra aqueles que eram “novos” na fé, por outro lado, seguindo mais de perto o raciocínio de Acosta, as medidas de coação poderiam ser permitidas tendo como justificativa a ofensa que se causava à Igreja e o perigo a que se sujeitavam os indígenas já convertidos pela influência daqueles que ainda teimavam na sua antiga fé. Acosta apelava para que os religiosos procurassem doutrinar os *curacas* e principais dos indígenas devido ao prestígio e influência que eles tinham sobre a população.

Os elementos ou argumentos que deveriam ser esgrimidos pelos religiosos para refutar as idolatrias dos indígenas agora encontravam uma finalidade importante, como a de extirpar as idolatrias (DPIS, II, p. 267-269). De que maneira? O primeiro argumento que se refere à “natureza e substância” dos deuses, pode também ser entendido como relacionado a uma contradição entre a maneira como era pensada a divindade cristã – Deus –, em relação às divindades indígenas, destacando a importância conferida à materialidade das representações indígenas. A repetição do argumento cristão da criatura alçada ao altar como se fosse o verdadeiro criador, constituído como um elemento do desvio ao qual se encontravam submetidos os indígenas, tinha a finalidade de retirar do objeto de culto indígena a qualidade de sujeito. Portanto, o que se procurava impor através da doutrina não era só um olhar que reconhecesse a “loucura” de suas crenças idolátricas, mas, principalmente, a introdução de novos conceitos cristãos, como seria o caso do conceito de “criador” e “criatura”. O segundo argumento se derivava parcialmente do primeiro. A agência das deidades indígenas era anulada a partir da introdução da ideia de que eles eram simples objetos ou criaturas, que não possuíam vontade e intelecto próprio. Já o terceiro dos argumentos, considerado por Acosta como o mais importante, era tido como a procura dos indígenas por proteção. Repousava na compreensão de que a relação que eles estabeleciam com suas *huacas* era uma relação de

reciprocidade, em que enquanto que um dos polos exigia a preservação da sua memória, os indígenas acudiam a ela para solicitar em troca proteção e bem-estar.

Os argumentos tinham como objetivo geral negar à idolatria indígena ou negar às crenças religiosas indígenas um caráter próprio de aproximação a um conceito sobre o sagrado, diferente e à margem do cristianismo. Da mesma maneira, os argumentos colocados por Acosta no intuito da conformação progressiva de um discurso sobre o idólatrico também se deparariam com “zonas escuras”, onde os argumentos não possuíam efetividade. Nesse momento se resgatava a figura do demônio, já identificado por Acosta com o *zupai*, um “espírito perverso”. Portanto, os próprios elementos com os quais se argumentava contra as crenças indígenas, procurava assentar a ideia de que os índios “desprecien a todos sus ídolos como cosas sin sentido e inútiles, o incluso odien y detesten las maldades que hayan aprendido por astucia de los demonios” (DPIS, II, p. 269).

Se existia uma ênfase na necessidade de extirpar as idolatrias dos indígenas, também Acosta abria espaço para a acomodação em relação às crenças indígenas. Trazendo como exemplo a resposta do papa Gregório Magno ao bispo Agostinho da Inglaterra. Afirmava, em torno de uma consulta sobre as crenças e ritos pagãos dos ingleses, que não era possível arrancar-lhes de vez as crenças em seus ídolos, aconselhando que essa ação deveria ser feita aos poucos. Primeiro deveriam ser destruídos os ídolos, mas não seus templos, procurando conservá-los com o intuito de utilizá-los para celebrar os ritos cristãos. Os sacrifícios de animais que se realizavam em seus santuários para agradar ao demônio e seus ídolos, também não deviam ser proibidos, mas procurar esclarecer que é melhor fazer esse oferecimento a Deus em determinadas datas e para o bem-estar da comunidade cristã. Esse exemplo, deveria iluminar a ação da Igreja e de seus religiosos em relação aos indígenas. A ideia principal era que se deveria respeitar os costumes e formas de vida dos indígenas que não se apresentassem contrários à forma de vida cristã. O desejo natural de adorar ao Criador, tinha que ser reconduzido a seu único objetivo, que era Deus. Da mesma maneira acontecia com os sacrifícios e outros ritos. Por isso, a necessidade de que o religioso conhecesse as crenças dos indígenas para discernir sobre como deveria ser levada adiante essa acomodação (DPIS, I, p. 587-593).

9.5 Os especialistas de Acosta

Escrita em 1577, mas só publicada em 1588, o *De procuranda indorum salute* constitui uma importante reflexão teológica sobre a problemática dos indígenas e o chamado do Evangelho para sua salvação. Possivelmente, constitui o tratado de missiologia mais importante e influente escrito desde o Novo Mundo, e que partindo desde o “nosso modo de proceder” dos jesuítas, se impôs além das fronteiras existentes entre as ordens religiosas, ao se encontrar suas reflexões e propostas fortemente entrelaçadas com os documentos oficiais do Terceiro Concílio de Lima. Já sua *Historia natural y moral de las Indias*, publicada em 1590, constitui uma das obras mais importantes escritas sobre o Novo Mundo, constituindo uma reflexão que não se limitava ao campo da história, mas também, constituía um pensamento sobre o próprio “ser” desse Novo Mundo, tanto no espaço físico, quanto no espaço da história dos homens. Dessa maneira, Acosta traçava uma importante descrição da história e costumes dos indígenas que habitavam nesses territórios. Essa conjunção desses dois elementos se apresentaria como inovadora e garantiria uma rápida recepção da obra.²²

A partir de sua reflexão sobre a história, crenças e costumes dos indígenas e a respeito do método apropriado para levar a doutrina cristã é que se desenvolvem os elementos que constituem o discurso da idolatria. Seu conhecimento profundo das Escrituras e das *autoridades* do mundo antigo clássico, como seria Aristóteles, junto com figuras como Agostinho de Hipona e Tomas de Aquino, permitiram adensar suas reflexões sobre o papel da idolatria e a natureza dos indígenas. As reuniões da Congregação e sua experiência nas Índias, o levariam a aprofundar suas informações sobre os indígenas, valorizando o conhecimento que tinha sido produzido a partir da experiência de quem tinha conhecido e vivenciado as Índias. Para isso, Acosta analisa manuscritos e recebe informações “diretas” de “especialistas”. Suas duas obras incluem um conjunto de textos e opiniões de outros autores, tais como Agustín de Zárate, Domingo de Santo Tomás, Polo Ondegardo, Juan de Tovar e Alonso Sánchez, além das informações obtidas por meio de cartas escritas por jesuítas sobre a Índia, o Japão e o Brasil.

²² Cañizares-Esquerra chama a atenção ao duplo silêncio que foi submetida a obra de Acosta depois de ser publicada, por um lado, pelos protestantes calvinistas e, por outro, dos próprios jesuítas. Dessa maneira, os calvinistas propiciaram a publicação da sua *Historia* como um relato importante da história indígena e do papel do demônio no Novo Mundo, enquanto que a *De procuranda* não recebeu atenção devido ao papel político da evangelização dos indígenas por parte dos espanhóis. Já a Companhia de Jesus, optou por não promover a obra de Acosta como resultado das disputas que aconteceram em torno da Quinta Congregação Geral da Companhia, em 1593, enfrentadas por Acosta e um grupo de jesuítas espanhóis contra o geral da Companhia, Claudio Aquaviva (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2018, p. 219).

Seriam dois os autores que Acosta utilizaria em sua *Historia* para analisar os índios, seus costumes e crenças: o licenciado Polo Ondegardo e o jesuíta Juan de Tovar. O primeiro para os índios do Peru e, o segundo, para os mexicanos e, sobre eles, afirmaria:

Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos. De estos autores es uno Polo Ondegardo, a quien comúnmente sigo en las cosas del Pirú; y en las materias de México, Juan de Tovar, prebendado que fue de la Iglesia de México y ahora es religioso de nuestra Compañía de Jesús; el cual por orden del Virrey D. Martín Enríquez, hizo diligente y copiosa averiguación de las historias antiguas de aquella nación (HNMI, p. 314).

As informações recolhidas permitiram a Acosta deter-se na análise dos mecanismos que constituíam o discurso da idolatria tendo como cenário a necessidade de aprimorar os métodos e conteúdo para a evangelização dos indígenas. Da experiência ganha nas discussões com os membros da Companhia, com as autoridades de governo e especialistas em assuntos de índios, tinha percebido que não era suficiente só saber que uma *huaca* era um ídolo, santuário ou *oráculo*, de diversos tamanhos e formas, ou da importância da destruição como medida para acabar com a idolatria dos índios. Sua experiência tinha servido para entender que os religiosos precisavam utilizar um método para combater as crenças idolátricas. Esse método não era só a destruição de ídolos e santuários, porque desta forma o que se fazia era “cravá-los” ainda mais profundamente em seus corações. Acosta resgatava, assim, a Agostinho para sentenciar que o primeiro que devia fazer-se era retirar-lhes os ídolos do coração para depois retirá-los dos altares. Para Acosta, o combate à idolatria não era simplesmente uma questão de violência e de materialidade, mas que também implicava numa procura por mudar a forma de pensar dos indígenas. Portanto, o que se precisava era encontrar os “termos” necessários para chegar ao coração dos índios, atraí-los com “suaves” gestos e palavras, constituir um discurso que servisse de suporte ao conteúdo da doutrina cristã e que se caracterizasse por sua inteligibilidade.

A importância de Polo de Ondegardo e de Juan de Tovar não deve ficar restrita à informação que eles proporcionam sobre os assuntos dos índios. Esses “especialistas” também conseguiram transmitir para Acosta uma peculiar visão sobre a história e cultura que apontava à valorização do passado indígena. Mais do que uma simples utilização das informações – o que poderia ter sido a base para as afirmações de que ele simplesmente plagiara os dois autores – pode-se perceber uma forma peculiar de diálogo com os autores e seus textos, no

qual, ao analisar as informações, Acosta presta uma notável atenção às “perguntas” que eles fizeram. Mais do que apontar a origem das informações com as quais ele redigiu seus manuscritos, o importante é observar como em diálogo com sua experiência, foi constituindo uma forma própria de “ler” a realidade indígena, elaborando todo um entramado conceitual e interpretativo, de forte cunho comparativo (SOLODKOW, 2014, p. 416).

9.5.1 Polo Ondegardo

Quase chegando no final da sua visita geral, o vice-rei Toledo se encontrava visitando o extremo sul da Audiência de Charcas. A visita tinha se convertido, nesse momento, numa expedição militar com a finalidade de avaliar os ataques dos índios chiriguanos e as defesas dos espanhóis. Acompanhavam a expedição uma comitiva de religiosos desde a cidade de Cuzco e entre eles se encontrava José de Acosta. O vice-rei o tinha convidado para conhecer a região de Juli, procurando que a Companhia aceitasse as doutrinas de índios que haviam sido retiradas dos dominicanos, assim como Acosta tinha interesse de conhecer o colégio aberto em Potosí e a possibilidade de abrir outros colégios e residências. Antes de decidir voltar para regiões mais seguras, Acosta teria um importante encontro com o licenciado Polo Ondegardo, que, na época, se desempenhava como *corregedor* de índios em Chuquisaca, onde também tinha encomendas. Nessa ocasião, Ondegardo, conhecedor do papel que o jesuíta começava a ocupar dentro da esfera colonial e do interesse em assuntos indígenas, entregaria a Acosta um conjunto de manuscritos e papéis para que ele pudesse analisá-los.

O licenciado Ondegardo (ca. 1520-1575) tinha chegado ao Peru no início da rebelião de Gonzalo Pizarro em 1544, dentro do “séquito” do vice-rei Blasco Núñez de Vela. Se no começo serviu ao bando de Pizarro, posteriormente, com a chegada do governador Pedro de la Gasca trocava de lado. O prestígio obtido junto ao governador lhe permitiria assumir diversas funções de governo, além de obter muitas benesses, tais como encomendas, fazendas, comércio de coca e minas. Seria juiz visitador, *corregedor*, justiça maior, tesoureiro e administrador de *yanaconas* em Potosí. Ele realizaria *informes* sobre a perpetuidade das encomendas (ONDEGARDO, 1999), as minas, a *mita* e a folha de coca (MERLUZZI, 2014, p. 173-174). Realizou, ainda, importantes informes sobre *antiguidades* e idolatrias de índios (GONZÁLEZ PUJANA, 1990; 1993; 1999; PEASE, 1995; HAMPE MARTÍNEZ, 1998).

José de Acosta utiliza os seguintes manuscritos de Ondegardo: *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*

(1559), *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad* (1567) e *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571). Ao cotejá-los com a *Historia natural y moral de las Indias* (1590), resulta evidente a utilização dos manuscritos de Ondegardo.

No capítulo primeiro da sua *Instrucción*, intitulado *De las idolatrias*, Ondegardo realiza uma longa enumeração dos diversos objetos aos quais os indígenas peruanos prestavam culto:

Común es casi a todos los Indios adorar Guacas, Idolos, Quebradas, Peñas, o Piedras grandes, Cerros, Cumbres de montes, Manantiales, Fuentes, y finalmente cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de las demás.

2. Item es común adorar el Sol, la Luna, Estrellas, el Luzero de la mañana, y el de la tarde, las Cabrillas, y otras estrellas.

3. Item los defunctos, o sus sepulturas, así de los antepasados, como de los Indios ya Christianos.

4. Los Serranos particularmente adoran el relámpago, el Trueno, el Rayo, llamándolo Sanctiago. Item el arco del Cielo (el qual también es reverenciado de los indios de los Llanos). Item las tempestades, los toruellinos, o remolinos de viento, las lluvias, el granizo. Item los Serranos adoran los montones de piedras que hacen ellos mismos en las llanadas o encrucijadas, o en cumbres de montes, que en el Cuzco y en los Collas se llaman Apachitas [...].

5. Los Yungas especialmente de los Andes, o otros Indias que viven en tierras donde ay montañas adoran también animales como Leones, Tigres, Osos y Culebras, o otras Serpientes [...]

11. Los Indios de los llanos usan adorar la mar para que les de pescado, o no se embrauezca [...]. También los Serranos al modo que reverencian las lagunas, reverencian la mar aunque no la ayan visto y llamanla Mamacocha, y los Aymaraes, Mama cota [...] Y la cordillera nevada es también reverenciada y adorada de todos los indios, o qualquiera otra sierra alta que tenga nieve.

12. Tambien usan los que van a minas de Plata o de Azogue, o de otro metal adorar los cerros y minas pidiendo les den de su metal [...].

13. También usan en algunas partes poner en medio de las Chacras una piedra luenga para desde allí invocar la verdad de la tierra y para que le guarde la Chacra (ONDEGARDO, 1999, p. 75-76).²³

Ondegardo estabelece uma relação de objetos que eram adorados e as práticas de adoração realizadas pelos indígenas. Realiza uma tentativa de organização de seres e objetos que resulta num esquema constituído por elementos da natureza e fazendo parte da paisagem

²³ Acosta introduz a maior parte do primeiro capítulo da *Instrucción* de Ondegardo na sua *Historia*, mas é relevante mencionar que o §13 não se encontra inserido.

natural. Separa deidades por serem astros do firmamento e fenômenos da natureza. Adiciona deidades relacionadas com animais e com atividades produtivas. E, por último, dá destaque aos corpos dos mortos.

Essa organização e sistematização da idolatria indígena, lhe permitiria aproximar-se analiticamente do conceito de *huaca*. Ondegardo o associa com a adoração de elementos da natureza. Por exemplo, o culto às encruzilhadas de caminhos e de rios, é ressignificada com a atribuição de um conteúdo sagrado.²⁴ Ele também considera o culto das *huacas* como expressão da idolatria, mas em que a adoração prestada a elas não é uma adoração a um ídolo materializado. Se por um lado Ondegardo não define estritamente o que constitui uma *huaca*, na relação acima mencionada, ele diferencia a *huaca* dos ídolos, principalmente por não ser obra dos próprios homens. Ainda que utilize *huaca* para identificar um templo ou espaço sagrado, ele faz extensivo esse caráter sagrado para paisagens e espaços naturais.

O espaço sagrado começa a povoar-se de deidades. Os homens das altas montanhas adoravam as tempestades, as chuvas, o granizo, os redemoinhos e as encruzilhadas dos caminhos. Os do litoral, a sapos que anunciavam as esperadas chuvas, assim como a aves marítimas que indicavam a presença de cardumes no mar. As rezas dos indígenas visavam aplacar os efeitos negativos dos fenômenos naturais e, para isso, procuravam estabelecer com elas relações de proteção. O mar, as lagoas e os rios também eram reverenciados e tidos como formando uma unidade. Os homens que trabalhavam nas minas, reverenciavam os pequenos “filhos” das montanhas, como poderia ser alguma pedra de ouro ou de prata. Os lavradores adoravam caprichosas batatas e generosas espigas de milho (ONDEGARDO, 1999, p. 74-76). Com essas informações, Acosta organizaria suas descrições das idolatrias dos índios seguindo critérios aristotélicos. Ao mesmo tempo, destacaria as características de *notabilidade* e *diferenciabilidade* das *huacas* a partir da sua reflexão sobre sua materialidade (HNMI, p. 250).

²⁴ Para Marteen van de Guchte, muitos dos complexos e afloramentos rochosos eram *huacas* e desempenhavam um papel ritual essencial dentro da paisagem como cenário fundamental. Se existe a tendência a perceber a *huaca* a partir da sua identidade material, como sendo um objeto, Guchte afirma – como hipótese – a interrelação entre o elemento natural da paisagem e sua fluidez, entendendo *huaca* como “um estado, dinâmico e em fluxo, o que facilita a comunicação com o mundo sobrenatural” (1990, p. 291).

Ondegardo amplia as informações sobre a idolatria no capítulo *De las guacas y ídolos* do manuscrito *Errores y supersticiones*. Ele proporcionaria informações em torno das divindades indígenas.²⁵ De forma taxativa ele afirma que

Después del Viracocha (a quien tenían por señor supremo de todo y adoravan con suma honra) adoravan al sol, y a las estrellas, y al trueno, y a la tierra que llamavan Pachamama (ONDEGARDO, 1999, p. 84).

Ampliará a informação sobre Viracocha, afirmando que entre ele e as outras divindades existia uma relação de intercessão, da mesma maneira que se poderia entender a relação entre Deus e os santos:

A él le atribuyan principalmente el poder y mando de todo y a las otras guacas, como a señores, o Dioses particulares cada uno en su cosa y que eran intercesores para con el Tici Viracocha (ONDEGARDO, 1999, p. 85).

Ondegardo declara existir também uma hierarquia entre as divindades indígenas a partir da extensão de seu culto por todo o território do Império, pois

Después del Viracocha, y del Sol, la tercera guaca y de más veneración era el trueno, al qual llamavan por tres nombres Chuqui illa, Catu illa, Istullapa, fingiendo que es un hombre, que está en el Cielo con una onda, y una porra, y que está en su mano el llover y granizar, y tronar, y todo lo demás que pertenece a la región del ayre, donde se hacen los nublados. Esta es guaca general a todos los indios, y ofrecenle diversos sacrificios, y en el Cuzco se le sacrificavan también niños como al Sol (ONDEGARDO, 1999, p. 85).

Além dos fenômenos naturais, as estrelas e constelações também eram adoradas porque tinham o poder de proteger as culturas e os animais, “les parecia que avian menester a su favor” (1999, p. 84). Os pastores se dirigiam às estrelas que protegiam os rebanhos de lhamas e animais com a finalidade de favorecer seu crescimento e reprodução. Já Acosta, utilizava a informação de Ondegardo com a intenção de realizar uma aproximação das crenças indígenas com as ideias do filósofo Platão (HNMI, p. 248).

A curiosidade e o desejo de obter riquezas tinha levado Ondegardo a procura dos corpos dos reis incas que eram reverenciados em segredo em Cuzco. Ao partir de Cuzco em 1560, Garcilaso de la Vega tinha visto cinco *múmi*as guardadas num aposento na casa do Licenciado (GARCILASO, 1976, I, p. 273-275). As múmi^{as}, chamadas nas crônicas de *bultos* ou *guaoiqui*, eram representações feitas a semelhança dos reis e eram tidas como ídolos

²⁵ A integridade deste capítulo é adicionada à *Historia* de Acosta no capítulo 4: *Del primer género de idolatría de cosas naturales y universales* (HNMI, p. 247-250).

(DUVIOLS, 1977, p. 122-124). Mais do que curiosidade, Ondegardo tinha percebido que os defuntos possuíam um papel fundamental dentro da idolatria e que, retirando e eliminando sua presença diante dos indígenas, era uma das medidas mais importantes para extirpar a idolatria dos corações indígenas. Detalha como cuidavam do corpo do inca com a finalidade de preservá-lo e que, em cerimônias, lhe eram oferecidos alimentos e roupas. Interpretava essas crenças e práticas como uma demonstração de que os índios acreditavam na imortalidade da alma, mas que o demônio os tinha enganado ao fazer-lhes prestar um excessivo cuidado aos corpos devido à crença inculcada de que não morriam (ONDEGARDO, 1990, p. 103-106). Ondegardo se atentava à importância das práticas que os indígenas tinham sobre o tratamento dos corpos dos mortos. Informa que havia o costume de enterrar os corpos dentro de *huacas* ou templos, em montanhas, *pampas*, em sepulturas antigas ou *machay*, ou em suas próprias casas e chácaras. Os enterravam com algumas peças de prata na boca, com quantidades importantes de roupa e comida, com suas *chuspas* ou bolsas que continham folhas de coca, com pequenas estátuas de ouro e prata de homens e de animais, com narigueiras metálicas e com cocares de penas.

Da leitura das informações de Ondegardo, pode-se coligir que os indígenas acreditavam que as almas continuavam a viver depois da morte, mas, que o cuidado na preservação dos corpos era um sinal inequívoco de que existia um papel para esse corpo. Deve ser destacada a importante função que cumpriria a memória do defunto preservada pela família e a comunidade em que, a partir de contínuas relações de reciprocidade e proteção, o “ser” do defunto que se apossava sobre o corpo ou *guaoiqui* assumia uma função de proteção.

Ainda que Ondegardo não se aprofunde no tema, ele oferece informações relevantes que ajudam a entender melhor a compreensão que os indígenas tinham em torno da morte e das *ánimas*. Primeiro, coloca uma ênfase importante na necessidade que os vivos têm de homenagear seus mortos, sejam parentes próximos, sejam ancestrais comunitários. As oferendas ritualizadas e contínuas de comidas, bebidas e roupas, têm como finalidade manter um vínculo forte com a “vida” de seus mortos. Com a descrição das cerimônias realizadas no sepultamento dos senhores e dos principais, Ondegardo destaca que o seu “fausto” respondia ao esforço por manter e transmitir a hierarquia social desta vida para o *más allá*. O cuidado que se devia prestar de forma contínua – assegurado pelas “posses” e “tesouros” deixados – para assegurar o bem-estar do defunto, era também uma relação em que o defunto assumia o papel de protetor com relação a sua família, *ayllu* e *panaca*. Essa função também se transmitia ao seu *guaoiqui*, que era confeccionado de madeira ou pedra, contendo os ossos, os dentes, as

unhas e os cabelos do inca morto; tinha um poder de proteção *efetivo* na guerra, assim como sobre a água e as chuvas.²⁶

Em segundo lugar, indica que o momento do sepultamento e das cerimônias realizadas nos dias seguintes, constituíam um elemento importante em relação à “viagem do morto”, na qual se procurava estabelecer um elo forte em que os mortos passavam a cumprir a tarefa de proteger às famílias e comunidades desde esse *más allá*. Por último, descreveu, de forma sumária, esse *más allá* dos mortos que não tiveram o cuidado de seus parentes – o verdadeiro “inferno” para os índios – como um espaço onde as *ánimas* deambulavam solitárias, padecendo “necesidad de comunidade y beuida y ropa, etcétera, por la hambre y sed y frío que pasan” (ONDEGARDO, 1999, p. 82).

A vasta informação, proporcionada por Ondegardo a Acosta, permitiu ao jesuíta aprofundar-se nos mecanismos necessários para tentar realizar uma identificação dos objetos de culto dos indígenas. Ainda que eles fossem numerosos e diversos, Acosta procurou no acervo da antiguidade clássica e do pensamento cristão – Agostinho e Tomás de Aquino, principalmente – os elementos necessários para levar adiante uma classificação sobre essas crenças idolátricas. Ao mesmo tempo, a compreensão sobre a identidade de um Deus criador nos indígenas, geralmente identificado como *Viracocha*, permitiria estruturar um sistema hierarquizado de divindades e outros seres –normalmente identificados como *huacas*. A diversidade de deuses, sua natureza diversa e variada, a impossibilidade de agrupá-los a partir de critérios como matéria, forma e outros, passaria logo a ser explicada a partir do papel do demônio nas crenças indígenas.

9.5.2 Juan de Tovar

Depois de quase catorze anos, Acosta partiria do Peru, em maio de 1586, em direção à Nova Espanha onde chegaria no mês seguinte. O objetivo declarado da sua viagem de volta para Espanha era agilizar a aprovação dos documentos do Terceiro Concílio – em especial, a doutrina e os catecismos escritos –, trâmite que deveria ser realizado em Madrid e Roma. Sua estância de quase um ano na cidade do México e Oaxaca seria altamente produtiva, visto que adicionaria informações importantes para sua *Historia*. No México, teria a oportunidade de

²⁶ Mario Polia Meconi afirma que uma das palavras em quéchua que se usava para designar às múmias dos ancestrais, além de *mallqui*, era *illapa*, geralmente usada para referir-se ao raio e a uma deidade andina. Quando referida essa identidade com os mortos, o que se procurava ressaltar era o controle sobre os ciclos meteorológicos, como era o caso da chuva (POLIA, 1999, p. 180-182).

conhecer um jesuíta que tinha o mesmo interesse de estudar a história e crenças religiosas dos indígenas do México: Juan de Tovar (ca. 1543-1623).²⁷

Da mesma maneira que aconteceu com Ondegardo, Acosta reconhecia em Tovar – nascido em Tezcoco e filho do conquistador espanhol do mesmo nome e de uma mestiça tezcoana – um *especialista* em temas indianos. Criado em Tezcoco, Juan de Tovar rapidamente aprenderia a falar náhuatl, otomí e mazahua (ALEGRE, 1956; FUENTE DEL PILAR, 2001). Na sua infância, conviveria com o futuro dominicano Diego Durán.²⁸ Começaria a carreira de eclesiástico para logo depois entrar na Companhia de Jesus em 1573. Dentro da Companhia se dedicou, principalmente, a pregar e a confessar indígenas. Logo após seu ingresso, por seu conhecimento de línguas indígenas, recebeu o encargo do vice-rei do México, Martín Enriquez de Almansa, de investigar a história antiga dos “mexicas” e escrever uma relação sobre seu passado. Durante dois anos, Tovar recopilaria informações a partir da leitura dos antigos códices astecas, e realizaria entrevistas com sábios anciãos, os chamados *tlataminime* do México, Tezcoco e Tula. Por volta de 1578, ele concluiu o que seria seu primeiro manuscrito da *Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, em que recolheu informações obtidas que narravam a saída dos *nahuatlacas* desde Aztlán, até sua chegada na região do lago de Tezcoco, assim como a posterior fundação da cidade do México, a constituição do reino e “império” asteca e, rematando sua história, com a conquista por Hernán Cortés e suas tropas castelhanas. Esse manuscrito logo se perderia devido ao esforço para se realizar suas cópias manuscritas.²⁹

²⁷ A história do manuscrito que Tovar generosamente proporcionou a Acosta foi detalhadamente analisada por Edmundo O’Gorman que esclarece, de forma definitiva, os problemas relacionados ao suposto plágio de Acosta na sua *Historia* (In HNMI, p. XCIII-CXI). Sobre o tema desse “plágio”, é importante assinalar a forma como Acosta trabalhava com materiais de outros autores, como também seria o caso de Polo de Ondegardo. Ele inicia reconhecendo a importância destes *especialistas* aos quais reconhece *autoridade* em assuntos indígenas, motivo pelo qual introduz em seus textos, trechos importantes e substanciosos com a finalidade de que, apoiando-se neles, o leitor pudesse ter uma informação mais rica e fidedigna sobre a história e os costumes dos indígenas. No caso de Juan de Tovar, é importante analisar as cartas que os dois jesuítas intercambiaram com as dúvidas de Acosta em torno do uso da escrita através de hieróglifos e da existência de “especialistas indígenas” que se dedicavam por inteiro à preservação da memória entre os mexicanos (FUENTE DEL PILAR, 2001, p. 44).

²⁸ Frei Diego Durán, nascido em Sevilha em 1537, viajaria para as Índias em companhia de seus pais ainda pequeno. Conheceu Juan de Tovar, do qual era parente, ainda quando eram crianças em Tezcoco. Já aos dezenove anos entraria na Ordem dos Predicadores. O manuscrito escrito por Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, teve sua segunda parte, que trata sobre as crenças religiosas dos mexicanos, terminada em 1578, enquanto a primeira, que versa sobre sua história, em 1581.

²⁹ O aparente extravio do manuscrito de Juan de Tovar pode ser entendido como uma mudança na política de registro e conservação da memória indígena patrocinada inicialmente pelo vice-rei Enriquez de Almansa. Temos também, em paralelo, um conjunto de críticas e ataques principalmente contra os esforços de Bernardino de Sahagún de recopilar e transcrever os escritos dos indígenas, assim como de escrever sobre sua história. Os críticos fundamentavam suas posições apontando que a conservação das línguas indígenas favorecia a preservação de suas histórias, costumes e idolatrias. Em 22 de abril de 1577, por cédula real de Felipe II, se ordenava ao próprio vice-rei Enriquez que recolhesse as obras e livros em poder de Sahagún para serem

Posteriormente, Tovar tomaria a iniciativa de escrever novamente o manuscrito e entregaria uma cópia a pedido de Acosta com a finalidade de que pudesse aproveitar-lhe em seus escritos.

O manuscrito que Tovar entregou a Acosta é conhecido na atualidade como “Códice Tovar”. Ele está dividido em dois livros e possui dois apêndices. O primeiro deles é formado por uma carta de José de Acosta na qual ele questiona sobre a veracidade das narrações históricas contidas no manuscrito, e sobre como os indígenas, sem contar com uma escrita, conseguiram guardar sua história. E o segundo é formado por um conjunto de ilustrações que procuram complementar a narrativa do manuscrito.

O primeiro livro leva o título de *Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, título que foi por muito tempo estendido ao conjunto do manuscrito. Ele começa com as narrações recopiladas por Tovar sobre as origens dos antigos mexicanos ou nauatlacas, que iniciaram uma peregrinação (a partir do ano 820) desde Aztlán ao mando de seus deuses, em especial Huitzilopochtli. Narra as diversas batalhas e alianças que os mexicanos estabeleceram com as nações vizinhas que moravam nas proximidades do lago do México até o momento em que conseguiram ocupar um território e constituir um reino, ainda que inicialmente como tributários dos estados mais fortes da região. A *Relación* oferece uma cronologia dos governos dos reis “mexicas”, das ações que realizaram para engrandecer seu território e riquezas, ao passo que também oferece informações importantes sobre como se constituía a estrutura política e administrativa do reino.

Todos os acontecimentos narrados extensamente na *Relación* de Tovar, seriam incorporados integralmente por Acosta no sétimo livro da sua *Historia*. Suas observações estariam relacionadas a encaminhar a leitura para uma interpretação cristã e providencialista. Pelo fato de que as narrações que se encontravam na *Relación* tinham como “suporte” os antigos escritos ou códices, Acosta considerava necessário introduzir o texto e narrativa de Tovar dentro da sua própria *Historia*.

O segundo livro da *Relación* de Tovar se intitula *Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*, e estava dividido em

enviados à Espanha (BAUDOT, 2002). Nessa medida, a perda do manuscrito de Tovar, assim como tinha acontecido com a censura dos capítulos sobre as crenças religiosas indígenas no livro de Agustín de Zárate, deveria ser situada dentro de uma política imperial de apagar a memória indígena, em especial, em assuntos que tratavam sobre sua história e crenças e religiosas (PEASE, 1995, p. 162-163).

quatro partes a partir da descrição das festas mais importantes que os mexicanos ofereciam para seus deuses principais. A primeira parte trata principalmente do deus *Huitzilopochtli*, deus principal de Tenochtitlán e dos guerreiros da cidade. O culto a esta divindade estendia-se além das fronteiras do reino “mexica”, e como afirma Tovar, “a él sólo llamaban Todopoderoso y Señor de lo criado” (TOVAR, 2001, p. 179). Descreve o ídolo como sendo uma estátua de madeira talhada de um homem sentado num assento, a modo de um “duho” com um fundo azul, representando que se encontrava no céu. Enfeitado como ricas peças de ouro e penas coloridas dentro de esplêndidos templos presenciava as cerimônias em sua honra, principalmente os sacrifícios humanos.

Acosta utiliza as informações de Tovar porque ele estabelece um paralelo e inversão entre o cristianismo e as crenças indígenas sobre inspiração demoníaca. A descrição “visual” de Tovar é fundamental: os jovens sacerdotes cortavam os cabelos usando “coronas como frailes” e as jovens viviam em castidade e clausura ao serviço de seu deus (TOVAR, 2001, p. 184-185). Realizam um “remedo” da eucaristia em que as donzelas faziam uma massa de milho e amaranto, amassada com mel, com olhos de pedras verdes e grãos de milho como dentes na forma e tamanho do seu ídolo (TOVAR, 2001, p. 183).

Da mesma maneira acontece com os sacramentos da Igreja, em que Tovar detalha os “sacramentos” dos indígenas procurando demonstrar a intervenção demoníaca:

Que temiesen y honrasen a sus dioses, los cuales eran tan reverenciados que el ofenderlos no se pagaba menos que con la vida, también el no tomar a sus dioses en la boca en ninguna materia; el santificar las fiestas con un rigor extraño, cumpliendo los ritos y ceremonias de ellas con sus ayunos y vigílias inviolablemente; el honrar padres y madres, a los parientes y sacerdotes y viejos [...]. El matar uno a otro era muy prohibido y aunque no se pagaba con muerte, hacían al homicida esclavo perpetuo de la mujer o parientes del muerto [...]; el fornicar y adular se prohibía de tal manera que si tomaban a uno en adulterio le echaban una soga a la garganta y le apedreaban y apaleaban, arrastrándole por toda la ciudad y después le echaban fuera del poblado para que fuese comido de fieras; al que hurtaba o le mataban o le vendían por el precio del hurto; al que levantaba falso testimonio le daban pena afrentosa, etc... (TOVAR, 2001, p. 193-194).

A descrição de Tovar se apresentava para Acosta não só para entender como se realizava a inversão do demônio, mas também para expor aos seus leitores que Deus tinha um “plano” no qual, por meio dessa inversão, os indígenas haviam se aproximado e se preparado para sua própria conversão. A inversão permitiu que os indígenas aceitassem a ideia da

existência de um deus supremo e criador que se encontrava no Céu, que haviam sacerdotes que realizavam suas cerimônias em sua honra e que era necessário cumprir com os mandamentos.

A segunda e terceira parte deste livro tratam sobre o deus *Tezcatlipoca*. Da mesma maneira que com o deus *Huitzilopochtli*, descreve o ídolo, os sacrifícios realizados, em especial os humanos, as cerimônias que realizavam e seus sacerdotes. Destes, Tovar detalha a rigidez da sua formação e das penitências que realizavam em seu corpo. Destaca – como exemplo da inversão – que nunca cortavam o cabelo e que aplicavam uma unção preta por todo o corpo, adquirindo uma aparência “horrorosa”. Acosta aproveita a descrição de Tovar a respeito dos sepultamentos para estabelecer uma comparação com os indígenas peruanos:

Los lugares donde los enterraban eran las sementeras y patios de sus casas propias; a otros llevaban a los sacrificadores de los montes; a otros quemaban y enterraban las cenizas en los templos, y a todos enterraban con cuanta ropa, joyas y piedras tenían, y a los que quemaban metían las cenizas en unas ollas y en ellas las joyas y piedras a atavíos por ricos que fueses; cantábanles oficios funerales como responso y los levantaban muchas veces haciendo muchas ceremonias. En estos mortuorios comían y bebían, y si eran personas de cualidad daban de vestir a todos los que habían acudido al enterramiento. En muriendo alguno poníanle tendido en un aposento hasta que acudían de todas partes los amigos y conocidos, los cuales traían presentes al muerto y le saludaban como si fuera vivo, y si era rey o señor de algún pueblo le ofrecían esclavos para que los matasen con él y le fuesen a servir al otro mundo; mataban asimismo al sacerdote o capellán que tenía, porque todos los señores tenían un sacerdote que dentro de casa les administraba las ceremonias y así le mataban para que fuese a administrar al muerto; mataban al maestresala, al copero, a los enanos y corcovados (que de éstos se servían mucho) y a los hermanos que más le habían servido [...]; finalmente mataban a todos los de su casa para llevar a poner casa al otro mundo, y porque no tuviesen allá pobreza enterraban mucha riqueza de oro, plata y piedras ricas, cortinas de muchas labores, brazaletes de oro y piedras ricas. Y si quemaban al difunto, hacían lo mismo con toda la gente y atavíos que le daban para el otro mundo; tomaban toda aquella ceniza y enterrábanla con grande solemnidad (TOVAR, 2001, p. 210-211).

Da mesma maneira que com as informações de Ondegardo, o cuidado com o corpo dos defuntos se convertia num sinal para procurar crenças sobre a existência de um *más allá* e sobre o que acreditavam sobre o corpo e a *ánima*. Acosta encontra os mesmos termos: o cuidado com o corpo, os objetos que enterravam junto a ele, os objetos de ouro e prata, o sacrifício de parentes e servos.

A última parte do segundo livro trata sobre o deus *Quetzalcóatl*. As informações de Tovar sobre essa divindade só reforçavam os elementos em comum que compartilhavam essas divindades indígenas. Os ídolos eram fabricados de diversos materiais e possuíam um significado simbólico a partir de elementos iconográficos que identificavam seus atributos. Seu culto possuía uma institucionalização dentro da sociedade a partir da existência de hierarquias sacerdotais e “escolas” que preparavam os futuros sacerdotes. Possuíam festas e cerimônias que eram realizadas de forma costumeira em que se realizavam sacrifícios humanos. Um elemento importante para Acosta, obtido das informações do jesuíta mexicano, seria a existência de um número grande de divindades que rememorava a ideia da existência de um “panteão”, da mesma maneira que o grego e o romano. Nos indígenas mexicanos, Acosta obterá uma ideia mais clara sobre a identificação dos deuses com seus ídolos, próxima da ideia clássica da idolatria antiga, mas que diferia da percepção que se poderia obter dos indígenas peruanos e suas *huacas*.

9.6 A procura pelo Ser supremo e o significado da hierarquia

A classificação da idolatria que Acosta realiza se fundamenta no conjunto de informações proporcionadas por Polo de Ondegardo e Juan de Tovar. Além disso, seu percurso realizado na Visita Geral pelo território de Lima, Cuzco e Charcas, as discussões e reflexões em torno das duas congregações provinciais em 1576 e sua participação na realização do Terceiro Concílio de Lima em 1582 e 1583, lhe proporcionaram experiência e material suficiente para a conclusão do manuscrito que daria origem a sua *Historia*. O texto foi redigido na forma que o conhecemos, entre a sua estadia em Nova Espanha e sua volta à Espanha em setembro de 1587, bem como a entrega do manuscrito, para que passasse pela censura oficial antes de maio de 1589.³⁰

Se a inspiração sobre a necessidade de estabelecer uma tipologia da idolatria num primeiro momento veio da patrística, Acosta, posteriormente, ao deparar-se com a complexidade de analisar a diversidade dessa idolatria indígena, além da documentação

³⁰ O padre Gil González escreve ao padre Geral Mercuriano em 9 de outubro de 1587 “E me alegrado mucho con la buena vista del Padre Joseph de Acosta viene alegre y sano; e visto algunos libros que trae escritos u que an de ser de mucha satisfación por su dotrina y buen modo de proponerla. El un tomo es *De temporibus novissimis*, dividido en quatro libros con mucho juicio y tiento, qual pide la materia; el otro es *De Christo revelato*, que es obra mayor, de nueve libros y de mucho estudio. V. P. los verá; trae apuntadas cosas de las Indias raras y de mucho gusto y aun de provecho, con las quales podría enriquecer su libro *De natura novi orbis*. Su noticia de aquellas partes es grande y aora la a perfeccionado con la estada en la Nueva España y podrá dar a V. P. mucha luz de todo, y para esto avia sido bien empleado este su trabajo” (MP III, 1961, p. 219-220).

proporcionada por Polo Ondegardo e Juan de Tovar, recorreu ao pensamento aristotélico para tentar realizar uma tipologia mais apropriada numa tentativa de “capturar” a idolatria indígena. Para isso, dividiria a idolatria em duas linhagens, uma pertencendo às coisas naturais e outra às obras e criação humanas. Depois, dividiria cada uma das linhagens novamente em duas espécies. A primeira linhagem era a das idolatrias que estavam relacionadas a objetos da natureza e que se desdobraria em objetos ou elementos gerais e particulares. Na primeira subdivisão incluía o sol, a lua, a terra e o mar, coincidindo com um culto dos elementos principais da natureza. Na segunda, Acosta incluía objetos específicos da natureza, como poderia ser determinada lagoa, rio ou manancial, uma rocha, uma montanha ou um pico nevado.³¹ Acosta destacava que esse grupo em especial teve um desenvolvimento maior entre os indígenas peruanos e que os objetos de culto recebiam o nome de *huaca*.

Figura 18 – “De como os sacerdotes índios fazem penitência pelos pecados do povo”.



Fonte: <https://hdl.handle.net/2027/gri.ark:/13960/t82j7mk2t?urlappend=%3Bseq=447>.

³¹ Sobre esta classe de idolatria, de objetos naturais particulares, considero oportuno mencionar dois estudos pioneiros. O primeiro é o artigo de Maarten Van de Guchte, *El ciclo mítico andino de la Piedra Cansada* (1984), que realiza um trabalho importante sobre a identificação da paisagem com elementos simbólicos das crenças religiosas indígenas. O segundo trabalho se refere às pesquisas publicadas pelo arqueólogo John R. Topic em prospecções arqueológicas realizadas em torno de Huamachuco e a divindade de Catequil. Seu trabalho procurou, a partir da análise da *Relación de los agustinos de Huamachuco* e de outros textos da época, encontrar evidências que pudessem ser confirmadas a partir do trabalho e análise arqueológica. Pode-se consultar *Las huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino* (1992) e a síntese de suas pesquisas em *Catequil One Wak'a among Many* (2015).

A segunda linhagem estava integrada por objetos considerados como obras de “ficção” humana e também se subdividia em duas classes. A primeira estava composta por objetos feitos pelo próprio homem, como ídolos de madeira, pedra ou metal. A esse tipo de idolatria, Acosta considerava como sendo a mais abjeta e condenável de todas, identificando-a com a idolatria antiga e clássica, anotando que os indígenas mexicanos a tinham desenvolvido de forma *absurda*. A segunda subdivisão referia-se ao culto dos corpos dos defuntos que se encontrava presente entre os peruanos (HNMI, p. 245).

Os religiosos procuraram os “sinais” de existência entre os indígenas da crença de um Deus único e criador de todo e dos homens. Essa procura partia da ideia de que Deus era a “causa primeira” do mundo.³² Esta ideia de origem pagã havia se cristianizado a partir da reflexão de Tomás de Aquino e era comum entre os religiosos que chegavam ao Novo Mundo.³³ Para esses religiosos, por mais bárbaros e irracionais que pudessem ser, os indígenas acreditavam ou *sentían* que existia um Deus supremo e criador de tudo, entendido como sendo a “causa primeira”.³⁴

Para Acosta, os indígenas peruanos reconheciam na figura de *Viracocha* o ser supremo e criador, o “hacedor” do mundo.³⁵ Essa identificação lhe servia para estabelecer comparações

³² A ideia de uma *causa primeira* foi analisada atentamente por Aristóteles através da definição do *primeiro motor imóvel* em sua *Metafísica* (livro XII, 1072a-1073b), em que o *Principio* ou a *Primeira coisa* é imóvel e é eterno, é *Uno* em *ato* e *potência*, sendo capaz de produzir movimento em outras entidades ou coisas, como os planetas. Aristóteles identifica esse *primeiro motor* com a ideia de Deus, como um ser vivo e eterno que, através do movimento, cria e vivifica sua criação. Essa reflexão que associa o universo e a natureza como obra de um único Deus, seria aprofundada em *De natura deorum* (45 a.C.) de Marco Túlio Cícero (106 a.C.- 43 a.C.). Cícero em seu diálogo, através de Lucílio, afirma que a causa principal para que o homem percebesse a existência de Deus poderia estar no “equilíbrio e regularidade de movimentos” dos astros e planetas do firmamento e que, devido a sua complexidade, requeria a existência de uma “mente” capaz de governar e organizar. Essa mente não poderia ser a razão humana, mas devia ser uma mente superior, identificada com Deus, como uma entidade divina e única (livro II, 5-8, p. 174-181).

³³ Tomás de Aquino propõe a possibilidade de comprovar a existência de Deus a partir de cinco vias (*Quinque viae*) ou argumentações. A primeira delas, e relacionada à argumentação de Aristóteles sobre o “primeiro motor imóvel”, se fundamenta no movimento como “causa primeira”: “É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus” (ST., I, q. 2, a. 3).

³⁴ Acosta afirma que “Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban *Viracocha*, y le ponían nombre de gran excelencia, como *Pachacamac* o *Pachayachachic*, que es creador del cielo y tierra, y *Usapu*, que es admirable, y otros semejantes. A éste hacían adoración, y era el principal que veneraban, mirando al cielo” (HNMI, p. 245-246). É importante comparar que essa percepção de que os índios *sentían* a presença de um único Deus era geral dentro do pensamento cristão, como se pode conferir na *Relación de los agustinos de Huamachuco*, “Comenzando a preguntar a los sacerdotes, ¿qué sentían de Dios? ¿a quién adoraban? dijeron que Ataguju, criador de todas las cosas al cual tenían por principal fin según su ley: y éste dicen que está en el cielo y que no se mueve de allí sino que de allí gobierna todas las cosas y las crea, y dicen que el hizo el cielo y la tierra y las gobierna de allí” (HUAMACHUCO, 1992a, p. 10).

³⁵ Na sua *Historia*, Acosta afirmava que os indígenas além de reconhecer *Viracocha* como um ser supremo e criador do mundo, também nomeavam-no com os epítetos de “*Pachacamac*”, “*Pachayachachic*” e “*Usapu*”. O

com os indígenas mexicanos e outras “nações”. Destacava a importância da crença em *Viracocha* como um elemento que permitia discutir a racionalidade dos indígenas porque partia da ideia de que os índios eram produtos da criação divina, de uma única criação do homem. Mas também servia para entender que as crenças e costumes indígenas – rejeitados pelos espanhóis por serem “animalescos” – tinham sido objeto da influência do demônio. As informações de Ondegardo e de Tovar sobre as divindades supremas – *Viracocha* e *Huitzilopochtli* –, também adicionavam uma plêiade de outras divindades. A explicação dessa proliferação se explicava simplesmente pela ação do demônio.

Acosta não vê melhor forma de explicar a ação do demônio nos indígenas do que introduzir as informações de Ondegardo, de forma íntegra:

Después del Viracocha o supremo Dios, fue y es en los infieles el que más comúnmente veneran y adoran, el sol, y tras él esas otras cosas que en la naturaleza celeste o elemental se señalan, como luna, lucero, mar, tierra. Los Ingas, señores del Pirú, después del Viracocha y del sol, la tercera guaca o adoratorio, y demás veneración, ponían al trueno, al cual llamaban por tres nombres, Chuquiilla, Catuilla y Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, y granizar y tronar, y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados. Ésta era guaca (que así llaman a sus adoratorios) general a todos los indios del Pirú, y ofrecíanle diversos sacrificios. Y en el Cuzco, que era la corte y metrópoli, se le sacrificaban también niños como al sol [...] También adoraban a la Tierra, que llamaban Pachamama [...] Entre las estrellas comúnmente todos adoraban a la que ellos llaman Collca, que llamamos nosotros las Cabrillas. Atribuían a diversas estrellas diversos oficios y adorábanlas los que tenían necesidad de su favor, como los ovejeros hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llamaban Urcuchillay, que dicen es un carnero de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado, y se entiende ser la que los astrólogos llaman Lira. Y los mismos adoran otras dos, que andan cerca de ella, que llaman Catuchillay, Urcuchillay, que fingen ser una oveja con un cordero. Otros adoraban una estrella que llaman Machacuay, a cuyo cargo están las serpientes y culebras, para que no les hagan mal, como a cargo de otra estrella que llamaban Chuquichinchay, que es tigre, están los tigres, osos y leones. Y generalmente de todos los animales y aves que hay en la tierra, creyeron que hubiese un semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento, y así tenían cuenta con diversas estrellas, como la

engano que Acosta comete é que “Pachacamac” era o nome de uma *huaca* e santuário templo, considerada como a segunda *huaca* em importância. Os religiosos procuraram identificar *Viracocha* como sendo o Deus supremo principal dos indígenas. Esta identificação partia do seu esforço por introduzir os indígenas dentro do projeto colonizador e evangelizador castelhano. Aquilo que faltava aos indígenas para serem homens plenos, era, principalmente, sua conversão ao cristianismo, já que o “restante” eles tinham conseguido através do exercício livre da sua razão natural (DUVIOLS, 2016 [1977]).

que llaman Chacana, y Topatorca y Mamana, y Mirco y Miquiquiray (HNMI, p. 294-295).³⁶

Acosta organiza a informação de Ondegardo com o intuito de apresentar um *panteón* de divindades indígenas, as quais eram apresentadas já de forma hierarquizada. Como homens racionais, os indígenas peruanos pressentiam a existência de um Deus supremo, identificado como sendo *Viracocha*. Logo, descendo pela hierarquia desse panteão, Acosta – seguindo Ondegardo – nomeou as divindades indígenas de cima do firmamento para baixo: o sol, a lua, as estrelas, o mar e a terra. Eram elementos da natureza que são universais a todos os homens e que os indígenas divinizaram. Ele interfere no texto através de comparações: a terra, que era chamada pelos peruanos de *Pachamama* e de *Tellus* pelos romanos, o mar, *Mamacocha*, era equivalente à deusa *Tethis* e a *Netuno*. A comparação servia para estabelecer um elemento comum entre os antigos idólatras e os indígenas.

O que se revelava nessas comparações, era a ideia de que a idolatria dos antigos era, em essência, a mesma idolatria que praticavam os indígenas. Essa essência em comum se remetia à ação do demônio. Tanto no Velho Mundo antigo quanto, agora, no Novo Mundo, era o demônio quem, devido ao seu ódio mortal contra os homens e contra Deus, alimentava a idolatria. O demônio estabelecia uma ponte temporal: os idólatras indígenas do presente são os antigos idólatras sobre os quais se narrava na Bíblia, assim como pelos Padres da Igreja. A idolatria quebrava uma barreira temporal e os aproximava em seus elementos religiosos e culturais estabelecendo uma ponte que permitia interpretar as *alteridades* indígenas como sendo contemporâneos dos antigos idólatras. Era, portanto, um elo dentro de uma cadeia de evolução e desenvolvimento que encontrava, num de seus extremos, os cristãos. Suas crenças religiosas e formas de vida, cultura e *repúblicas*, eram reconduzidas ao passado dos cristãos, ao mesmo tempo em que, também, eram negativadas e subsumidas dentro da esfera religiosa cristã, com a finalidade de atribuir-lhes um lugar e função no presente.³⁷

³⁶ Esta longa citação que está em Acosta, foi escrita na sua totalidade por Ondegardo, encontrando-se no capítulo primeiro de seu *Errores y supersticiones* (ONDEGARDO, 1999, p. 84-85). Ela foi utilizada na sua totalidade, mas com adições e comentários.

³⁷ A simples comparação entre a idolatria dos indígenas americanos com a do Velho Mundo esconde um deslocamento radical por parte de Acosta. Através desse movimento, se esconde, também, um movimento de afastamento ou separação que se dá em seu próprio tempo. Ele não realiza em sua própria obra uma comparação entre a idolatria indígena e o cristianismo, tanto em aspectos religiosos quanto culturais, mas procura a todo o momento deslocar o tempo dos indígenas para *outro* que não seja o seu próprio tempo. Ao comparar os indígenas com os gregos e romanos estabelece um espaço dentro da “ordem do mundo” para os indígenas. A própria comparação que ensaia em algumas partes da sua *Historia*, entre os peruanos e mexicanos, sempre tem como referência um terceiro elemento que não se encontra dentro do mesmo arco temporal, mas que remete ao passado (FABIAN, 2013).

Acosta estabelece que a constituição do “panteão” indígena havia se estruturado a partir da observação do próprio mundo e que, através do uso da razão natural, haviam divinizado os elementos universais da natureza. Os indígenas tinham divinizado os astros celestiais, a terra e a água, porque precisavam deles e da sua proteção. Dessa maneira, reconheceram a importância dessas “criaturas”, mas, por desvios efetivados pelo demônio e por não terem sido contemplados pela *revelação*, terminaram divinizando diversos elementos da natureza, respeitando a hierarquia de seu ser. A percepção da existência de uma hierarquia entre essas divindades – que respondia a uma hierarquia dos “seres” e “elementos” – significava um vislumbre da ideia da existência de um Deus supremo.

9.7 De montanhas e árvores: as *huacas*

Dentro dos gêneros da idolatria que José de Acosta estabelece com a finalidade de organizar as manifestações religiosas dos indígenas, o segundo se refere àqueles que ele chama *coisas naturais e particulares*. Com essa definição, procura englobar uma enorme quantidade de objetos aos quais os indígenas peruanos prestavam adoração. Na medida em que explicava as crenças religiosas dos aborígenes por efeito da ação do próprio demônio, Acosta afirmava que

No se contentó el demonio con hacer a los ciegos indios, que adorasen al sol, y la luna y estrellas y tierra, y mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó adelante a dalles por dioses y sujetarlos a cosas menudas, y muchas de ellas muy soeces (HNMI, p. 250).

Para Acosta, este gênero de idolatria se referia a coisas pequenas e insignificantes, ao tempo que, por desviar o culto do verdadeiro Deus, as qualificava de vulgares e desprezíveis. Novamente aqui, ele desprende os indígenas de seu próprio tempo e os translada ao passado para compará-los com egípcios, gregos e romanos. A idolatria desses antigos se caracterizava, também, por render culto a uma infinidade de objetos e seres, mas que “en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto” (HNMI, p. 297). A partir do detalhamento de objetos aos quais os indígenas prestavam culto, Acosta expressa sua frustração de tentar agrupar e classificar a idolatria deste gênero.

De início, recorre a informações do licenciado Polo de Ondegardo. No primeiro capítulo da *Instrucción contra las ceremonias y ritos*, que tinha como título *De las idolatrias*, Ondegardo afirmava que os indígenas peruanos tinham em comum a adoração de

Guacas, Ídolos, Quebradas, Peñas, o Piedras grandes, Cerros, Cumbres de montes, Manantiales, Fuentes y finalmente cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de las demás (1999, p. 74).

Ondegardo, ao descrever os objetos de culto dos indígenas, utiliza de forma simultânea os termos *huaca* e *ídolo*. Para ele, a presença de Deus sacralizava o espaço –entendendo esse espaço como uma igreja, um lugar onde estivesse fincada uma cruz – e foi dessa maneira que pensava a relação dos ídolos com os santuários, as *huacas*. A informação de Ondegardo permitia entender que *huaca* era muito mais que um “santuário”³⁸ e identificava o termo *huaca*, também, com uma conotação sagrada da paisagem.³⁹

A longa relação de objetos da paisagem que Ondegardo registrou (1999, p. 74-76), passaria a ser organizada por Acosta como objetos ou coisas *particulares* que os indígenas adoravam, destacando a observação de Ondegardo que, entre os critérios que ele tinha observado na identificação de um elemento ou objeto como sendo sagrado, se encontrava o da notabilidade e diferenciabilidade, adorando tudo aquilo que se destacasse do comum, seja de objetos que se encontravam na natureza, assim como os produtos que recolhiam em suas colheitas. Acosta se encontrava interessado em destacar o critério pelo qual os indígenas atribuíam às coisas da natureza um caráter sagrado. Para isso, introduz na sua *Historia* duas histórias ou narrações da sua própria experiência

En Cajamalca de la Nasca me mostraban un cerro grande de arena, que fue principal adoratorio o guaca de los antiguos. Preguntado yo qué divinidad hallaban allí, me respondieron que aquella maravilla de ser un cerro altísimo de arena en medio de otros muchos, todos de peña. Y a la verdad, era cosa maravillosa pensar cómo se puso tan gran pico de arena en medio de montes espesísimos de piedra (HNMI, p. 250-251).⁴⁰

³⁸ A partir da análise feita por Garcilaso de la Vega em relação ao que entendia pelo termo *huaca* (1976, I, p. 66-72), Marco Curatola estabelece um amplo campo semântico para este termo: 1) divindade pagã como poderia ser *Júpiter* ou *Marte*; 2) um santuário natural, como as montanhas nevadas; 3) um santuário edificado de caráter público ou doméstico; 4) oferendas votivas, feitas de diversos materiais e com formas de homens e animais, confundindo-se com os ídolos; 5) aquilo considerado como excelso ou horrendo, aquilo que sai de seu curso natural; e 6) lugares ou objetos desde os quais o *demônio* falava para os índios, identificado com os oráculos, templos ou os próprios objetos considerados sagrados (2016, p. 271-272).

³⁹ Maarten Van de Guchte analisa as diversas conotações que poderia ter o termo *huaca* e o reagra em quatro significados: 1) restos físicos, sejam naturais ou feitos por homens, como poderia ser relíquias dos Incas ou as múmias dos antecessores, as primícias ou tecidos; 2) animais dotados com características especiais, como força, velocidade ou previsão; 3) estruturas espaciais ou arquitetônicas com importância ritual ou cosmogônica relevante, como as *apachitas* ou as *pacarinas*; e 4) fenômenos meteorológicos (1990, p. 251-252). O destaque dado às estruturas espaciais naturais e arquitetônicas é um elemento importante para entender o reconhecimento da sacralidade dos indígenas e sua posterior sacralização de paisagens naturais.

⁴⁰ Anos depois, numa *averiguación* realizada em 1623 com a finalidade de informar-se sobre a conduta dos visitantes enquanto faziam as *visitas de idolatria*, se mencionava que o índio Diego Nanasca respondeu a uma pergunta de um oficial no vilarejo de Santiago de Caxamarca de la Nasca que “no hubo en este pueblo

As informações de Ondegardo levam a que o próprio Acosta se questione sobre sua experiência nas Índias. O paralelo se desloca para sua “experiência de vida” em procura de elementos que permitam aproximar-se da ideia de “sagrado”. Percebe que, para os indígenas, os “objetos” eram capazes de “imprimir” em nossos sentidos um efeito de maravilhar-se, assombrar-se ou deslumbrar-se frente a um objeto de aparência comum e vulgar. Esse efeito sinalizava para eles a presença ou manifestação do sagrado. O efeito que esse mesmo objeto produzia em Acosta se encontrava “decantado” e abria espaço para uma explicação que se centrava sobre a apreciação da natureza a partir do efeito da admiração. A *história* que Acosta relata se insere dentro de um dos gêneros da idolatria e tem a clara intenção de procurar construir os termos apropriados para domesticar essa alteridade que ele encontrou dentro das crenças indígenas e transformá-la numa apreciação e conhecimento inteligível e capaz de ser aceito por seus leitores cristãos. Porém, isso só será possível se seus leitores conseguirem enxergar a *história* como um conhecimento validado pela experiência do próprio narrador.

O outro exemplo, também termina reforçando o convencimento de Acosta sobre a importância da admiração e do maravilhar-se relacionado à própria natureza enquanto criação do Deus e não como era entendida pelos indígenas

Para fundir una campana grande tuvimos en la Ciudad de los Reyes, necesidad de leña recia y mucha, y cortose un arbolazo disforme, que por su antigüedad y grandeza había sido largos años adoratorio y guaca de los indios (HNMI, p. 251).

A expressão da alteridade das crenças religiosas indígenas constrói sua própria gramática dentro do espaço da visão de mundo cristão. Mas com a finalidade de domesticá-la. Portanto, é o próprio autor que interfere nesse processo para fazer da alteridade um *próprio estranho*.⁴¹ Acosta, através das “histórias” trazidas ao interior de seu texto, por sua própria experiência, procura apresentar uma sensação, que explicaria, de certa forma, uma parte da visão de mundo dos indígenas, se coloca em função de levar o seu leitor para outro espaço. Ele traz para o seu discurso, para o discurso sobre a idolatria, a ação de maravilhar-se frente a um objeto da própria natureza, que, no modo de pensar cristão, estaria sujeito ao *milagre*. O

adoratorio que derribar porque fueron el serro de la arena que llaman Moich y outro cerro Uracancana y puquios y los ídolos fueron piedras” (GARCÍA, 1994, p. 135).

⁴¹ É importante refletir sobre as *histórias* de Acosta tendo em vista as reflexões de Michel de Certeau em torno à *hermenêutica do outro*, em que “uma parte do mundo que aparecia inteiramente outro é reduzida ao mesmo pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma exterioridade atrás da qual é possível reconhecer uma interioridade, a única definição do homem” (1982, p. 221). Acosta procura deslocar o ângulo de visão sobre os portentos indígenas que lhe atribuíam um sentido sagrado, para deslocá-lo dentro de uma visão sobre a natureza, em que o *maravilhoso* poderia aproximá-lo e fazê-lo inteligível para os leitores castelhanos.

miraculoso causaria um efeito de assombro ou admiração, da mesma maneira que o *maravilhoso*. Mas sem esquecer, que o *maravilhoso* também se encontrava associado ao monstruoso. As *histórias* da montanha de areia e da árvore trazem à tona dois elementos importantes dentro da reflexão de Acosta sobre esses objetos idólatricos. Por um lado, ele desloca o sentido religioso que os indígenas outorgavam a esses objetos, na medida que, influenciados pela ação do demônio, seu sentimento perturbado se convertia em superstição sinistra. Por outro lado, são objetos que são remetidos, na sua estranheza, à própria natureza. Não existe, portanto, a possibilidade de que esses objetos sejam explicados tendo como base uma transcendência de cunho sagrado. Os dois – montanha e árvore – servem para que Acosta assinale como os indígenas procuravam pensar sobre o sagrado a partir do mundo da natureza. A montanha e a árvore se converteram em “marcações” sagradas que sinalizavam a passagem das divindades por determinados territórios e foram recolhidas em narrativas de corte mítico das quais só se conservaram alguns fragmentos.⁴² Esses objetos que tinham recebido um “toque sagrado”, condensavam a percepção de uma experiência sagrada, motivo pelo qual os indígenas prestavam reverência.

Nos dois exemplos que Acosta reproduz a partir da sua experiência, tanto a montanha de areia quanto a árvore eram apresentadas como *huaca*. Para o pensamento cristão, os dois objetos reproduziam uma visão mimética do demônio em relação ao sagrado. Os dois objetos funcionavam tanto como “objeto” de culto, quanto “espaço” de culto. O discurso da idolatria tinha construído uma relação em que o ídolo determinava o espaço como sendo idólatrico. Por isso, para Acosta e a maioria dos religiosos, muitas vezes era suficiente destruir os ídolos que se encontravam nos santuários indígenas e depois “santificar” o espaço para poder utilizá-lo novamente. Mas a “rotura” e “perdição” que Acosta mencionava sobre a diversidade de objetos se referia, também, ao fato de que não existia entre os indígenas uma separação entre o objeto que era cultuado e o espaço onde era cultuado.

O “racional” cristão procurava pelo ídolo que se escondia na natureza e paisagens. Para Acosta, prestar devoção à montanha de areia ou à árvore centenária, à encruzilhada de rios ou caminhos e à mananciais de água ou *puquios*, era o resultado de uma estratégia do

⁴² Um exemplo que pode servir como comparação, encontra-se na *história* de *Cuniraya Huiracocha* e da *huaca Cahuillaca*. O deus *Cuniraya* conseguiu engravidar esta *huaca* escondendo seu sêmen dentro de uma fruta que ela comeu. Uma vez grávida e querendo saber quem era o verdadeiro pai, reuniu as *huacas* para que a própria criança pudesse reconhecer a seu progenitor. A escolha recaiu em *Cuniraya* que se apresentava com vestes miseráveis e uma aparência deplorável. Frente a essa revelação, *Cahuillaca* fugiu com seu filho em direção ao mar e, entrando nele, transformou-se em duas pedras ou ilhas, locais que foram objeto de adoração e culto por parte dos indígenas (TAYLOR, 2008, p. 25-27).

demônio: os ídolos e os santuários se tornavam onipresentes. A árvore e a montanha constituíam, em sua unidade interna, elementos sagrados que resistiam a serem integrados dentro de uma definição cristã de idolatria. Os exemplos trazidos por Acosta evidenciavam o percurso do discurso da idolatria em seu esforço por fixar os elementos que o constituíam, mas, também, evidenciavam seus limites, na medida em que a *huaca* não conseguia ser perceptível e inteligível a partir das definições que os cristãos elegeram para ela.

Acosta amplia a relação de objetos que os indígenas prestavam culto para incluir também os próprios homens que, por alguma característica, se notabilizassem do comum, como seriam as crianças gêmeas e as que nasciam com o lábio partido ou “leporino”. Para esse conjunto multiforme, ele utilizava o termo *huaca* com a finalidade de englobar dentro de uma diversidade aos quais os indígenas reverenciavam por sua qualidade “sagrada”, que fazia com que eles se destacassem do comum da sua espécie.

Dessa imperfeição de capturar o significado de *huaca* através do discurso da idolatria, Henrique Urbano explica que a dificuldade reside em que “*huaca no es una representación. Ni siquiera, hablando con propiedad, un ídolo o figura. Es la propia realidad*” (1993, p. 16). Portanto, o discurso da idolatria, por ser um mecanismo de “captura” construído por uma visão de mundo alógena ao mundo indígena se apresentava como incapaz de conseguir uma definição apropriada à essência da *huaca*.

9.8 Defuntos e ídolos

Dentro do gênero das idolatrias “particulares” abordadas por Acosta, a primeira se refere ao culto dos corpos dos defuntos. Para o jesuíta, elas se referiam ao que “*realmente fue y es algo, pero no lo que finge el idólatra que lo adora, como los muertos o cosas suyas que por vanidad y lisonja adoran los hombres*” (HNMI, p. 245). Para R. L. Green, a adoração aos mortos é designada como sendo uma idolatria ao *monumento*, destinada a prestar homenagem a um ser, morto ou ainda vivo, assim como aos seus objetos (GREEN, 2018, p. 75-76). O destaque conferido por Acosta a este gênero de idolatria se inicia a partir das observações “de campo” recolhidas por Ondegardo.

Ondegardo afirmava que a adoração aos defuntos e aos seus objetos, bem como a importância que conferiam às sepulturas, constituía um problema grave na evangelização dos indígenas. No culto que os indígenas prestavam a seus parentes mortos e aos ancestrais, se

reproduzia a duplicidade cristã já assinalada entre o sentido de *huaca* como ídolo e como santuário. Isto é, tanto os corpos dos mortos como as sepulturas eram objetos de culto. Os dois eram considerados, pelos indígenas, como sendo *huacas*, onde o corpo do defunto irradiava uma sacralidade que se expandia de onde se encontrava o próprio corpo depositado. Para Ondegardo, tanto os restos dos defuntos que eram preservados dentro do âmbito doméstico, quanto àqueles que pertenciam aos incas e curacas, eram elementos fundamentais do conjunto de crenças religiosas dos indígenas.

No Primeiro Concílio de Lima haviam sido descritas, condenadas e interditadas as práticas e cerimônias de sepultamento dos *curacas* e senhores principais, proibindo-se o sacrifício de suas esposas e servos com a finalidade de serem enterrados junto a seus senhores. Coibiu-se, também, enterrar junto com os corpos, roupa e comida, assim como desenterrá-los com o objetivo de alimentá-los e cuidá-los (CL I, 1951, p. 20-21). Posteriormente, nos documentos do Segundo Concílio de Lima, se incorporaram as observações de Polo de Ondegardo sobre os sepultamentos dos *curacas*:

Suelen principalmente los Curacas, quando mueren, enterrar consigo según sus costumbres comida y bebida y vestidura, o otras cosas semejantes, creyendo que después de muertos se han de aprovechar de ellos. Otros quando mueren suelen mandar a los suyos como por testamento, no entierren sus cuerpos en las yglesias, donde entierran los christianos y si los entierran allí por miedo de los Sacerdotes saquen después de enterrados y los lleven a los sepulchros de sus mayores (ONDEGARDO, 1999, p. 83).

As observações do Licenciado foram tomadas como matéria de estudo para os religiosos que trabalhavam nas “curas de índios”. Para isso, o Segundo Concílio decretou como norma,

Que se quite la superstición que usan con los cuerpos que entierran, sepultando juntamente bestidos e comidas e bebidas, y también los que procuran sepultarse en las sepulturas de sus antepasados que están fuera de las iglesias y desto se haga especial pesquisa; y si hallare el cura quel difunto lo dexó así ordenado privarle ha de la sepultura eclesiástica, entregándole al brazo secular y si hallaren que tovieren otros la culpa, también sean castigados reciamente conforme a lo dispuesto por los sacros cánones (CL, I, 1951, p. 253).

Entre as observações de Ondegardo sobre as práticas de enterro dos mortos dos indígenas e as decisões tomadas no Segundo Concílio, existia uma mudança de prática alimentada pelo esforço de extirpação da Igreja. Se procurava que os religiosos identificassem

entre os indígenas essas práticas com a finalidade de que se reprimissem e castigassem os perpetradores. Mas, as informações de Ondegardo excediam a função extirpadora da Igreja, no sentido que ele procurava estabelecer uma compreensão sobre essas mesmas crenças. Ele exterioriza, nas suas informações, algumas crenças dos indígenas sobre os mortos, os espíritos e a vida além. Ao falar sobre os defuntos em sua *Instrucción contra las ceremonias y ritos*, ao informar sobre o costume de oferecer comida e roupa aos mortos no momento do enterro, em seus aniversários e festas, Ondegardo emenda uma observação importante:

Creer también, que las ánimas de los defuntos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio, y que las cabezas de los defuntos, o sus phantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en señal que han de morir, o les ha de venir algún mal (ONDEGARDO, 1999, p. 78).

Um sentido de estranhamento parece invadir a sumária referência de Ondegardo. É possível dividir essa citação em duas partes: aquilo que pode ser reconhecido por um cristão e aquilo que se apresenta como rebelde a ser reduzido dentro de concepções cristãs. Já nos documentos oficiais da Igreja, seja na *Instrucción* de Loayza quanto nas Constituições emanadas do Primeiro Concílio de Lima, se fazia referência à descrição do inferno relacionado às almas que sofriam dor, frio, calor, sede e fome. Essa caracterização era própria ou semelhante a qualquer descrição que, sobre o inferno, poderia ser encontrada nos documentos cristãos. Já a segunda parte, se apresentava de maneira irreconciliável com a crença cristã.

Vimos que Frei Domingo de Santo Tomás havia se deparado na sua *Plática* com a dificuldade de tentar explicar o sentido da corrupção definitiva de nossos corpos e, principalmente, da imortalidade da alma para os indígenas. Segundo ele mesmo observou, eles possuíam dois termos diferentes para definir “alma”: a “alma” (*songo*) e o “espírito” (*camaquen*), algo que não se encontrava entre os cristãos. Ele, igualmente, tinha encontrado dificuldade para definir o *supay* como sendo igual a “anjo”, mantendo num começo a ambiguidade entre o “bem” e o “mal”, para, posteriormente, definir a equivalência unilateral entre *supay* = “demônio”. Sua opção foi optar por *supay* devido ao fato de que se tratava principalmente de um ser espiritual, elemento que preexistia nos dois universos religiosos. Sua opção foi “inocular” um elemento inexistente na esfera indígena e estabelecer, ainda que parcialmente, uma conexão inteligível para o público cristão, em especial, os religiosos.

Estabeleceu uma relação de igualdade ou semelhança que, ainda que perdendo parte de seu significado, era parcialmente inteligível.

Mas, a dificuldade que Ondegardo estabelece na citação é de outro sentido. Não existia nada parecido no âmbito cristão para tentar identificar um “fantasma”, que tinha a forma da cabeça dos defuntos. Anos depois, o jesuíta Diego González Holguín, em seu *Vocabulario de la Lengva General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca* (1608), consignava que “viss cocho, o humapurik. Las brujas que dicen que las topavan de noche en figura de cabeça humana solamente situando assi viss viss” (p. 354).⁴³

Dentro das informações que foram selecionadas por Acosta, dos manuscritos de Ondegardo, não figura a menção “cabezas de los defunctos, o sus phantasmas”. A leitura de Acosta dos manuscritos de Ondegardo, assim como do de Tovar, é uma leitura seletiva. Através da figura da semelhança, Acosta conseguiu operacionalizar uma *alteridade* que se apresentava numa simples aproximação como um elemento rebelde a partir da sua associação com os elementos da natureza. Esse era o caso da montanha de areia ou da árvore envelhecida. A semelhança havia partido da comparação de um elemento da natureza que tinha recebido um conteúdo sagrado, com o conjunto maior ao qual se adscrevia. Acosta se depara com uma descrição – ainda que sucinta – com a qual não é capaz de reduzi-la e operacionalizá-la, e, por isso, não a incorpora em seu livro. A partir dessa relação, como era afirmado por Certeau ao analisar a obra de Lery, se pode entender melhor o efeito causado pelo registro de Ondegardo,

Na *Histoire*, o maravilhoso, marca visível da alteridade, não serve para propor outras verdades ou um outro discurso, mas pelo contrário, serve para fundar uma linguagem sobre a capacidade operatória de dirigir a exterioridade para o “mesmo”. O “resto” de que falo é antes uma recaída, um efeito segundo desta operação, um dejetto que ela produz ao triunfar, mas que não visava a produzir. Este dejetto do pensamento construtor, sua recaída e seu recalçamento, isto será, finalmente, o outro (CERTEAU, 1982, p. 227).

Com Acosta, o discurso da idolatria se preenche de informações e significados que podiam ser reconhecidos e entendidos por seus leitores, ao tempo que realiza uma seleção e eliminação de outros conteúdos que não eram possíveis de serem utilizados. A partir da análise da obra de Ondegardo e Tovar, Acosta elabora um discurso sobre a idolatria que confere inteligibilidade às crenças indígenas de uma forma sólida e compreensível para um

⁴³ De forma literal, e seguindo o mesmo dicionário de González Holguín, *humapurik* significaria *cabeça viajante* ou *peregrina*.

cristão do final do século XVI. Ondegardo também lhe proporciona as informações necessárias para suas conclusões em relação à crença dos indígenas numa vida além da morte:

Comúnmente creyeron que las Animas vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria, y los malos pena, mas de que los cuerpos oviesen de resucitar con las ánimas nunca lo entendieron, y así ponían excesiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos y honrarlos después de muertos (ONDEGARDO, 1999, p. 85).

Acosta estabelece uma “corrente” de argumentos importantes para a evangelização dos indígenas. O cuidado que se tinha com o corpo dos defuntos era um sinal, para ele, de que os índios tinham crenças da existência de uma outra vida depois da morte. Acreditavam na existência de um equivalente da alma, o qual permitia que se pudesse estabelecer certas associações com as crenças cristãs. Ao mesmo tempo, a concepção sobre o corpo humano se percebia como diferente e era entendida como “imperfeita”, não chegando a entender o dogma cristão da ressurreição do corpo junto com a alma, eles “no lo alcanzaron” (HNMI, p. 254). Como “evangelizar” significava primeiro “extirpar”, Acosta percebia que era tarefa fundamental primeiro “extirpar” a prática da conservação dos corpos dos defuntos, para logo depois introduzir ou “inocular” a concepção de “corpo” e “alma” cristã.

As descrições sobre os servos e parentes dos defuntos que se imolavam para acompanhá-los, assim como a roupa e a comida que era depositada no túmulo, denotava que dentro da concepção indígena sobre a morte, não existia uma ruptura radical entre o mundo dos vivos e o de seus defuntos, que esses mundos se encontravam dentro de um mesmo plano de existência e que a diferença residia mais numa transformação do próprio “ser”. Mas, para Acosta, as práticas e crenças indígenas eram um sinal da incapacidade dos indígenas de alcançar uma compreensão cabal sobre a natureza verdadeira do corpo e da alma do homem.

O seguinte passo da corrente era associar o corpo do defunto com o ídolo. Acosta começa sua descrição da idolatria dos indígenas peruanos trazendo à tona uma citação do livro da *Sabedoria* sobre a relação da origem da idolatria e a ausência de um ser querido (Sb. 14, 12-21). A idolatria surge como compensação de uma ausência física, como uma forma de acabar com um sentimento de vazio. Uma das formas como a idolatria era explicada, era a partir de uma interpretação do *evemerismo*. Dessa maneira começava elucidando a idolatria dos indígenas em torno da adoração dos corpos dos incas mortos. Mencionava as estátuas conhecidas como *guaoiqui* – palavra quéchua que significava “irmão” – como imagens feitas de madeira ou pedra que eram levadas à guerra e eram reverenciadas em festas e cerimônias.

A relação estabelecida com o *evemerismo* tinha o objetivo de explicar o sentimento de ausência de seres queridos e a ação de compensação através da representação em algum material da presença daquilo que não existia mais. A transformação de um rei – como no caso dos incas –, os levava a divinizar e adorar a “pessoa” – uma vez que o inca estivesse morto – sua representação ou ídolo. Mas, também, existiam algumas diferenças com a idolatria antiga. Uma delas se encontrava no fato de que seus ídolos se caracterizavam pelo primor e beleza da representação, enquanto que os ídolos dos índios produziam medo e horror.

Acosta tinha descrito como o corpo do defunto era percebido pelos indígenas como um objeto sagrado ao qual rendiam culto. Esse corpo o associava à idolatria dos indígenas de duas maneiras. A forma mais direta e inequívoca era associando o corpo do defunto com a representação que se fazia dele, trazendo à colação o exemplo do *guaoiqui*. A segunda forma, era expandindo o próprio conceito de idolatria, não restringindo-o à relação que se estabelecia necessariamente com o ídolo. O próprio Acosta manifesta que:

Digo de la idolatría que propiamente es adorar ídolos e imágenes, porque esa otra de adorar criaturas como al sol, y a la milicia del cielo, de que se hace mención en los Profetas, no es cierto que fuese después, aunque el hacer estatuas e ídolos en honra del sol y de la luna, y de la tierra, sin duda lo fue (HNMI, p. 253).

Mas esse esforço de determinar o sentido do conceito da idolatria, identificado com a fabricação de imagens e ampliando seu uso para incorporar manifestações da superstição e do culto a elementos da paisagem e da natureza, expressava a dificuldade que existia para *encasillar* ou classificar as crenças religiosas. Principalmente, a de associar os defuntos com os ídolos, e, em especial, com as *huacas*.

Continuando com a classificação de Acosta sobre a idolatria, a segunda classe de idolatria dentro da segunda linhagem – referida a objetos produto da mão dos homens ou da sua imaginação –, se relaciona ao culto das imagens e estátuas. Estritamente se denominaria como idolatria o culto das imagens e representações fabricadas pelos próprios homens. Acosta afirma que os indígenas mexicanos se caracterizaram, em especial nessa prática, afirmando que sua idolatria era mais perniciosa “porque la mayor parte de su adoración e idolatría se ocupaba en ídolos, y no en las mismas cosas naturales, aunque a los ídolos se atribuían estos efectos naturales, como del llover y del ganado, de la guerra, de la generación” (HNMI, p. 248). Ao mesmo tempo, afirma a existência de imagens e pinturas feitas e que eram adoradas como sendo as *huacas* no Peru. Ele as caracteriza como sendo gestos aterrorizantes, que os

indígenas as consultavam, pois serviam de oráculos, explicando que era o demônio que se comunicava com os índios através delas (HNMI, p. 258). Mas percebe que os peruanos adoravam diversos ídolos, em grande quantidade e de diversos tamanhos, que representavam homens, animais e plantas, fabricados pelas próprias mãos. Ao mesmo tempo, e trazendo como argumento as informações de Tovar, analisava a prática que os índios mexicanos tinham de adorar cativos como se fossem os verdadeiros deuses para, logo depois de um período de adoração, serem sacrificados (HNMI, p. 262). Dessa maneira, Acosta manifesta a dificuldade que se encontrava de tentar delimitar o campo de veneração dos ídolos, entendendo que a representação figurativa que correspondia ao ídolo era muito mais extensa daquela que pertencia à tradição pagã, com a qual o cristianismo havia se relacionado desde suas origens.

Na sua classificação da idolatria em duas linhagens, uma dirigida a elementos naturais e a outra a elementos fabricados ou imaginados pelo homem, Acosta procurava definir um espaço do religioso indígena que extravasava os próprios limites do religioso cristão. A definição de idolatria, a partir de uma definição bíblica e cristã, tinha se costurado a partir de todo um processo de confronto com o paganismo clássico em que se procurava delimitar um espaço cristão livre de crenças, superstições e práticas rituais consideradas pagãs. Acosta fazia frente a uma realidade muito mais complexa e difícil, construída num contexto radicalmente diferente daquele em que tinha surgido o cristianismo.

O ídolo era identificado com um objeto que poderia ser adorado pelos índios, fabricado de metal, pedra ou madeira, como poderia ser o ídolo de Pachacamac, entre outros. Mas, a partir das observações de Ondegardo e da sua própria experiência, para Acosta essa identificação não era plena. Ele reconhecia que os indígenas peruanos adoravam uma infinidade absurda de objetos. E havia constatado quando se referia aos objetos da natureza e que, por esse motivo, manifestava que essa prática era uma expressão da irracionalidade dos indígenas. Estendia, ainda, essa prática de reconhecer o elemento sagrado em seus defuntos, não sendo exclusivo só para seus reis incas e curacas, mas para todos os membros da família e *ayllu*. Assim como também, mencionava a grande quantidade de ídolos que os índios tinham. Era como se a idolatria americana tivesse uma tendência de fazer-se onipresente. Dessa maneira, ela se caracterizava por ocupar um espaço e um tempo maior. Não se restringia só ao espaço dos santuários construídos para albergar às *huacas* ou ídolos. O próprio espaço da natureza, como tinha sido observado por Acosta, era um espaço para ser reverenciado. Não existia um ídolo a ser reverenciado que pudesse ser encontrado no alto da montanha ou na

árvore velha descrita por ele. Era a própria manifestação dessa natureza que era percebida pelos índios como um elemento sagrado, mas que na percepção do discurso idolátrico que se tinha constituído, não era percebida.

9.9 O Terceiro Concílio

As condições em que se realizaria o Terceiro Concílio de Lima não poderiam ter sido as melhores. O arcebispo Loayza vinha tentando desde 1572 convocar as autoridades eclesiásticas sufragâneas para levar adiante esse Concílio, contando com o apoio do vice-rei Francisco de Toledo, mas as dificuldades próprias da visita geral que este último estava tendo, em decorrência do extenso território, foram postergando a realização do evento. Pouco tempo depois, em outubro de 1574, o arcebispo Loayza viria a falecer. A dilação na nomeação, de parte da Coroa, do substituto do arcebispo – que recairia na figura de Toríbio de Mogrovejo, escolhido só em janeiro de 1579 – também dificultara a convocatória do evento (HIP, II, p. 42-47). Além disso, depois de quase uma década de governo e longe da Península, Toledo – peça importante e necessária na convocação do Concílio devido a seu papel dentro do “Patronato Real” – começaria a sentir os efeitos da oposição das próprias autoridades coloniais – em especial dos membros da Audiência de Lima – e da falta de apoio dentro do Conselho das Índias (COELLO, 2006; MERLUZZI, 2014, p. 318-319). Como resultado, Toledo renunciaria ao cargo de vice-rei, decisão que seria aceita pelo Monarca em maio de 1580. A Coroa nomearia a Martín Enríquez de Almansa – vice-rei da Nova Espanha desde 1568. Tanto o arcebispo Mogrovejo, quanto o novo vice-rei Almansa chegariam ao Peru em maio de 1581. A urgência da realização do concílio, os levaria a convocar, em agosto de 1581, o Terceiro Concílio estabelecendo-se como data para o início do evento em 15 de agosto de 1582 (CL III, 1954, p. 54-60).

O panorama favorável à realização do evento se devia em parte à reforma política, administrativa e também eclesiástica realizada por Toledo e levando à prática as decisões tomadas na Junta Magna de 1568. Foram diversas medidas tomadas pelo vice-rei, tais como a organização do trabalho nas *mitas* mineiras, a proteção do trabalho indígena ou a organização da vida cotidiana das cidades. A reforma abrangia, também, o campo ideológico, com sua política de deslegitimar o governo dos incas como governantes naturais, procurando impor a ideia de que eram reis tiranos, e o ataque das posições dos religiosos partidários de Las Casas. Já no campo da evangelização dos indígenas, sua política de reforma administrativa das

reduções de aldeias e povoados indígenas, permitiu o estabelecimento de doutrinas de indígenas e um controle maior por parte dos religiosos (COELLO, 2006, p. 91-109).

Em temas relacionados a assuntos eclesiásticos, na esteira do estabelecimento das reduções, começou a se estabelecer, ainda, uma rede de paróquias que seriam dirigidas por religiosos seculares, assim como também pelos membros das ordens religiosas. Sob o impulso da reforma tridentina e fazendo uso das prerrogativas do Patronato, o vice-rei Toledo associou de maneira eficaz – ainda que se possa questionar os resultados finais das reduções – as reduções indígenas com as paróquias ou doutrinas indígenas. As medidas de Toledo propugnavam um controle estrito dos religiosos responsáveis pelas doutrinas indígenas, que era obtido devido a sua dependência em relação aos sínodos e benefícios que eram centralizados e distribuídos pelo governo colonial. O mesmo também acontecia em relação ao clero regular, que tendo uma importância fundamental nas primeiras décadas da evangelização, precisou sujeitar-se às novas normas impostas por Trento e às políticas da Coroa em cumprimento do Patronato. A tendência dos religiosos das ordens de estabelecer conventos e residências em centros urbanos maiores, seria um dos pontos de conflito com o vice-rei que procurava levar adiante as medidas do Concílio para que os religiosos morassem nas próprias paróquias. Os conflitos com os dominicanos e os jesuítas tinham como um de seus motivos a exigência da residência nas doutrinas de índios (DURSTON, 2019, p. 96-98).

Já na primeira sessão do Concílio, se afirmava que “según las prescripciones de los cánones sagrados y por la autoridad del sagrado concilio tridentino” e “posteriormente se recitó el decreto del sacrossanto concilio tridentino sobre la celebración de los concílios provinciales” (LISI, 1990, p. 109). Essa ação, de parte dos membros constituintes do Concílio, tinha um forte conteúdo simbólico. Além de reconhecer a centralidade do papel de Trento dentro da Igreja, se reconhecia também o “espírito” que animava os decretos e decisões que se tinham tomado no evento e que no Terceiro Concílio serviriam de inspiração nos acordos que se tomariam.

Se por um lado, os dois primeiros concílios realizados em Lima serviam de inspiração e de material para o Terceiro; por outro, a reflexão a partir das decisões de Trento e do papel da Igreja no Peru, com seu componente evangelizador como elemento principal, levariam a que, neste Terceiro Concílio, se procurasse levar na prática as decisões de Trento, tendo, como pano de fundo, o problema urgente da evangelização dos indígenas dentro do âmbito colonial. Questões discutidas dentro do panorama europeu, como a paridade entre as

Escrituras e a tradição teriam também seu espaço de discussão dentro do âmbito colonial, mas com suas próprias peculiaridades.

No Primeiro e Segundo Concílio havia se discutido a importância de ter um catecismo único para ser utilizado na evangelização dos indígenas. Ainda constando nas constituições dos dois eventos, foi pouco o que se avançou no plano prático. Proibiu-se a confecção de *cartillas* em línguas indígenas, que eram feitas por clérigos de ordens religiosas, mas que não eram levadas para aprovação das autoridades eclesiásticas. O problema também seria discutido, posteriormente, nas duas primeiras congregações da província dos jesuítas em 1576. Na segunda sessão do Terceiro Concílio se afirmava que

Para que la población indígena que aún ignora la religión cristiana se compenetre más propia y seguramente de la doctrina salvadora y descubra en todas partes la misma forma de una única doctrina, se convino, en la línea del concilio general de Trento, editar un catecismo especial para toda esta provincia. [...] El santo sínodo ordena a todos los párrocos de indios que de aquí en más usen el catecismo autorizado con exclusión de cualquier otro. [...] Prohíbe además que se haga otra traducción en lengua cuzquense o aymará de las oraciones y rudimentos de doctrina cristiana así como del catecismo aparte de la versión hecha y editada con su autorización o que alguien use otra diferente (LISI, 1990, p. 125).

Aproximar os clérigos de seu rebanho, esse era um dos objetivos principais de Trento. Para levar adiante essa finalidade dentro do âmbito colonial peruano era preciso entender que a relação entre Escrituras e tradições devia ser estruturada novamente sobre o âmbito colonial. Para isso, era preciso delimitar os textos e conteúdos que tinham de ser produzidos com uma finalidade catequética. O Concílio discutiu quais elementos os índios deveriam conhecer e que formavam parte das tradições apostólicas para sua salvação, como seriam os mistérios da fé por meio das orações que os contém: o Pai Nosso, o Credo, os mandamentos e os sacramentos. Essa discussão aparece como elemento importante porque reflete a influência e preocupação pessoal de José de Acosta em torno do problema da necessidade da fé explícita para obter a salvação.

Era imprescindível que os neófitos chegassem a entender que só existia um único Deus que era criador de todas as coisas, que aqueles que tivessem uma vida exemplar e limpa de pecados, receberiam como recompensa a vida eterna, enquanto aqueles que não tinham cumprido seus mandamentos e se negavam a ter uma vida cristã, lhes era reservada uma vida eterna de castigos e sofrimentos. Introduzia também o dogma da Trindade. Afirmava, para os índios, que seus ídolos não eram verdadeiros deuses, mas eram demônios ou invenções dos

próprios homens. Os conteúdos dogmáticos cristãos passaram por uma análise e seleção apropriada para serem transmitidos aos indígenas, precisando, ainda, de uma discussão em torno da “tradução” dos conceitos e categorias para as línguas indígenas. Dessa maneira, o Concílio de Trento possuía uma plasticidade que se mostrava apropriada para o âmbito colonial.

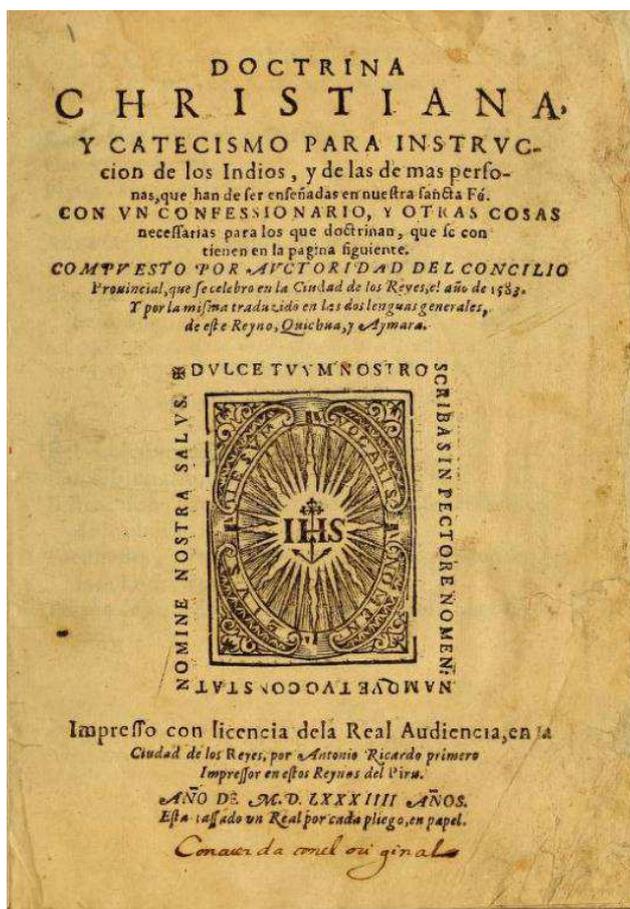
A ambiguidade que Trento demonstrou em relação a sua preferência pelo latim, através do uso da *Vulgata*, se mostrará de forma positiva dentro do espaço colonial, permitindo que a doutrina cristã fosse feita na língua que os indígenas falavam. O Terceiro Concílio recomendava que os indígenas fossem doutrinados nas línguas que eles falavam e não obrigatoriamente em castelhano ou latim. Dentro do âmbito da Nova Espanha, antes de Trento ter concluído suas reuniões, a urgência de evangelizar os indígenas fez com que fossem produzidas perto de 40 doutrinas e catecismos escritos em castelhano e diversas línguas indígenas antes da década de 1580 (GARCIA, 1986, p. 204). O Terceiro Concílio recomendava, principalmente, que fosse feita em quéchua e aimará.

9.10 Os documentos do Terceiro Concílio

O Concílio começaria em 15 de agosto de 1582 com uma importante participação de bispos e autoridades. E foi dirigido pelo arcebispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo, que contou com o apoio das autoridades coloniais, principalmente do novo vice-rei Enriquez de Almansa e das ordens religiosas, em especial da Companhia de Jesus. As reuniões do Concílio foram cenário de graves discussões que tiveram como protagonista o bispo de Cuzco, Sebastián de Lartaum, as quais tinham como um dos motivos a oposição de uma parte importante do clero peruano às prerrogativas obtidas pelo “Patronato Real”. Essas discussões levariam ao fato de que o Concílio se prolongasse por mais de um ano, sendo que a sua última sessão e conclusão se realizaria em outubro de 1583 (CL III, 1954, p. 69-71).

Na segunda sessão, em seu capítulo 3º, o Concílio determinava que se produzisse um “catecismo especial” exclusivo para toda a província e de um “confessionário” para ser utilizado com os índios menos “rudes”. Esse mandado do Concílio se tornaria um importante esforço, de parte de comissões especiais que se formaram dentro do Concílio, com a finalidade de produzir um conjunto de textos relacionados à evangelização dos indígenas e que deveriam ser traduzidos ao quéchua e aimará.

Figura 19 – *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios* (1584).



Fonte: <https://archive.org/details/doctrinachristia00cath>.

O *corpus* documental do Terceiro Concílio está integrado por dois conjuntos diferentes de documentos. O primeiro corresponde às próprias atas das sessões do Concílio que foram escritas em latim. Nesse sentido, as atas correspondem às cinco sessões que se realizaram. Francesco Lisi analisa os documentos e testemunhos contemporâneos ao Concílio para esclarecer o problema de autoria das atas. Em carta de Acosta endereçada ao General Aquaviva, este relata que:

Demás de lo dicho se nos encargó por el Concilio formar los decretos y dar los puntos dellos, sacándolos de los memoriales que todas las Iglesias y cibdades deste Reino enbiaron al Concilio, y cierto para las necesidades extremas desta tierra se ordenaron por los Perlados decretos tan santos y tan acertados, que no se podía dessear más, y assí todas las personas de zelo christiano estaban muy consoladas con el fin y promulgación deste santo Concilio (MP III, 1961, p. 401).

Com base neste relato, pode-se afirmar que Acosta se incluía dentro dos redatores dos decretos do Concílio (LISI, 1990, p. 59-60). Lisi destaca o papel de Acosta como a

“eminencia gris” que se encontrava por detrás das discussões e conteúdos dos decretos, assim como na confecção dos documentos do Concílio. De opinião parecida é Antônio Garcia que afirma que Acosta foi o “principal inspirador”, mas que é necessário temperar seu papel dentro do Concílio na medida que este último não era um “canonista”. Mas, ao mesmo tempo, reconhece sua participação direta em decretos de caráter inovador relacionados à ação pastoral e de conteúdos dogmáticos e que já vinham sendo discutidos em sua *De procuranda* (GARCIA, 1986, p. 206-207).

O segundo conjunto de documentos é formado por um *corpus* dividido em três partes de documentos produzidos depois de terminado o Concílio. Tinham como finalidade a evangelização dos indígenas. Este segundo conjunto possui documentos importantes que foram produzidos em castelhano, quéchua e aimará e foram pensados como instrumentos de evangelização, não necessariamente para o uso exclusivo dos indígenas, mas, principalmente, para o uso dos clérigos de doutrina. Já que eram eles que precisavam conhecer e controlar os conteúdos que os indígenas deveriam adquirir em relação à doutrina e que deveriam constituir-se em intérpretes e depositários do dogma cristão frente ao seu rebanho. Os documentos também tinham um sentido pedagógico, pois, ao mesmo tempo que serviam pra transmitir conteúdos dogmáticos que haviam sido selecionados, elaborados, discutidos, sistematizados e traduzidos em línguas indígenas, também serviam como um “manual” para apreender as línguas indígenas em paralelo ao exercício de *curas de almas*.

É importante destacar, ainda, o papel de José de Acosta em relação aos documentos produzidos dentro desse segundo conjunto. E o próprio Acosta afirmava em 1584:

Yo me he ocupado estos años passados principalmente en el Concilio provincial que aquí se celebró, en el qual se ofrecieron muchas dificultades y trabajos, y al fin fue el Señor servido saliesse no pequeño fruto dél. Porque, aunque no fuera sino la doctrina christiana y catecismo que por medio de la Compañía u se compuso y traduxo en las lenguas destas Indias y agora se estampa en nuestra casa, ha sido de gran provecho. Lo que se imprime es un catecismo pequeño y otro más largo y confessorario y exhortación para ayudar a morir y sermones, todo en tres lenguas, y muy accommodado al ingenio de los indios. Esta impresión se nos cometiò por el Audiencia que aquí gobierna y assí se trabaja en ella con esperanza que será de mucho fruto para los indios y para los sacerdotes que les doctrinan (MP III, 1961, p. 401).

Dentro desse segundo conjunto, um primeiro grupo de textos se encontra agrupado sob o título *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de los Indios* [...], publicado em

Lima pela imprensa de Antonio Ricardo em 1584. Entre os documentos mais importantes se pode mencionar a *Doctrina Christiana* escrita em castelhano, quéchua e aimará e que incluía uma confissão geral. Depois, uma *Suma de la fe*, elemento inovador em que se discute a fé explícita e os conteúdos básicos para que os indígenas de mente “rude” e os que estavam em perigo de morte pudessem ser salvos pelo batismo: crer num único Deus, criador do mundo, crer na Trindade, em Jesus Cristo, que é filho de Deus e se fez homem para salvar e redimir os homens e que, depois de morto, ressuscitou, e, por último, crer na Igreja e cumprir os sacramentos. E logo teria um *Catecismo breve* feito com base em perguntas e respostas.

O documento principal da *Doctrina Christiana* é o *Catecismo mayor*. Elaborado com base em perguntas e respostas, toma como modelo o *Catecismo del Concilio de Trento*. Na introdução se enunciam os conhecimentos necessários para a salvação do índio e explica que o homem é formado de corpo e alma, que o corpo morre e a alma é eterna. Seguindo a oração do Credo, reforça a ideia cristã do Deus único e verdadeiro, atacando as crenças dos indígenas em que se divinizava os elementos da natureza (DOCTRINA, 1985, p. 82). Aborda a temática presente nos sacramentos e nos mandamentos em contraste com os costumes indígenas, procurando elaborar um caráter prescritivo e normativo nas línguas indígenas e que tivessem “sentido” para os índios (DOCTRINA, 1985, p. 137-139).

Dentro desse segundo conjunto, o segundo grupo de textos se encontra agrupado sob o título *Confessionario para los curas de indios* [...], publicado em Lima pela mesma imprensa em 1585. Esse documento contém um *Confessionario*, escrito num estilo simples e direto. Seguindo a ordem do *Decálogo*, ele adapta os conteúdos para o âmbito indígena. Por isso, muitas das perguntas se referem a querer saber se os índios tinham adorado suas *huacas*, se consultavam feiticeiros, se praticaram algum feitiço ou se fizeram algum remédio ou *bebedizo* para conseguir o *favor* das mulheres, se continuavam praticando o *crimen nefando* ou a sodomia, entre outros. O *Confessionario* conta com perguntas específicas referentes a *curacas*, *hechiceros* e confessores indígenas. Como anexos para uma preparação melhor dos clérigos de doutrina se adicionaram alguns manuscritos de Polo Ondegardo.

Por último, há um terceiro grupo de textos que se encontra agrupado sob o título *Tercero Catecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones* [...], escrito em castelhano, quéchua e aimará e publicado em Lima pela imprensa de Antonio Ricardo em 1585. Se a autoria dos documentos do Terceiro Concílio não é conclusiva em relação a apontar José de Acosta como seu autor, já em relação ao *Sermonario*, as indicações a partir

dos temas tratados e do estilo da redação, assim como a existência de testemunhos sobre sua participação, tais como o do provincial Juan de Atienza em cartas ao general Aquaviva (MP III, p. 590; 706-707), são conclusivas em afirmar que Acosta seria o autor dos sermões.

9.11 O *Sermonario* de Acosta

É importante destacar que os sermões constituíam um complemento importante das doutrinas e catecismos. Eles abordavam as mesmas temáticas que as doutrinas cristãs, mas com um caráter pedagógico em relação a esclarecer o indígena da necessidade de rejeitar as antigas crenças e costumes tidos como idolátricos e demoníacos. No próêmio do *Sermonario* se estabelecem alguns critérios sobre a maneira como o clérigo deveria aproximar-se de seus ouvintes indígenas, afirmando que “al que trata con pequeños, que se haga pequeño, y huelgue antes de baxar y condescender con los baxos para ganarlos en Dios, que no de subirse en cosas altas para cobrar opinión de sabio” (DOCTRINA, 1985, p. 351). O religioso deveria evitar predicar assuntos de complexidade dogmática com os índios e também não utilizar um estilo e vocabulário “elevado” – como se predicassem para um público cristão e espanhol. Os clérigos deveriam acomodar a mensagem para seus ouvintes indígenas, reconhecendo que eles tinham um entendimento curto e infantil e que, por isso, a própria mensagem devia ser efetiva, mais que dogmática. Ao mesmo tempo, pensando na dificuldade da aprendizagem das línguas indígenas, por parte dos religiosos, os sermões foram redigidos em quéchua e aimará com a dupla finalidade de que os religiosos não errassem nos conceitos a serem transmitidos aos indígenas e que aprendessem ao mesmo tempo suas línguas.

O *Sermonario* está composto por trinta e um sermões divididos em cinco temáticas: mistérios da fé, os sacramentos, os mandamentos, a oração e os *novísimos*.⁴⁴ Os sermões compartilham na maior parte um único esquema. Começa com um enunciado de uma verdade, como por exemplo, no Sermão I,

En que se declaran los primeros presupuestos de la fe. Es a saber: que hay otra vida adonde van nuestras almas, porque son inmortales; que Dios hizo al hombre para que goce de él, y porque es justo, a los buenos da descanso, y a los malos pena (DOCTRINA, 1985, p. 363).

⁴⁴ Os *Novísimos* se refere às coisas que acontecem com os homens depois da morte e em que se procura ensinar ao cristão que desta vida nada se leva e que o destino da alma do homem depende das ações boas e do cumprimento dos Mandamentos da Lei de Deus ou das ações más que levam à condena e castigos eternos dos homens. Os *Novísimos* são a morte, o céu, o inferno e o purgatório.

Depois, se realiza uma explicação e exposição da temática anunciada no primeiro enunciado do sermão, tendo essa exposição um caráter exortativo, chamando o indígena a compreender as verdades da doutrina, mas em constante referência a seus antigos costumes idolátricos. Já no Sermão V, se percebe o esforço de questionar as crenças indígenas, através da afirmação de Deus como criador, único e verdadeiro Deus:

Has de entender, hombre, que tu Dios está en cielos, y tierra, y mar, y en todas partes presente; y no es sol, ni estrellas, ni mar, ni fuego, ni tierra, sino el que hizo y gobierna todo eso. Dios es grande, y no has de pensar de Dios, como lo que ves, porque tiene ser sobre todo lo que ves (DOCTRINA, 1985, p. 406-407).

Às vezes, a explicação toma como elemento o uso de certos símeis com a finalidade de estabelecer comparações que facilitem o entendimento do indígena

¿Sabes lo que haces cuando adoras al sol por la luz que te da, o le mochas porque no te queme a ti o a tu sementera? Yo te lo diré. ¿Has visto al perro que tirándole una piedra deja de morder a quien se la tira y muerde la piedra? Pues, así haces tú cuando adoras al sol, que no sabe lo que haces. ¿Piensas tú que porque es tan grande y tan resplandeciente el sol, que por eso es dios? Es cosa de risa. Tú, indio miserable, eres mejor y de más estima que el sol, porque tienes alma y sientes y hablas y conoces a Dios. El sol no siente ni habla ni conoce más de que es una hacha grande que puso Dios allí para alumbrar este mundo (DOCTRINA, 1985, p. 557-558).

O símile se complementa ao mesmo tempo, com um tom de ironia, com a finalidade de mostrar para o índio o engano em que ele se encontra. Associa o engano a superstições que vinham de tempos idolátricos e que no uso das comparações que se apresentavam ao indígena para que percebesse seu engano, se expressava também um uso do discurso da idolatria que se sustentava no conhecimento exato das crenças indígenas

El trueno, rayo y lluvia, ¿qué piensas tú que es? ¿Piensas que es algún hombre grande que da golpes o vierte agua, o que sacude su honda y da con su porra, como decían algunos viejos de esta tierra? (DOCTRINA, 1985, p. 559).

O “homem grande” lembrava as crenças de Huamachuco e de Catequil, assim como as *histórias* de Illapa, deus do trovão, do relâmpago e do raio de Cuzco. Ao mesmo tempo, à “ignorância” dos indígenas se somava à intervenção do demônio, pai da mentira:

¿Quién pensáis que inventó todo esto? El diablo, para que se condenen los hombres. ¿Quién os persuade que adoréis las guacas? El diablo, que os quiere tener cautivos. ¿Quién habla algunas veces en las guacas a los viejos? El diablo, enemigo vuestro. ¿Vosotros no veis cómo huye de los cristianos, y

cómo a su pesar le echan de todo el mundo, y cómo Jesucristo vence y reina en toda la Tierra? ¿Por ventura las guacas defendieron a vuestros antepasados de los viracochas? Dadme acá la guaca, yo la pisaré delante de vosotros, y la haré polvo. ¿Cómo no responde? ¿Cómo no habla? ¿Cómo no se defiende? Pues, quien así no se defiende ni ayuda, ¿cómo os ayudará a vosotros? Váyanse para burlería las guacas. Pónganse de lado los ídolos. Los muchachos se ensucien en ellas. Que todo es engaño y mentira (DOCTRINA, 1985, p. 561-563).

A referência à idolatria indígena dentro da explicação e exortação tem como finalidade gerar uma resposta no indígena associada a uma exigência no plano moral. A idolatria sinaliza um desvio no seu comportamento e que precisa ser retificado. O culto dos elementos da natureza ou de objetos como animais e pedras é marcado com a finalidade de gerar uma reação, a qual toma a forma de uma oração:

¡Ay, desventurados hombres ciegos, que a las piedras y los ríos, y a otras cosas bajas hacen la honra que se debe a Dios! ¿Cómo no te avergüenzas, hombre, de adorar por Dios lo que es menos que tú? ¿Cómo no lloras de haber deshonrado a tu Dios, quitándole la reverencia debida y dándola a las criaturas, a las guacas y a la mentira? ¡Oh, Señor, perdona nuestra ignorancia, que ahora que te conocemos no haremos jamás la maldad! (DOCTRINA, 1985, p. 409).

9.12 Os pressupostos de um “Mundo Novo” para os indígenas

Para exemplificar a característica plástica e ativa do discurso idolátrico, considero importante analisar alguns sermões que tratam da temática da “inoculação” de uma visão de mundo cristã entre os indígenas e que era tema de discussão importante nas crônicas, assim como nos documentos eclesiásticos analisados anteriormente. À recorrência tão comum e persistente nos documentos produzidos na esfera eclesiástica ao tema da *anima*, da procura semântica para os espaços cristãos, dentro das línguas indígenas, e da escolha de um nome indígena para denominar ao “demônio”, corria de forma paralela ao interesse dos cronistas para descrever os túmulos e formas como eram enterrados os corpos dos índios principais, os ídolos que eram denominados como *huacas* e a procura pela identificação das principais divindades, como no caso de *Viracocha*. A temática que se encontrava nos documentos e páginas prévias respondia à preocupação que se originava no seio do racionalismo cristão e que ia se concretizando dentro do discurso sobre a idolatria. Dessa maneira, o *Sermonario* incorporava, dentro da sua própria temática e dinâmica, preocupações em torno da evangelização dos indígenas que vinham desde a chegada dos espanhóis.

O Sermão I tem a finalidade de manifestar para o iniciado os “primeiros pressupostos da fé” (DOCTRINA, p. 363). É importante entender que os “pressupostos” se referem às bases necessárias para que a mensagem do Evangelho possa ser aceita pelos indígenas. Esses pressupostos estariam relacionados com elementos que formam parte de uma cosmovisão cristã e que são “independentes” da mensagem sobre Jesus Cristo. O Sermão I pode ser dividido em quatro temas que abordam parcialmente esses pressupostos.

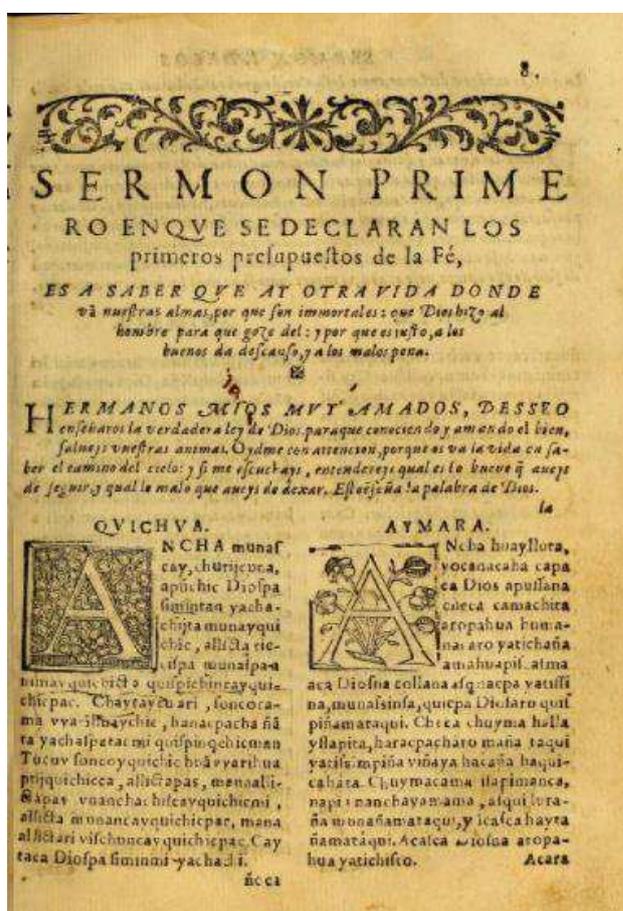
O primeiro deles declara a igualdade que existe entre índios e espanhóis, são todos homens, com um corpo e uma alma ou *ánima*. A igualdade entre os homens significava reafirmar a ideia de que todos os homens tinham uma origem única, eram “filhos” de Adão e Eva, e que a criação dos homens tinha sido obra de Deus, portanto, obra “perfeita”. Logo, afirma que enquanto o corpo é material, constituído de carne e osso, a alma é imaterial, ela não pode ser vista. Se aprofunda sobre a alma, afirmando que é por meio dela que o homem vive, sente, anda, pensa, decide, etc. Dessa maneira, procura-se estabelecer conexões que aproximem a concepção cristã da *ánima* à concepção andina de *camac* (TAYLOR, 2000). A definição de homem ou *runa* é utilizada com a finalidade de expressar um elemento que o homem contém em seu interior: a alma. Para isso é acompanhado de *camam* que, referindo-se a sua relação com *camac*, é entendido como “animar” ou como o que dá vida ou sustento (TAYLOR, 2000, p. 1-8). Portanto, a partir deste sermão, é possível entender a tentativa de estabelecer um significado de “alma” seguindo um sentido que se encontrava no quéchua, que era relacionado à *runa camam* e que poderia ser definido como “aquilo que move ou anima o homem”.

O segundo tema aprofunda a temática da alma. Para isso, esclarece que a alma não morre quando o corpo morre. Declara que a alma é eterna. Os homens sentiram isso quando, ao morrer, tiveram o cuidado com o corpo do defunto, não tratando-o como se fosse um simples animal. Dessa maneira, procurava explicar para os índios porque os antigos tiveram essa prática de conservar cuidadosamente os corpos de seus mortos, porque sentiam que a alma não morria.

Ao definir a alma – *ánima* –, o sermão aproxima o seu significado não a uma entidade ou ser espiritual presente nas crenças indígenas – como poderia ser se se utilizassem os nomes de *supay* ou de *hapiñuñu* –, mas utiliza uma identificação descritiva que opera através da negação: *mana aychayoc* ou “sem carne”, *mana tulluyoc* ou “sem ossos” e *mana ricunchicchu* ou “não se manifestar”. Outra forma de definir a alma, também, é a partir da sua localização,

como quando afirma que “a alma que tenemos aqui dentro” (DOCTRINA, p. 368) utiliza, na tradução ao quéchua, a palavra *ucu* que significa tanto “corpo” como “dentro de”. Dessa forma, o texto procurava não estabelecer uma relação de identidade, mas “semantizar” uma nova palavra a partir da determinação do próprio conteúdo. O mesmo mecanismo acontecia com a definição de “morrer” ou “saliendo esta alma del cuerpo”, porém mantendo a palavra quéchua *huañuy*. O verbo “morrer” passa a ser definido a partir da perda das características do homem vivo: “sem fala” ou *manan rimanchicchu* e “já sem sentido” ou *manañam yuyanchicchu*.

Figura 20 – *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones* (1585).



Fonte: <<https://archive.org/details/tercerocathecismo01cath/page/n31/mode/2up>>.

A definição de “alma” como *ánima*, através do processo de semantização e da importância de “morrer” definindo suas características, só pode ser explicada devido às necessidades do processo de evangelização em relação a querer evitar “erros” ou mal-entendidos. O destaque que o sermão dá à ideia da alma dos homens é eterna, é explicada aos

índios ressaltando que a alma se encaminha para uma vida eterna. A condição de uma vida eterna também é constituída a partir de um sentido negativo, usando “não acaba” ou *manam puchucacunchu* e “não morre” ou *manam huañuchu*. A “vida eterna” ou *viñaypac cauçay* se converte numa característica que goza a alma do homem. Enquanto a alma é eterna, o sermão deixa bem claro que não acontece o mesmo com o corpo do homem. Por isso, destaca que os índios, ao procurarem preservar os corpos de seus antepassados, o faziam porque sentiam que havia outra vida.

Se a alma é eterna, então, no terceiro tema, explica que existe uma vida além desta vida, além da morte. Define que aqueles que vivem bem e agradam a Deus, vivem tendo bens e descansando. Já aqueles que viveram mal e enfadaram a Deus, aqueles que cometeram pecados, estes seriam castigados com penas e tormentos eternamente. Introduce dois espaços: o céu onde se encontra Deus e as almas dos homens bons e o inferno.

A “vida eterna” se converte num elemento importante para a constituição de espaços. Aquele sentir que os índios tinham sobre a existência de uma vida depois da morte, tinha que ser explicado para eles em termos que não pudessem ser associados com suas crenças idolátricas. O elemento que delimita os espaços que existem depois desta vida é o pecado ou *hucha*. Os homens bons estarão junto a Deus no céu ou *hanan pacha* e os homens maus, por não cumprirem os mandamentos de Deus, estarão no inferno ou *ucu pacha*. Esses espaços simplesmente nomeados no *Sermonario*, precisariam ser constituídos a partir de conteúdos que permitissem seu reconhecimento e inteligibilidade por parte dos índios. Pois esses espaços se apresentavam como uma novidade para eles. Uma vida além desta vida em que só a alma viveria eternamente nesses espaços, seja em estado de bem-aventurança ou sofrendo penas no inferno. Restava fixar nos indígenas que, além desses espaços, existia também o espaço que como homens habitavam esta vida, que seria identificado como sendo *cay pacha*.

A essa tríade cristã de céu, inferno e do próprio mundo, se contrapõe à concepção indígena na qual não existia uma ideia de ruptura entre o mundo dos seres vivos ou *cay pacha* com uma outra vida depois de mortos. Tendo em vista os argumentos anteriores sobre a alma, para os índios peruanos, o elemento fundamental era o *camaquen* que era tido como uma força vital que animava toda criação e todo ser, portanto, ele se encontrava tanto nos homens quanto nos *mallquis*, nos animais, nas plantas, ou em objetos inanimados ou sem vida, como poderiam ser as montanhas, os rios e os lagos, a água e os ventos, as pedras, e também os objetos construídos pelos próprios homens, tais como um ídolo ou uma casa.

O quarto tema introduz a Deus como forma de fechar os “pressupostos” da fé. O identifica como o Criador e como o Pai dos homens. Deus fez os homens a sua imagem e semelhança. Comparte com os homens sua essência, seu ser. Por isso, o homem tem alma e, com ela, ele sabe o que é bom e o que é mau, ele escolhe porque o homem tem livre arbítrio. Como pai dos homens, de todos os homens, de espanhóis e de índios, os homens são filhos de Deus. Os animais e outros seres são criaturas, obras de Deus. Por isso, eles não têm alma. A alma dos homens, por ser da mesma substância, é assemelhável à de Deus. Deus como criador, criou todos os seres do mundo, assim como o próprio mundo e seus elementos. E não foram criados a sua semelhança, a exceção do homem, que é seu filho. Então, para que foi criado o mundo e todos os seres? Foi para servir aos homens, aos filhos de Deus.

A ênfase de Deus como Criador precisava ser explicada. Ao final, os indígenas tinham dado às criaturas e elementos da natureza o *status* de divindade. No Sermão V procura-se afirmar que Deus é o criador de todo o mundo, dos elementos e seres que o habitam. Este Sermão detalha de forma precisa essas entidades e seus atributos:

Mirad, hijos míos, esos cielos tan grandes y tan hermosos, ese sol tan resplandeciente, esa luna tan clara, esas estrellas tan alegres y tan concertadas. Mirad la mar tan inmensa, los ríos que van corriendo presurosos a ella; mirad la tierra y sus campos, y montes tan altos; las arboledas y fuentes; la muchedumbre de aves en el aire, de ganados en los prados, de peces en las aguas. El que es Señor de todo eso, y lo gobierna y manda: ése es Dios. El que hizo todo eso, y lo conserva con sola su Palabra: ése es vuestro Dios. El que envía los tiempos de lluvia y multiplica vuestros ganados, y acrecienta vuestras sementeras, y os da el maíz, y el trigo y las papas, y todo cuanto hay en la tierra, para que comáis y vistáis y os alegréis: ése es Dios. El que os da la salud, y los hijos, y el buen contento y el buen corazón: ése es Dios. El que atruena en las nubes y echa relámpagos y rayos para espantar a los hombres y hacer que le teman: ése es Dios. El que os envía algunas veces hambres y enfermedades, y muertes y temblores de tierra para castigo de vuestros pecados, por que os enmendéis de ellos: ése es Dios. El que en el cielo, y en la tierra, y en todo lugar manda, y no hay quien pueda resistir su poder: ése es Dios. Porque todas las cosas no tienen más de un solo Dios, que es supremo Señor de todos (DOCTRINA, p. 403-404).

Não bastaria descrever para os indígenas os atributos do verdadeiro Deus, era preciso também negar essa qualidade para as divindades idolátricas. Para isso, como em muitas ocasiões em textos relacionados à evangelização, se construiu uma linguagem de valência negativa, “no es sol, ni estrellas, ni mar, ni fuego, ni tierra” (DOCTRINA, p. 407). O Sermão XVIII é mais explícito em relação à necessidade de reforçar a mensagem de que só existe um único Deus e que Ele está sendo anunciado pela Igreja e seus pastores. Ao explicar o

significado do Primeiro Mandamento do *Decálogo*, se menciona, de forma completa, o conjunto de crenças indígenas que continuavam sendo praticadas pelos indígenas e, também, que continuavam sendo perseguidas pelos doutrineiros de índios:

Por este mandamiento se os manda que no adoréis al sol, ni a la luna, ni al lucero, ni a las cabrillas, ni a las estrellas, ni a la mañana, ni al trueno o rayo, ni al arco del cielo, ni a los cerros ni montes, ni a las fuentes, ni a los ríos, ni a la mar, ni a las quebradas, ni a las culebras, ni a los leones, ni a los osos, ni a otros animales, ni a la tierra fértil. Ni tengáis villcas, ni guacas, ni figura de hombre u ovejas hechas de piedra o chaquira. Mándaos que no ofrezcáis al sol ni a las guacas, coca, cuyes, cebo, carneros, ropa, plata, chicha ni otra cosa. Ni mochéis al sol ni a las sepulturas de vuestros antepasados inclinando la y alzando las manos, ni habléis al sol ni al trueno o a la pachamama, pidiendo os den ganado, maíz o salud, y os libren de vuestros trabajos y enfermedades (DOCTRINA, p. 554-556).

A longa relação de deidades e objetos sagrados, que poderiam ser agrupadas como *huacas*, cobre, em grande parte, o leque daquilo que era considerado como crenças idolátricas e que tinha sido objeto de classificação por parte de Acosta. O intuito normativo de proibir sua adoração, se respaldava na enunciação de que só existia um único Deus, que era verdadeiro, enquanto que os outros eram falsos, e que era Criador de tudo. A declaração precisava ser explicada para os índios em termos que resultassem ser inteligíveis, pensando-se na *rudeza* da sua razão, e, por isso, continuava:

Díme, hombre: cuando mochas al sol o cuando le ofreces algo, ¿qué piensas? ¿Piensas, por ventura, que el sol es dios? ¿Piensas que siente lo que tú haces? ¿Piensas que por eso te hará bien o mal? ¡Oh loco, ciego, cómo te engañas! El sol no es Dios, mas es una criatura de Dios, que Dios la hizo para que alumbrase a los hombres. El sol no siente ni habla, ni se cura de lo que tú le dices, ni lo hace ni te responde ni hace casa de ti más que una piedra. ¿Tú no lo ves? ¿Por ventura deja de salir o sale más temprano? ¿No ves cómo siempre anda en vuelta como Dios le manda, y que no hace más de lo que Dios le manda? (DOCTRINA, p. 556-557).

Além de ressaltar o caráter de Deus como Criador, o sermão abre espaço para refutar as deidades indígenas que se identificavam com elementos e seres da natureza ao destacar que elas são criaturas, que foram criadas por Deus para cumprir com uma finalidade: servir ao homem. Além disso, se destaca como um elemento importante a enunciação do imobilismo dessas deidades em relação às suplicas de seus fiéis e ao mecanicismo, ou ausência de uma vontade própria, de seu movimento. Em contrapartida, ao referir-se aos ídolos dos índios, afirma que foi o demônio quem inventou essa prática:

Pues, las guacas y figuras e ídolos que tenéis escondidos y los adoráis, ¿qué os diré de ellos? Unos de vosotros tienen una piedrecita muy lisa y de muy vivo color para su guaca; otros una ovejita hecha de plata; otros una mazorca de maíz que llamáis pirua, muy encubierta; otros una figura de Inca labrada en piedra; otros un idolillo vestido de cumbi, de ropa chiquita, y otras mil niñerías y boberías con que ofendéis a Dios. Y lo tenéis muy enojado, porque la honra que es del alto Dios, dais cosas tan viles y soeces. Y el diablo se está riendo y haciendo como niños sin seso os tiene engañados con tales niñerías y embustes. ¿Quién pensáis que inventó todo esto? El diablo, para que se condenen los hombres. ¿Quién os persuade que adoréis las guacas? El diablo, que os quiere tener cautivos. ¿Quién habla algunas veces en las guacas a los viejos? El diablo, enemigo vuestro. ¿Vosotros no veis cómo huye de los cristianos, y cómo a su pesar le echan de todo el mundo, y cómo Jesucristo vence y reina en toda la Tierra? ¿Por ventura las guacas defendieron a vuestros antepasados de los viracochas? Dadme acá la guaca, yo la pisaré delante de vosotros, y la haré polvo. ¿Cómo no responde? ¿Cómo no habla? ¿Cómo no se defiende? Pues, quien así no se defiende ni ayuda, ¿Cómo os ayudará a vosotros? Váyanse para burlería las guacas. Pónganse de lado los ídolos. Los muchachos se ensucien en ellas. Que todo es engaño y mentira. Y sólo nuestro gran Dios, Señor y Hacedor del cielo y Tierra, ha de ser adorado y servido y reverenciado (DOCTRINA, p. 560-563).

9.13 Conclusões

Qual é a importância dos documentos do Terceiro Concílio, em especial do *Sermonario*, em relação à constituição do discurso da idolatria? O discurso idolátrico adquiriu, com o tempo, uma característica importante. Ele não era somente um detalhado registro ou inventário de idolatrias, pois apontava a necessidade de desenvolver uma ação. A finalidade de adquirir o conhecimento sobre as crenças e costumes dos indígenas era a de gerar um processo de ação que se desdobrava em duas facetas ou momentos. A primeira delas pode ser identificada com as ações relativas à evangelização dos indígenas levadas adiante pelos religiosos e missionários e que, por exemplo, fazendo uso dos sermões, procuravam de forma paternal, transmitir o Evangelho. A segunda faceta, que não contradizia em absoluto a primeira, estava relacionada ao seu caráter de extirpação e destruição de idolatrias, e que se expressaria, de forma institucionalizada, com mais força a partir da década de 1610 com a realização das “visitas de idolatrias” (DUVIOLS, 1977; MALDAVSKY, 2012).

O discurso da idolatria precisa gerar um olhar introspectivo em relação ao próprio dogma cristão. Não no sentido de questioná-lo, mas, principalmente, de procurar uma “tradução” e uma acomodação, seja nos termos a serem usados em castelhano, quanto nas

línguas indígenas e na seleção dos tópicos a serem transmitidos para eles. Nessa acomodação que se expressa no conteúdo do texto, o discurso sobre a idolatria também adquire uma nova peculiaridade. As ideias e conceitos contidos nos sermões, em castelhano e em quíchua, constituem um esforço de constituir uma rede de diversas “equivalências” entre as duas línguas com a finalidade de estabelecer uma comunicação. O afirmado não negava essa segunda faceta do discurso idolátrico, no qual o processo de constituição se dava sob estrita vigilância de seu rebanho, por parte dos “curas de índios” que utilizavam os documentos com uma finalidade evangelizadora, mas também de controle. Por isso, quando se evidenciava a “acomodação” do dogma cristão para as línguas gerais e para a cultura indígena, o elemento que primava em seu conjunto estava regido por um posicionamento eminentemente extirpador.

Daí a importância dos documentos produzidos em torno do Concílio e do trabalho de Acosta. Os documentos produzidos foram construídos com base nos documentos conciliares anteriores, que possuíam um elemento “prático”. Não só procuraram determinar os conteúdos que deveriam ser selecionados e adaptados para os indígenas, mas foram concretizados em documentos a serem usados pelos clérigos na evangelização. É só comparar a *Doctrina*, o *Catecismo breve* e o *Catecismo mayor*, a *Plática*, o *Confessionario*, o *Sermonario* e outros documentos escritos em castelhano, quíchua e aimará, com as intenções e tentativas de produzir *cartillas* e doutrinas nos dois primeiros concílios.

Mas, também, os documentos levavam a uma política clara em relação às crenças idolátricas. A definição de Acosta da idolatria como uma “peste” – imagem presente no imaginário cristão na Espanha e no próprio Peru – era associada à exteriorização de uma política pastoral que mostrava não só sua face evangelizadora, mas agora, de forma institucional, sua face extirpadora. Era necessário identificar, isolar e castigar os indígenas das comunidades que persistiam em suas crenças e práticas, seja de forma aberta ou dissimulada. E, para isso, a identificação de suas crenças idolátricas com a figura do demônio justificava qualquer medida que a Igreja e seus religiosos pudessem tomar.

O discurso idolátrico também constrói uma representação sobre as crenças indígenas. Como discurso que procura descrever a alteridade, ele constrói uma representação da idolatria e do desvio demoníaco, traduzindo todo um conjunto de percepções sobre as crenças indígenas, processadas por inúmeros ritos dogmáticos e elementos conceituais com a finalidade de transmitir uma representação das idolatrias indígenas para assim poder

“esclarecer” seu leitor. Dessa maneira, os cristãos entendem dos indígenas que eles adoram ídolos confeccionados de diversos materiais e não a um único Deus; que eles falam com seus ídolos e compreendem que eles são seres animados com vontade própria. O que os indígenas não conseguem ver, mas os cristãos percebem, é que por detrás das ações e vontades dos ídolos se encontra o demônio. É ele que age por meio dos ídolos e também por intermédio de seus feiticeiros e confessores.

Dessa maneira, o *Sermonario* se apresenta como um documento importante para ser analisado na medida em que nele se concretiza um discurso sobre a idolatria de caráter prático. Seja para os religiosos que iam doutrinar os índios, quanto para os indígenas que, na aceitação da fé, eram incitados a um “movimento” de renúncia e denúncia de suas crenças idolátricas, e o que se procurava – como afirmado por Juan Guillermo Durán – mais do que um ato mecânico e repetitivo, era uma ação sincera e dirigida a Deus (DURAN, 1992, p. 306-307).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I

Tendo chegado, no decorrer desta tese, ao período em torno da realização do Terceiro Concílio de Lima, é preciso deter-se e olhar para o caminho andado na procura de perceber os detalhes que esclareçam o processo de constituição do discurso idolátrico.

Ao estabelecer como marco histórico importante o Concílio realizado entre 1582 e 1583 e o papel de José de Acosta dentro do evento, procuramos destacar o longo processo percorrido para encontrar formas conceituais de entender as “idolatrias” indígenas, processo que se iniciou nos Andes desde que os espanhóis chegaram às portas de Cajamarca. A importância desse momento dá a impressão de que o processo de constituição do discurso idolátrico tivesse chegado ao seu ponto final, e que se pudesse ter chegado a uma compreensão completa das crenças religiosas indígenas (BORGES, 1960). Entretanto, o que se tinha conseguido era, por um lado, a elaboração de uma linha de ação pastoral e de prática eclesial apropriada para o contexto político que se abriu com a administração do vice-rei Francisco Toledo e que se ajustava às disposições de reforma que tinham emanado do Concílio de Trento (DUVIOLS, 1977, p. 173-175). Mas, por outro lado, e aí se encontra o esforço intelectual e de reflexão de Acosta endereçado ao público europeu, já que sua obra procurou transmitir um entendimento claro e preciso sobre a idolatria. Para isso, utilizou uma retórica destinada a identificar a idolatria com a imagem de “peste” demoníaca. Essa percepção sobre a idolatria teria como resultado importante a instrumentalização da política eclesial em torno da doutrinação dos indígenas (URBANO, 1999, p. XXXI-XXXVII). Ela levava a que se procurasse como remédio para este “mal”, o isolamento do doente, separando-o da sua família e comunidade, evitando todo contato possível e, no caso extremo, realizando a sua reclusão e, até mesmo, sua eliminação (DELUMEAU, 2009, p. 394-397).

O ponto de partida da análise sobre o discurso da idolatria que realizamos, partiu das primeiras impressões registradas logo a partir da chegada dos espanhóis no território andino. Os cronistas desse período inicial de contato, invasão e confronto produziram importantes representações sobre a sociedade, a cultura e as crenças indígenas. Mas é importante destacar a observação que as impressões que eles registraram em seus escritos refletiam o escasso contato e completo desconhecimento de sua cultura e língua, assim como refletiam o próprio universo mental espanhol, suas verdades e “pré-conceitos”, resultado de uma racionalidade

cristã, com um embasamento político e teológico, que operava dentro de sua forma de perceber o mundo (LAMANA, 2016). Mesmo assim, o campo de visibilidade dos espanhóis permitiu que se registrassem importantes observações sobre a cultura e as crenças indígenas. Aquelas que foram elaboradas em torno do santuário de Pachacamac, por exemplo, são uma amostra clara de como os espanhóis perceberam, em linhas gerais, a singularidade do culto religioso indígena, o qual foi considerado desde então como idolátrico e demoníaco (MAKOWSKI, 2005).

Já nos documentos eclesiásticos produzidos em torno do processo de doutrinação dos indígenas, se percebe a centralidade que começa a adquirir o conceito de *huaca* que passa a ser relacionado imediatamente com os santuários e com os ídolos. A identificação das crenças indígenas com o culto dos ídolos estabelecerá um roteiro dentro dos documentos da Igreja, como é o caso da *Instrucción* de Jerônimo de Loayza (ESTENSSORO, 2003). Também, nos documentos produzidos pelo dominicano frei Domingo de Santo Tomás, se evidencia uma procura por entender as crenças e práticas indígenas tendo como horizonte a necessidade de realizar a doutrinação. Nessa medida, as discussões que se encontram na *Plática* e em seu *Lexicon*, em torno da necessidade de realizar ou não uma tradução de conceitos dogmáticos cristãos para o quíchua, assim como de termos quíchuas para o castelhano, se confirma uma preocupação pela procura de equivalências que não induzissem ao erro entre os neófitos indígenas (TAYLOR, 2000; ESTENSSORO, 2003).

O melhor conhecimento da cultura, das crenças e das línguas indígenas, será mais evidente a partir da década de 1550, quase duas décadas depois desde que os espanhóis chegaram ao território do Império. Cronistas ou historiadores, tais como Cieza de León ou Betanzos, puderam escrever importantes documentos porque contaram com o apoio de informantes indígenas que relataram histórias e explicaram elementos característicos da cultura e das crenças nativas (MACCORMACK, 2016). As informações que registram em seus documentos sobre os defuntos e seu culto, o culto a pedras tidas como objetos sagrados, os santuários e as *huacas* só foram possíveis porque já existia um conjunto de relações entre espanhóis e indígenas que permitia a transmissão de conhecimento e informações (GUCHTE, 1990; CURATOLA, 2008; 2016). Ao mesmo tempo, a preocupação e interesse dos cronistas em torno das crenças e práticas idolátricas se correspondia com aquelas que tinham surgido na esfera do governo político e eclesiástico. Com matizes próximos e com diferenças de ênfase, as representações sobre as crenças indígenas em torno da constituição do discurso idolátrico estimulavam a procura de sujeitos e objetos de adoração indígena: *Wiracocha* e as deidades

do panteão indígena, as *huacas* e os *mallquis* ou corpos dos defuntos tidos como ancestrais, as pedras, os rios, as cavernas, etc. A procura por um Deus único indígena e de ídolos cultuados pelos índios respondia, principalmente, a uma dinâmica própria do racionalismo cristão e não a uma percepção que surgia com base na realidade indígena. Dessa maneira, o racionalismo cristão identificava os elementos constitutivos das crenças indígenas a partir de seu próprio acervo. (URBANO, 1988; 1993).

A paulatina estabilização do domínio colonial espanhol e a estruturação de uma organização política e administrativa possibilitaram que a Igreja pudesse institucionalizar-se dentro do território andino e que procurasse aprofundar as políticas de evangelização dos indígenas. Os primeiros esforços dos dominicanos Jerónimo de Loayza e Domingo de Santo Tomás para levar adiante uma política de evangelização, seriam ampliados a partir de 1560 como resultado das reformas do Concílio de Trento e do Segundo Concílio de Lima e das medidas implementadas depois da chegada do vice-rei Toledo e da Companhia de Jesus (ESTENSSORO, 2003; ACOSTA, 2014). Esse período permitiria definir as linhas estratégicas fundamentais que a Igreja no Peru traçaria com a finalidade de levar adiante a evangelização, tais como a aproximação dos religiosos de seu rebanho e a elaboração de doutrinas e catecismos em línguas gerais (DURSTON, 2019). O destaque fica com a figura de José de Acosta. Sua participação seria decisiva na realização das duas primeiras congregações provinciais dos jesuítas. Assim também, dentro do Terceiro Concílio de Lima e nos documentos oficiais produzidos em torno do evento, sem deixar de lembrar a publicação de seus dois livros: *De procuranda indorum salute* e *Historia natural y moral de las Indias* (LISI, 1990).

Nesse período final é que deve ser identificada a culminação do processo de constituição do discurso idolátrico. É ao longo dele que, através de atos institucionais e da ação de religiosos – entre outros –, se conseguiu fixar dentro do discurso, um vocabulário dogmático cristão de conceitos e categorias, além de definir a única interpretação possível e apropriada para a evangelização dos índios (DUVIOLS, 1977). O conceito de *huaca* ficou, desta forma, reduzido dentro das imagens de ídolos e de santuários, assim como, também, associado aos elementos da natureza (GUCHTE, 1990). Ao mesmo tempo, o uso de *huaca* foi relacionado à própria ação do demônio com o objetivo de enganar os índios. Acosta percebeu a profundidade e extensão do culto às *huacas*, seja pela amplidão de objetos aos quais se adorava, quanto à natureza indefinida daquilo que pudesse ser considerado sagrado. Ele destacou, ainda, a existência de um *panteón* de divindades, identificando a existência de um

deus principal: *Wiracocha* junto a outras deidades às quais identificava com o culto a corpos celestiais e elementos da natureza. Ele procurou esclarecer o papel do demônio dentro das crenças indígenas afirmando que ele era a causa principal da idolatria (BERNAND; GRUZINSKI, 1990). Dessa maneira, o discurso idolátrico construiu um conhecimento sobre as crenças religiosas indígenas que, caracterizadas como idolátricas e demoníacas, procuravam fixar uma identificação dessas crenças e práticas dentro dos elementos de seu próprio acervo, mas sem esquecer que as relações que se levantavam a partir da evangelização se definiam por serem relações interculturais de dominação, assimétricas e hegemônicas.

O discurso idolátrico tinha como uma de suas finalidades estabelecer um determinado papel para essas crenças – associando-as ao demônio, à barbárie e à irracionalidade – e produzir um conhecimento instrumental das crenças que pudesse ser usado principalmente por religiosos e missionários (SOLODKOW, 2014). Se a ideia de que a evangelização era mutuamente constitutiva da extirpação de idolatrias (DUVIOLS, 1977), o discurso idolátrico se constituía num elemento que permitia a identificação de manifestações e de crenças e que apontava, ao mesmo tempo, os elementos que permitiam levar adiante o convencimento dos indígenas para que aceitassem a nova fé. Exemplo concreto de como o discurso idolátrico tinha se plasmado e almejava desenvolver tarefas de doutrinação e de extirpação constitui o próprio *Sermonario* escrito por Acosta. Temos, de um lado, uma pesquisa exaustiva e profunda de como levar adiante uma mensagem doutrinal escrita nas línguas gerais indígenas. Esta obra operou uma seleção exaustiva dos conceitos e categorias que poderiam ser usados, de termos que poderiam ser ou não traduzidos nas línguas indígenas, de elementos culturais indígenas que pudessem servir de “ponte” para facilitar sua compreensão e da percepção dos empecilhos que os religiosos doutrineiros encontravam na resistência dos indígenas a aceitarem a mensagem evangélica (TAYLOR, 2003; DURSTON, 2019). Mas, por outro lado, o *Sermonario*, através de um estilo de “conversação” direta e de tutela paternal com os indígenas, procurava incansavelmente pelas “incompreensões”, as más interpretações e os desvios com a expressa finalidade de identificar aqueles que eram relutantes a abandonar suas crenças, denunciando, prendendo, isolando e castigando àqueles que eram identificados como feiticeiros e “oficiantes” do demônio, praticantes da idolatria (DUVIOLS, 1977).

Finalmente, o discurso idolátrico reafirma que a história da evangelização é uma história da extirpação de idolatrias. Seja em sua forma mais violenta e repressiva, seja fazendo o uso de métodos mais persuasivos (como aqueles pregados pelos dominicanos). A evangelização significava, afinal de contas, a destruição de crenças religiosas indígenas, a

imposição de uma forma de perceber o mundo diferente e a destruição de crenças e práticas que poderiam ser emolduradas sobre o termo de “cultura” indígena.

II

O processo de constituição do discurso da idolatria não acabou com a realização do Terceiro Concílio de Lima.

Dois anos depois de serem concluídas as reuniões do Concílio, chegava, em 1585 ao Peru, o jesuíta Pablo Joseph Arriaga nascido no norte da Espanha. Por seus dotes oratórios, passaria logo a desempenhar a função de professor de retórica e, depois, de reitor do Colégio San Martin até o ano de 1612. Esse longo período de atividades acadêmicas foi dividido com sua participação em diversas “visitas de idolatrias” pelo território do arcebispado de Lima. Destaque importante seria sua presença nas visitas de 1617, que foram organizadas pelo arcebispo Bartolomé Lobo Guerrero, juntamente com Arriaga, com Francisco de Avila e o jesuíta Hernando de Avendaño (MARZAL, 2005, p. 198-199).

Até esse período, a atividade de Arriaga estava relacionada ao campo educativo. Como reitor do Colégio de Lima, suas aulas de retórica e sua ação cotidiana estavam encaminhadas à formação das elites *criollas*. Mas, em 1618, o vice-rei Francisco de Borja y Aragón – Príncipe de Esquilache – fundaria os colégios para filhos de caciques nas cidades de Lima e Cuzco (ALAPERRINE-BOUYER, 2007, p. 72). O projeto de longa data, acariciado pelo vice-rei Toledo e por José de Acosta e proposto por este último nas duas primeiras congregações provinciais dos jesuítas, contaria com a participação decisiva de Arriaga. Nesse mesmo ano, também se abririam as portas da casa de reclusão de Santa Cruz, localizada no Cercado de Lima – assim era conhecido o povoado de índios que ficava fora das muralhas de Lima. A esses dois eventos importantes, deve-se somar à reativação de novas campanhas de visitas de extirpação de idolatria pelo território do arcebispado de Lima (MALDAVSKY, 2012).

As visitas de extirpação não eram uma novidade no território peruano. Desde que terminou o Terceiro Concílio, os jesuítas tinham realizado um conjunto de missões de curta duração conhecidas como *misiones volantes* (MALDAVSKY, 2012, p. 162-184). Mas, o contexto que se abria, a partir de 1610, era favorável à realização de ações relacionadas à extirpação de idolatrias. Desde as denúncias realizadas pelo clérigo Francisco de Ávila, em 1609 contra índios idólatras no povoado de San Damian, na província de Huarochirí

(DUVIOLS, 1966, p. 221-227), a Igreja e os jesuítas tinham realizado um conjunto de ações encaminhadas a aumentar o controle sob os indígenas que moravam distantes dos centros urbanos. Conscientes da limitação das visitas que vinham sendo realizadas, as autoridades políticas e eclesiásticas começaram a planejar um conjunto de medidas destinadas a reforçar o papel da Igreja em povoados onde a grande maioria eram indígenas. Os esforços do vice-rei Esquilache e do arcebispo Lobo Guerrero em apoiar essas medidas, assim como a disposição da Companhia de Jesus de realizar *misiones* numa extensão territorial maior, expressavam uma política comum nessas esferas institucionais (MALDAVSKY, 2012, p. 184-206). Identifico, através dos achados desta pesquisa, que o elemento comum que compartilhavam essas três esferas estava composto pelo discurso sobre a idolatria.

Por trás da urgência de levar adiante medidas que procuravam erradicar a idolatria, se encontrava esse discurso que possibilitava que as crenças indígenas pudessem ser identificadas como sendo idolátricas, que os objetos idolátricos – como as *huacas* e os *mallquis* – pudessem ser destruídos e que os feiticeiros e *dogmatizadores* indígenas pudessem ser castigados e presos. O discurso possibilitava essas medidas, ao tempo que as justificava, fazendo da idolatria um aspecto da ação do demônio contra os homens. E também, o discurso idolátrico se apresentava de uma maneira “material”.

Primeiro, depois de muitos anos de clausulado o Concílio, o governo colonial, assim como a Igreja tomaram a decisão de abrir colégios para os filhos de *caciques*. Essas instituições receberam, além do apoio institucional do rei e vice-rei, aportes financeiros significativos, bem como a disponibilidade de um quadro pedagógico, este sob a responsabilidade dos jesuítas. O objetivo era educar grupos escolhidos de crianças e jovens – filhos da ainda importante elite indígena –, procurando isolá-los de suas famílias e comunidades com a finalidade de extirpar todo sinal de crenças e práticas idolátricas e aprofundar a evangelização. Procurava-se, deste modo, evitar toda possibilidade de contágio da “peste” idolátrica.

Segundo, com a instalação da casa de reclusão de Santa Cruz dentro do Cercado, próximo a Lima, o governo tomou a decisão de organizar as penas às quais deveriam ser submetidos os feiticeiros e dogmatizadores indígenas idólatras. Os indígenas que eram reclusos em suas instalações sofriam penas que, em sua maioria, era a de ficar preso por toda a vida. Esse espaço também se abria para que os indígenas contumazes na idolatria pudessem ser doutrinados pelos religiosos, sendo que a casa se encontrava gerida pelos próprios jesuítas

(CORDERO, 2010, p. 369-374). O mesmo princípio dos colégios permeava a ideia da casa de reclusão, pois era uma necessidade isolar os indígenas que continuassem a crer e praticar a idolatria.

Por outro lado, as visitas constituíam o elemento central dentro das campanhas de extirpação de idolatrias. Com todo um processo de formalidade em que os visitantes partiam desde uma prévia cerimônia religiosa, presidida pelas autoridades competentes, logo se dirigiam para as áreas rurais remotas. Ao chegarem nos pequenos povoados os curas de índios e os *caciques* eram avisados do evento com antecedência, os moradores eram reunidos com a finalidade de que lhes explicassem que o objetivo da visita era “salvar as almas dos índios” procurando erradicar os sinais de idolatrias. Para isso, os indígenas eram convocados durante vários dias e até semanas para escutar sermões, assim como para assistir a sessões de catequese. O objetivo era explicar, através das prédicas, o que era a idolatria e a perdição que levava àqueles que a praticavam. Depois da leitura dos editos sobre a idolatria, culminava a eles mesmos apresentarem suas *huacas* e objetos idólatricos, assim como manifestarem quais práticas ainda continuavam exercendo, podendo ser idólatricas ou simples superstições. O longo processo que se desencadeava, depois da leitura do edito, levaria ao fato de que dentro da comunidade se reforçasse o controle doutrinal dos indígenas, na medida que se esclarecia o campo da doutrina e o campo idólatrico. E, para aqueles índios que o visitante percebia que se encontravam realizando práticas idólatricas, o que se procurava era isolá-los da comunidade, mas fazendo com que os membros percebessem os castigos aos quais seriam submetidos, como a expropriação de seus bens, o afastamento da sua família e o encarceramento na distante Lima (CORDERO, 2016, p. 278-297; MARZAL, 2005, p. 199-203).

A centralidade que ocupava o elemento retórico, por meio dos sermões que eram pregados em praça pública e dentro das igrejas, seria um dos mecanismos principais da visita. Conhecido por seus dotes oratórios, Arriaga já era reconhecido como um dos principais pregadores no âmbito das igrejas de Lima, tendo, de preferência, um público ouvinte de espanhóis e *criollos*. Mas, também, Arriaga desenvolveria esses mesmos dotes para pregar em quéchua e, por isso, começaria a participar das campanhas de extirpação que começaram a ser organizadas entre 1617 e 1618 nas montanhas próximas de Lima.

Em conjunto, o jesuíta Arriaga acumularia uma vasta experiência. Sua ação frente à organização do colégio para filhos de *curacas*, a abertura da casa de reclusão no Cercado e os anos em que participou das campanhas de extirpação de idolatrias lhe permitiriam ganhar uma

ampla e profunda experiência sobre as crenças indígenas. Em 1621 publicaria, em Lima, seu livro *Extirpación de la idolatria del Piru*.

Por que o destaque dado a Arriaga em torno da constituição do discurso da idolatria? Porque o período prévio, o período de constituição do discurso idolátrico que se desenvolveu em torno ao Terceiro Concílio, constitui o momento em que se plasma, por meio de categorias e conceitos, mas também se planejam os mecanismos institucionais que serviriam para erradicar a idolatria indígena. Uma rápida apreciação do conteúdo de seu livro permitiria detalhar como as identificações das crenças religiosas indígenas se aprofundam. Arriaga continua com o roteiro estabelecido principalmente por Acosta em relação à descrição do *panteón* indígena – mas, agora, também adicionando os nomes que davam em Huarochirí às deidades – para logo continuar a falar sobre as huacas, os feiticeiros, as cerimônias e os sacrifícios idolátricos. Mas, os anos de experiência nas visitas de idolatria do próprio Arriaga, assim como dos outros jesuítas, lhe permitiram acrescentar as informações que se tinham sobre as crenças indígenas. Sem esquecer também que o contexto em que ele se encontrava – onde governo colonial, Igreja e os jesuítas desenvolviam uma política comum na questão religiosa –, lhe permitiram acumular informações provindas de outras visitas de idolatria realizadas anteriormente. As *huacas* são chamadas agora por seus próprios nomes e pela pertinência a um determinado *ayllu*, é possível identificar os “parentes” das *huacas*, se conhece seu tamanho, material e cor, se elas representam homens, mulheres, animais ou animais, se protegem os homens, uma profissão, os rebanhos ou os canais de regadio, etc. Dos feiticeiros, Arriaga identifica mais de quinze tipos diferentes, seja pelos objetos com os quais consegue se comunicar, como pela função que cumprem. Tem aqueles que servem para curar, para confessar, que preveem o futuro e outros mais. Da mesma maneira acontece com as cerimônias e ritos. Tudo é examinado exaustivamente com a finalidade de inventariar as manifestações idolátricas com o intuito de encontrar, por parte dos religiosos, qualquer vestígio ou sinal de idolatria (ARRIAGA, 1999, p. 26-71). Para Manuel Marzal, as descrições de Arriaga configuram uma síntese etnográfica do sistema religioso andino (MARZAL, 2005, p. 203). Para isso serve o discurso da idolatria. Mas, também, serve para explicar a “causa” da idolatria.

Se Acosta tinha colocado o demônio como o elemento central que explicava a origem da idolatria, Arriaga levaria a raiz do problema para a esfera colonial e religiosa. Não querendo negar o papel do demônio, mas atenuando sua importância – em parte por tratar-se de uma exposição num livro dirigido a um público “peruano” –, o jesuíta afirmava que a

causa principal se devia à “falta de enseñanza y dotrina” (ARRIAGA, 1999, p. 72). Guardando a necessária distância de opiniões parecidas de Acosta em que o jesuíta afirmava que – além do demônio – questões como a dificuldade para aprenderem a língua dos índios ou o espaço íngreme e distante de seus povoados eram obstáculos que dificultavam mas não impediam a evangelização, Arriaga se utiliza do discurso da idolatria com a finalidade de destacar como os indígenas tinham sido doutrinados inapropriadamente, continuando a saber mais de suas *huacas* que de Cristo – ainda que já estivessem sendo doutrinados durante longo tempo – e que era necessário uma presença mais ostensiva e contínua dos religiosos nos povoados perdidos incrustados nas montanhas andinas. E esse aspecto é o elemento a ser destacado do uso do discurso idolátrico por parte de Arriaga. O discurso da idolatria também servia para justificar a contínua presença dos religiosos nas doutrinas. Se os religiosos vissem que o índio continuasse em sua tenaz idolatria, era imprescindível que a Igreja, assim como o governo colonial continuassem com sua presença, que seus membros prosseguissem governando e doutrinando os indígenas. Dessa maneira, o discurso idolátrico servia para “eternizar” a própria situação colonial, na maneira que sempre existiria – para sorte das autoridades eclesiásticas – índios idólatras, supersticiosos e ignorantes.

CRONOLOGIA

- 1532: Chegada dos espanhóis ao Império Inca. Se inicia o processo de conquista do Peru.
- 1537-1554: Período das “guerras civis” entre conquistadores e encomenderos contra a Coroa pelo controle da força de trabalho da população indígena andina.
- 1537-1572: Manco Inca se refugia em Vilcabamba (na floresta ao noroeste do Cuzco); seus sucessores formam um estado neo-inca.
- 1538: Volta ao Peru o dominicano frei Vicente de Valverde como bispo do Cuzco.
- 1540: Chega ao Peru o dominicano frei Domingo de Santo Tomás.
- 1541: O papa Paulo III cria o bispado de Lima (14 de maio); seu primeiro bispo será o dominicano frei Jerónimo de Loayza.
- 1541: Assassinato de Francisco Pizarro (Lima, domingo 26 de junho).
- 1542: Início da sublevação de Diego de Almagro “el mozo”, quem seria derrotado pelo licenciado Vaca de Castro na batalha de Chupas (Huamanga, 16 de setembro).
- 1542: O imperador Carlos V promulga as Leyes Nuevas para proteger os índios e limitar o poder dos encomenderos.
- 1543: Chega a Lima o bispo Loayza e estabelece sua diocese. O governador Vaca de Castro delimita os bispados de Lima, Quito e Cuzco. O bispo Loayza obtém uma encomenda perto de Lima.
- 1544: Chega a Lima o primeiro vice-rei, Blasco Núñez de Vela.
- 1544-1548: Rebelião de Gonzalo Pizarro contra as Leyes Nuevas.
- 1545: É descoberta a mina de prata de Potosí.
- 1545: O bispo Loayza decreta a Instrucción sobre evangelização indígena.
- 1546: O vice-rei Blasco Núñez de Vela é decapitado por ordem de Gonzalo Pizarro.
- 1547: O papa Paulo III promove a arcebispados as sedes americanas de Santo Domingo, México y Lima.
- 1548: Derrota de Gonzalo Pizarro na batalha de Jaquijaguana (Cuzco).
- 1548: O governador La Gasca realiza o Reparto de Guainarima, redistribuindo as encomendas entre os vencedores. O arcebispo Loayza recebe três encomendas.
- 1551: Chega o segundo vice-rei de Peru, dom Antônio de Mendoza, vindo de México, mas faleceria em setembro de 1552.
- 1551-1552: Primeiro Concílio de Lima, convocado pelo arcebispo Loayza.

- 1553-1554: Rebelião de Francisco Hernández Girón. É derrotada por um exército comandado pelo ouvidor Hernando de Santillán e o arcebispo Loayza.
- 1555-1561: O dominicano frei Domingo de Santo Tomás viaja a Espanha; imprime a primeira gramática quéchua e o primeiro dicionário quéchua-castelhano em 1560.
- 1556-1560: Governo do vice-rei Andrés Hurtado de Mendoza, marquês de Cañete.
- 1561-1564: Governo do vice-rei Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva. Discussão sobre a perpetuidade das encomendas. Domingo de Santo Tomás apoia reuniões de curacas contra a perpetuidade (1562).
- 1563: Frei Domingo de Santo Tomás é nomeado bispo de Charcas; enquanto que o dominicano Juan Solano, bispo do Cuzco, renúncia a sua sede e se retira a Roma.
- 1564-1569: Governo de Lope Garcia de Castro, presidente da Audiência de Lima. Nomeação dos primeiros corregidores de índios (1566-1567).
- 1565: Chegam em Lima os decretos aprovados pelo Concílio de Trento (outubro).
- 1566: Morre em Madri, aos 92 anos, frei Bartolomé de las Casas.
- 1567-1568: Se reúne o Segundo Concílio de Lima (de 2 de março de 1567 a janeiro de 1568).
- 1568: Chegam os primeiros jesuítas.
- 1568: O rei Felipe II convoca em Madri a Junta Magna (27 de julho). Dom Francisco de Toledo é nomeado vice-rei do Peru.
- 1569-1570: O visitador eclesiástico Cristóbal de Albornoz denuncia a existência na província de Huamanga do Taqui Onqoy.
- 1569: Francisco de Toledo chega em Lima (novembro).
- 1570: Se instala em Lima, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (29 de janeiro).
- 1570: Morre em La Plata, aos 71 anos, o bispo de Charcas frei Domingo de Santo Tomás (28 de fevereiro).
- 1570-1575: Toledo realiza a Visita general.
- 1570-1576: Os jesuítas realizam missões volantes nas proximidades de Lima, como na província de Huarochirí.
- 1571: O rei Felipe II ordena que os índios não entrem na jurisdição da Inquisição.
- 1572: Chega o jesuíta José de Acosta.
- 1572: Toledo envia uma expedição contra Vilcabamba e captura ao inca Tupac Amaru (executado no Cuzco em 24 de setembro).

- 1572-1573: Toledo organiza uma visita secreta na província de Chucuito de responsabilidade dos dominicanos devido a denúncias de abusos cometidos por membros da ordem.
- 1572-1578: O dominicano frei Francisco de la Cruz, é preso e julgado pela Inquisição de Lima.
- 1573: O bispo Sebastián de Lartaún chega em Cuzco (28 de junho).
- 1575: Morre em Lima o arcebispo Jerónimo de Loayza (25 de outubro).
- 1576: O vice-rei Toledo reorganiza a Universidade de Lima, aumentando o número de cátedras e alunos.
- 1576-1577: Os jesuítas se estabelecem em Juli, província de Chucuito.
- 1578: A Inquisição celebra um segundo auto da fé em Lima (13 de abril), em que frei Francisco de la Cruz é condenado a morrer na fogueira por heresia.
- 1578: Toledo escreve ao rei Felipe II (18 de abril) solicitando que a Inquisição proceda contra os índios dogmatizadores.
- 1580: Chega ao norte do território peruano, o arcebispo Toribio Alfonso de Mogrovejo (março).
- 1581: Toledo deixa o governo e volta para Espanha (25 de abril). Assume o governo o novo vice-rei Martín Enríquez de Almansa (4 de maio). Ingressa em Lima o arcebispo Mogrovejo (11 de maio).
- 1582-1583: Se realiza o Terceiro Concílio de Lima (de 15 de agosto de 1582 até 28 de outubro de 1583).
- 1583: Morre em Lima o vice-rei Martín Enríquez (7 de março). Morre em Lima o bispo Lartaún (9 de outubro).
- 1584-1585: São publicadas as traduções ao quéchua e aimará elaboradas no Terceiro Concílio da *Doctrina Christiana* (1584), do *Confessionario para los curas de indios* (1585) e do *Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina Christiana por sermones* (1585).
- 1585: José de Acosta viaja a México e volta a Espanha.
- 1585-1590: Epidemias na região andinas afetam à população indígena.
- 1588: Se publica em Salamanca o *De procuranda indorum salute* de Acosta.
- 1590: Se publica em Sevilha a *Historia Natural y Moral de las Indias* de Acosta.
- 1592: O cuzquenho Francisco de Ávila se ordena sacerdote em Lima com 18 anos.
- 1597: Francisco de Ávila obtém a paróquia de San Damián na província de Huarochirí.
- 1598: Se redige possivelmente o *Manuscrito de Huarochirí* em quéchua.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes documentais impressas

ABRIL CASTELO, Vidal; ABRIL STOFFELS, Miguel (ed.). **Francisco de la Cruz**, Inquisición, Actas. Madrid, CSIC, 1996.

ACOSTA, Joseph de. **Historia Natural y Moral de las Indias**. 3ª ed. Edição de Edmundo O’Gorman. México D.F.: FCE, [1590], 2006.

_____. **De Procuranda Indorum Salute**: pacificación y colonización (2 vols). Madrid: CSIC, [1588], 1984 e 1987.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: Contra os pagãos (2 vols). Petrópolis: Vozes, 2017. Edição eletrônica.

AGOSTINHO. **A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2002. Edição eletrônica.

AGUSTÍN. **Obras completas de San Agustín**. Volumen XXVIII. Escritos bíblicos (4). Cuestiones sobre el Heptateuco. Madrid: BAC, 1989.

AGUSTÍN. **Obras completas de San Agustín**. Volumen VIII. Cartas (1). Madrid: BAC, 1986.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2001 – 2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: UnB, 1997.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UnB, 1985.

ARRIAGA, Pablo Joseph de. **La extirpación de la idolatría en el Piru**. Edição de Henrique Urbano. Cuzco: CBC, [1621], 1999.

Arte y vocabulario en la lengua general del Perú. Edição de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: PUC Perú; Instituto Riva-Agüero, [1586], 2014.

BARTRA, Enrique. **Tercer Concilio Limense**, 1582-1583. Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología, 1982.

BETANZOS, Juan de. **Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo**: nueva edición de la *Suma y Narración de los Incas*. Edição de Francisco Hernández Astete e Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: PUC Perú, 2015.

CALANCHA, Antonio de la. **Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú**. 6 vols. Lima: UNMSM, [1638], 1974-1981.

CICERÓN, Marco Tulio. **Sobre la naturaleza de los dioses**. Madrid: Gredos, 1999.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de. **Crónica del Perú**. Primera parte [1553]. Lima: PUC Perú, 1984.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de. **Crónica del Perú**. Segunda parte. Edição de Francesca Cantù. Lima: PUC Perú, 1985.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de. **Crónica del Perú**. Tercera parte. Edição de Francesca Cantù. Lima: PUC Perú, 1987.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de. **Crónica del Perú**. Cuarta parte, volumen III, tomo I. Edição de Laura Gutiérrez de Arbulú. Lima: PUC Perú, 1994.

COBO, Bernabé. **Historia del Nuevo Mundo**. Tomo II. Edição de Francisco Mateos. Madrid: Atlas, [1653], 1964.

COLÓN, Cristóbal. **Textos y documentos completos**. Relaciones de viajes, cartas y memoriales. Edição de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Concilios Limenses. 1551-1772. Edição de Ruben Vargas Ugarte. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana, 1951, 1952, 1954.

COVARRUBIAS, Sebastián de, **Tesoro de la lengua castellana, o española**. Madrid: Luis Sánchez, 1611.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Edição de Guillermo Serés. Madrid: RAE; Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores, [1575], 2011.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci. **Visita hecha a la provincia de Chucuito**. Edição de Waldemar Espinoza Soriano. Puno: UNA, [1567], 2013.

Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. Edição de José María Arguedas. Lima: IFEA & IEP, 1966.

Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios. Facs. do texto trilingüe. Madrid: CSIC, 1985.

ESTETE, Miguel de. La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro [...]. In: XEREZ, Francisco de. **Verdadera relación de la conquista del Perú**. Edição de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16, [1534], 1985. p. 130-148.

ESTETE, Miguel de. Noticias del Perú. In: SALAS, Alberto (ed.). **Crónicas iniciales de la conquista del Perú**. Buenos Aires: Plus Ultra, [1535], 1987. p. 269-319.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca. **Comentarios reales**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, [1609], 1976.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca. **Segunda parte de los Comentarios reales**. Tomo VI. Lima: Sanmarti, [1617], 1920.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. **Vocabulario de la lengua general de todo el Peru** llamada lengua Qquichua, o del Inca. Lima: Francisco del Canto, 1608.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro. **Historia de las guerras civiles del Perú 1544-1548 y de otros sucesos de las Indias**. Tomo III. Madrid: Victoriano Suarez, [1600], 1905.

ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2004.

LAS CASAS, Bartolomé. **Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião**. Edição de Carlos Josephat. São Paulo: Paulus, [1537], 2005.

_____. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias**. Edição de Andrés Moreno Mengíbar. Sevilla: ER, [1542], 1991.

_____. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. Edição de Lewis Hanke, 2ª ed. México: FCE, [1537], 1975.

_____. **Apologética historia sumaria**. Edição de Serrano y Sanz. Madrid: Bailly Bailliére, [1536], 1909.

LEVILLIER, Roberto. **Gobernantes del Perú**. Cartas y papeles del siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias. 14 vols. Madrid: Rivadeneyra, 1921-1926.

LISSON CHÁVEZ, Emilio. **La iglesia de España en el Perú**. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sevilla: Católica Española, 1943-8.

LOAYZA, Jerónimo de. Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales. In: VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses**. Vol. 2. Lima: Tipografía Peruana, [1545], 1952. p. 139-148.

Manuscrito de Huarochirí. In: TAYLOR, Gerald ed. **Ritos y tradiciones de Huarochirí**. Lima: IFEA – IEP – UNMSM, [ca. 1608], 2008.

MOLINA, Cristóbal de. **Relación de las fábulas y ritos de los incas**. Madrid: Iberoamericana – Vervuert, [ca. 1576], 2010.

ONDEGARDO, Polo. Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad. In: GONZÁLEZ PUJANA, Laura. **Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú**. Valladolid, Universidad de Valladolid, [1567], 1999. p. 74-84.

_____. Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo. In: GONZÁLEZ PUJANA, Laura. **Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú**. Valladolid: Universidad de Valladolid, [1559], 1999. p. 84-99.

PANÉ, Ramón. **Relación acerca de las antigüedades de los indios**. Edição de José Juan Arrom. México: Siglo XXI, [1498], 1988.

PEÑA, Juan de la. **De bello contra insulanos**. Intervención de España en América. Vol. II. Madrid: CSIC, 1982.

PIZARRO, Hernando. Carta de Hernando Pizarro a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo. In: CANILLEROS, Conde de. **Tres testigos de la conquista del Perú** (Hernando Pizarro, Juan Ruiz de Arce, Diego de Trujillo). Madrid: Espasa Calpe, [1533], 1964. p. 47-65.

PIZARRO, Pedro. **Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú**. Edición de Guillermo Lohmann. Lima: PUC Perú, [1571], 1978.

Relación de los agustinos de Huamachuco. Edición de Lucila Castro de Trelles. Lima: PUC Perú, [ca. 1561], 1992.

SANCHO, Pedro. **La relación de Pedro Sancho**. Edición de Luis A. Arocena. Buenos Aires: Plus Ultra, [1534], 1986.

SANTO TOMAS, Domingo de. **Lexicon** o Vocabulario de la lengua general del Perú. Edición de Clide Valladolid. Lima: INC, [1560], 2003.

_____. **Grammatica** o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú. Edición de Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: CBC, [1560], 1995.

_____. Carta a Su Majestad en el Consejo de Indias. In: LISSON CHÁVEZ, Emilio. **La iglesia de España en el Perú**. Vol. I. Sevilla: Católica Española, 1943. p. 190-207.

_____. Relación del P. Fr. Domingo de Santo Tomás, al reverendo obispo D. Fr. Bartolomé de las Casas. TORRES DE MENDOZA, Luis (ed.). **Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización**. Tomo VII. Madrid: Frias y cia., 1867. p. 371-387.

SANCHEZ, Luis. Memorial al Presidente Espinoza. In: TORRES DE MENDOZA, Luis (ed.). **Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización**. Tomo XI. Madrid: J.M. Perez, [1566], 1869. p. 163-170.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. **Historia de los incas**. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emece, [1572], 1943.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios** [Demócrates segundo]. Edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. México D.F.: FCE, [1544], 1996.

TOLEDO, Francisco de. Memorial que dió al Rey Nuestro Señor, del estado en que dejó las cosas del Perú. In: **Beltrán**, Ricardo (ed.). Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú. Vol. 1. Madrid: Asilo de Huérfanos, [1582], 1921.

VACA DE CASTRO, Cristóbal. **Ordenanzas de tambos** (Cusco, 1543). Lima: Ministerio de Cultura, 2018.

VITORIA, Francisco de. **Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra**. Madrid: Espasa Calpe, 3ra. ed., 1975.

YUPANQUI, Titu Cusi. **Instrucción al licenciado Don Lope García de Castro**. Edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: PUC Perú, [1570], 1992.

XEREZ, Francisco de. **Verdadera relación de la conquista del Perú**. Edição de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16, [1534], 1985.

ZÁRATE, Agustín de. **Historia del descubrimiento y conquista del Perú**. Edição de Franklin Pease e Teodoro Hampe Martínez. Lima: PUC Perú, [1555], 1995.

Fontes bibliográficas

ACOSTA, Antonio. **Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú**. Siglos XVI y XVII. Sevilla: Aconcagua, 2014.

ADELAAR, Willem F. H. (com a colaboração de Pieter C. Muysken). **The Languages of the Andes**. New York: Cambridge University Press, 2004.

ADORNO, Rolena. El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima, año 14, n° 28, p. 55-68, 1988.

AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique. **La educación de las élites indígenas en el Perú colonial**. Lima: IFEA, 2007. Edição electrónica DOI: 10.4000/books.ifea.652.

ALBO, Xavier. Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. **América Indígena**, v. 26, n° 3 e 4 p. 251-308 e p. 395-445, 1966.

ALDEA VAQUERO, Quintín. **El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630)**. Madrid: CSIC, 1993.

ALEGRE, Francisco Javier. **Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España**. Roma: Institutum Historicum S.J., 1956.

ALLEN, Catherine. When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. **RES: Anthropology and Aesthetics**, n°. 33, p. 18-27, 1998.

_____. When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. In: HOWARD-MALVERDE, Rosaleen (ed.). **Creating context in Andean cultures**. New York: Oxford University Press, 1997. p. 73-84.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALONSO SAGASETA, Alicia. Los Guauquis incaicas. **Revista Española de Antropología Americana**, n° 20, p. 93-104, 1990.

ANDRADE CIUDAD, Luis. **El castellano andino norperuano**. Una historia lingüística y social. Lima: PUC Perú, 2020.

_____. **El castellano andino norperuano: contacto lingüístico, dialectología e historia.** 2012, 294 f. Tese (Doutorado em Linguística com menção em Estudos Andinos) – Programa de Estudos Andinos, PUC Perú, Lima, 2012.

ARANIBAR, Carlos. Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII. **Nueva Corónica**, Lima, n° 1, p. 102-135, 1963.

ARMAS ASIN, Fernando. Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: La figura de Luis López. **Hispania Sacra**, v. 51, n° 104, p. 573-609, 1999.

ARMAS MEDINA, Fernando de. **Cristianización del Perú (1532-1600)**. Sevilla: EEHA, 1953.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat. **El sistema de la economía colonial**. Mercado interno, regiones y espacio económico. Lima: IEP, 1982.

ASTVALDSSON, Astvaldur. El flujo de la vida humana El significado del término-concepto de *huaca* en los andes. Lima: Hueso Húmero, n° 44, p. 89-112, 2004.

AZOULAI, Martine. Manuales de Confesión Americanos. Prácticas y costumbres americanas de los indígenas, Siglos XVII-XVIII. In: **Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina** (CHELA). CBC, Cuzco, n° 2, p. 7-30, 1987.

BAKEWELL, Peter. **Mineros de la Montaña Roja**. El trabajo de los indios en Potosí. 1545-1650. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España**. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México D.F., FCE, 1950.

BATAILLON, Marcel. **Estudios sobre Bartolomé de las Casas**. Barcelona: Crítica, 1976.

BAUDOT, Georges. Felipe II frente a las culturas y a los discursos prehispánicos de América. De la transculturación a la erradicación. In: **Caravelle**, n° 78, p. 37-56, 2002.

BAUER, Brian. **Cuzco antiguo**. Tierra natal de los incas. Cuzco: CBC, 2008.

BAYET, Jean. **La religión romana**. Historia política y psicológica. Madrid: Cristiandad, 1984.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría**. Una arqueología de las ciencias religiosas. México D.F.: FCE, 1992.

BEUCHOT, Mauricio. **La querrela de la conquista**. Una polémica del siglo XVI. México D.F.: Siglo XXI, 1992.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulus, 2017. Edição do Kindle.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. **Anales de Antropología**, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM, México, v. 9, p. 105-124, 1972.

BORGES, Pedro. **Métodos Misionales en la Cristianización de América**. Siglo XVI. Madrid: CSIC, 1960.

BORJA MEDINA, Francisco de. Iñigo de Loyola y los mercaderes castellanos del norte de Europa. La financiación de sus estudios en la Universidad de París. **Hispania Sacra**, v. 51, n° 103, p. 159-206, 1999.

BOTTA, Sergio. La ausencia de los dioses taínos. Sobre el fracaso hermenéutico de la obra de Ramón Pané. **Latinoamericana**, Revista de Estudios Latinoamericanos – UNAM, México, v. 57, p. 161-187, 2013.

BRELICH, Angelo. **Il politeismo**. Roma: Riuniti, 2015.

BRENDECKE, Arndt. **Imperio e información**. Funciones del saber en el dominio colonial español. Madrid: Iberoamericana – Vervuert, 2012.

BRUGNERA, Neditilo Lauro. **A escravidão em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS – Grifos, 1998.

BRUIT, Hector Hernán. **Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos**. Ensaio sobre a conquista hispânica da América. Campinas: Unicamp & Iluminuras, 1995.

BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. **Visão do paraíso**. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense & Publifolha, [1959], 2000.

BURGALETA, Claudio. **José de Acosta, S.J. (1540-1600)**. His Life and Thought. Chicago: Loyola Press, 1999.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Madrid: Akal, 2010.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. José de Acosta, a Spanish Jesuit–Protestant Author: Print Culture, Contingency, and Deliberate Silence in the Making of the Canon. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge et al. **Encounters Between Jesuits and Protestants in Asia and the Americas**. Leiden: Brill, 2018.

CASTAÑEDA, Felipe. **El indio: entre el bárbaro y el cristiano**. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta. Bogotá: Universidad de los Andes, 2002.

CASTRO DE TRELLES, Lucila. Estudio preliminar. In: **Relación de los agustinos de Huamachuco**. Lima: PUC Perú, 1992. p. IX-XCI.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. **Las lenguas de los incas**: el puquina, el aimara y el quechua. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2013.

CERTEAU, Michel de. **A escrita de história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006.

CIPOLLA, Carlo. **Contra un enemigo mortal e invisible**. Barcelona: Crítica, 1993.

COCK, Guillermo & DOYLE, Mary Eileen. Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. **Historia y Cultura**, Lima, n° 12, p. 51-73, 1979.

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

COOK, Noble David. **La catástrofe demográfica andina**. Perú, 1520-1620. Lima: PUC Perú, 2010.

COOK, Noble David. **La conquista biológica**. Las enfermedades en el Nuevo Mundo. Madrid: Siglo XXI, 2005.

CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena. **Institucionalizar y desarraigar**. Las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII. Lima: PUC Perú; Santiago de Chile: UAI, 2016.

_____. Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII. **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos**, XXXII, p. 351-379, 2010.

CROUZEL, Henri. *Immagine*. In: BERARDINO, Angelo di (ed.). **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**. Vol. II. Genova, Marietti, 2007. p. 2533-2543.

CURATOLA, Marco. La función de los oráculos en el Imperio Inca. In: CURATOLA, Marco; ZIÓŁKOWSKI, Mariusz (ed.). **Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo**. Lima: PUC Perú, 2008. p. 15-69.

CURATOLA, Marco. La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua. In: CURATOLA, Marco; SZEMINSKI, Jan. **El inca y la huaca**. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima: PUC Perú, 2016. p. 259-316.

DE CARLOS M., Carlos Javier. Crisis financieras y deuda dinástica, 1557-1627. **Cuadernos de Historia Moderna**, año 42, n° 2, p. 503-526, 2017.

DEAN, Carolyn. **A Culture of Stone**. Inka Perspectives on Rock. Durham: Duke University Press, 2010.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800**, uma cidade situada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEMAREST, Arthur A. **Viracocha**. The Nature and Antiquity of the Andean High God. Cambridge: Peabody Museum – Harvard University, 1981.

DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor. Betanzos y los Quipucamayos en la época de Vaca de Castro (Cuzco, 1543). **Revista Andina**, n° 46, p. 155-192, 2008.

DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor. Juan Díez de Betanzos (1519-1576): vida del autor de la *Suma y Narración de los Incas* (1551). In: BETANZOS, Juan de. **Juan de Betanzos y el**

Tahuantinsuyo. Nueva edición de la *Suma y Narración de los Incas*. Edição de Francisco Hernández Astete e Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: PUC Perú, 2015. p. 13-27.

DRIGO, Ana Laura. Tentativas jurídicas de legitimación del proyecto pizarrista en Perú (1544-1548). **Fronteras de la Historia**, n° 11, p. 331-353, 2006.

DULANTO, Jahl. Time and the Other. The Early Colonial Mythohistorical Landscapes of the Huarochirí Manuscript. In: AVENI, Anthony (ed.). **The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes**. Washington DC.: Dumbarton Oaks, 2015.

DURAN, Juan Guillermo. La transmisión de la fe. “Misión apostólica”, catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI). In: ESCUDERO IMBERT, José. **Historia de la evangelización de América**. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1992.

DURSTON, Alan. **El quechua pastoral**. La historia de la traducción cristiana en el Perú colonial, 1550-1650. Lima: PUC Perú, 2019.

DUSSEL, Enrique. **1492 - El encubrimiento del otro**. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Versão aumentada e corregida, [1994], 2008.

_____. **Materiales para una política de la liberación**. Madrid: Plaza y Valdés; México D.F.: UANL, 2007.

_____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 39-51.

DUVIOLS, Pierre. **Escritos de historia andina**. Tomo I. Lima: BNP – IFEA, 2016a.

_____. **Escritos de historia andina: Cronistas**. Tomo II. Lima: BNP – IFEA, 2016b.

_____. **Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII**. Lima: PUC Perú, IFEA, 2003.

_____. **Cultura andina y represión**. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII. Cuzco: CBC, 1986.

_____. Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas [ca. 1584]. **Revista Andina**, año 2, n° 1, p. 169-222. 1984.

_____. **La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)**. México D.F.: UNAM, 1977.

_____. Estudio bibliográfico: Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría. In: **Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]**. Edição de José María Arguedas. Lima: IFEA & IEP, 1966.

EGUIGUREN, Luis Antonio. **Historia de la Universidad**. T. 1: La Universidad en el siglo XVI. Lima: UNMSM, 1951.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELLIOTT, John. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (ed.). **História da América Latina: A América Latina Colonial I**. Volume 1. São Paulo: Edusp, 1997.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. Los señoríos étnicos del valle de Condebamba y provincia de Cajabamba: Historia de las huarancas de Llucho y Mitmas, siglos XV-XX. **Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú**, n°3, p. 5-371, 1974.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. **La destrucción del imperio de los Incas**. Lima: Amaru, 1981.

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

ESTENSSORO, Juan Carlos. Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 51^e année, n° 6, p. 1225-1257, 1996.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Lisboa: Ulisseia, 1965.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

FIRBAS, Paul. La momia del inca: cuerpo y palabra en los *Comentarios Reales*. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, año XXXV, n° 70, p. 39-61, 2009.

FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un inca**. Identidad y utopía en los Andes, La Habana: Casa de las Américas, 1986.

FONSECA CORRALES, Elizabeth. Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680). In: PINTO SORIA, Julio (ed.). **Historia General de Centroamérica**. El régimen colonial (1524-1750). San José de Costa Rica: FLACSO, 1994. p. 95-150.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. La reforma del Concilio Tercero de Lima. In: PEREÑA, Luciano (ed.). **Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios**. Madrid: CSIC, 1986. p. 163-226.

GARRIGA, Carlos. La expansión de la visita castellana a Indias: presupuestos, alcance y significado. In: XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires, 4 al 9 de septiembre de 1995, Actas y estudios, vol. 3, 1997, p. 51-80.

GIERSZ, Milosz; MAKOWSKI, Krzysztof. El fenómeno Wari: tras las huellas de un imperio prehispánico. In: GIERSZ, Milosz; MAKOWSKI, Krzysztof (ed.). **Castillo de Huarmey**. El mausoleo imperial Wari. Lima: MALI, 2014. p. 34-67.

GONZÁLEZ PUJANA, Laura. **Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1999.

_____. **La vida y obra del Licenciado Polo de Ondegardo**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1993.

_____. Introducción. In: GONZÁLEZ, Laura; ALONSO, Alicia. **Polo de Ondegardo: El mundo de los incas**. Madrid: Historia 16, 1990.

GOSE, Peter. Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. **Ethnohistory**, v. 43, n° 1, p. 1-32, 1996.

GREEN, R. L. **Tropical idolatry: a theological history of Catholic colonialism in the Pacific world, 1568-1700**. Lanham, MD: Lexington Books, 2018.

GRUZINSKI, Serge. **La colonización de lo imaginario**. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México D.F.: FCE, 2000.

GUCHTE, Maarten J. D. van de. **Carving the World Inca Monumental Sculpture and Landscape**. Tese de doutorado. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign, 1990.

HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai. **Idolatría**. Guerra por imágenes: las raíces de un conflicto milenario. Barcelona: Gedisa, 2003.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. **Don Pedro de la Gasca: su obra política en España y América**. Lima: PUC Perú, 1989.

_____. Agustín de Zárate: precisiones en torno a la vida y obra de un cronista indiano. In: **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, n° 45, p. 21-36, 1985.

HANKE, Lewis. **La humanidad es una**. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. México D.F., FCE, 1985.

_____. Introducción. In: LAS CASAS, Bartolomé de. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. México D.F., FCE, 2da. ed., 1975.

HARRISON, Regina. **Signos, cantos y memoria en los Andes**. Traduciendo la lengua y la cultura quechua. Quito: Abya-Yala, 1994.

_____. Confesando el pecado en los Andes: Del siglo XVI hacia nuestros días. In: **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima, año 19, n° 37, p. 169-184, 1993.

HEGGARTY, Paul. Linguistics for Archaeologists: a Case-study in the Andes. **Cambridge Archaeological Journal**, vol. 18, 01, p. 35-56, 2008.

HERA, Alberto de la. El Patronato y el Vicariato regio en Indias. In: BORGES, Pedro (ed.). **Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas**. Vol. 1. Madrid: BAC, 1992.

HEREDIA NEYRA, Juan José. Juan de Betanzos y los dominicos: una metáfora evangelizadora en La Suma y Narración de los Incas. **Revista Summa Historiae**, año 1, n° 1, p. 37-66, 2004.

HERNÁNDEZ, Bernat. **Bartolomé de las Casas**. Barcelona: Taurus, 2015.

HERNANDEZ, Max et al. **Entre el mito y la historia**. Psicoanálisis y pasado andino. Lima: SIDEA, 1996.

- HERNANDEZ, Max. **Memoria del bien perdido**: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega. Lima: IEP, 1993.
- HERNÁNDEZ-ASTETE, Francisco. **Los incas y el poder de sus ancestros**. Lima: PUC Perú, 2012.
- HERNÁNDEZ IBÁÑEZ, José Alberto. **Patrología didáctica**. Estella: Verbo Divino, 2018.
- HERTZ, Robert. **Sociología religiosa e folclore**. Petropolis: Vozes, 2016.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie. **Iconografía mochica**. Lima: PUC Perú, 1989.
- HORSWELL, Michael J. **La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales**. Quito: Abya-Yala, 2da. ed., 2013.
- HULME, Peter. **Colonial encounters**. Europe and the native Caribbean, 1492-1797. Londres: Methuen, 1986.
- ITIER, César. **Viracocha o el Océano**. Naturaleza y funciones de una divinidad inca. Lima: IFEA – IEP, 2012.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo. **Máscaras peruanas**. Lima: Banco Continental, 1996.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marco. **Tres relaciones de antigüedades peruanas**. Madrid: M. Tello, 1879.
- JULIEN, Catherine. **Para leer la historia inca**. Arequipa: El lector, 2018.
- _____. **Los Incas**. Historia, cultura, religión. Madrid: Acento, 2002.
- KAULICKE, Peter. **Memoria y Muerte en el Perú Antiguo**. Lima: PUC Perú, 2016.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto – PUC Rio, 2006.
- LA SERNA, Juan Carlos. **Dioses y mercados de la fortuna**. Recorridos históricos del ekeko y las alasitas en el altiplano. Lima: Ministerio de Cultura, 2013.
- LAFAYE, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe**. La formación de la conciencia nacional. México: FCE, 2015. Edición electrónica.
- LAMANA, Gonzalo. **Dominación sin dominio**. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano. Cuzco: IFEA – CBC, 2016.
- _____. Pensamiento colonial crítico. Polo Ondegardo, los Andes y los estudios andinos. In: LAMANA, Gonzalo ed. **Pensamiento colonial crítico**: Textos y actos de Polo Ondegardo. Cuzco: IFEA – CBC, 2012.
- LANDER, Edgardo (ed.). **La Colonialidad del saber**: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Caracas: CLACSO, 2000.
- LANGLOIS, Charles; SEIGNOBOS, Charles. **Introducción a los estudios históricos**. Alicante: Universidad de Alicante, 2003.

LAVALLÉ, Bernard. **Francisco Pizarro: Biografía de una conquista**. Lima: IFEA, 2004. Edición eletrônica DOI: 10.4000/books.ifea.919.

LEÓN, Pedro. **Algunas observaciones sobre Pedro de Cieza de Leon y la Crónica del Perú**. Madrid: Gredos, 1973.

LEÓN FERNÁNDEZ, Dino. La lenta estructuración de la iglesia a través de la instrucción de 1545 y los concilios limenses, siglo XVI. **Investigaciones sociales**. IIHC UNMSM, Lima, v. 38, n° 32, p. 161-175, 2014.

LISI, Francesco L. **El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

LIVERANI, Mario. **Más allá de la Biblia**. Historia antigua de Israel. Barcelona: Crítica, 2005.

LOCKHART, James. **The men of Cajamarca**. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru. Austin: The University of Texas, 1972.

LOHMANN, Guillermo. La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. In: LOHMANN, Guillermo. **Personajes e ideas en el virreinato del Perú**. Lima: PUC Perú – IRA, 2015. p. 5-53.

_____. Lima española. In: GÜNTHER, Juan; LOHMANN, Guillermo. **Lima**. Madrid: Mapfre, 1992.

_____. Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú. El licenciado Falcón y las corrientes criticistas. **Anuario de historia del derecho español**, n° 41, p. 373-424, 1971.

_____. **Juan de Matienzo, autor del “Gobierno del Perú”**. (Su personalidad y su obra). Sevilla: CSIC, 1966.

_____. **Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII**. Sevilla: CSIC, 1949.

LOPETEGUI, León. **El padre José de Acosta s.j. y las misiones**. Madrid: CSIC, 1942.

LOPETEGUI, León; ZUBILLAGA, Félix. **Historia de la Iglesia en la América española**. Madrid: BAC, 1965.

LÓPEZ-OCÓN, Leoncio. **Andinología, lascasismo y humanismo cristiano**. La defensa de las sociedades andinas del quechuista fray Domingo de Santo Tomás (1499-1570). 1987. 392 f. Dissertação (Mestrado em História Andina) – FLACSO, Quito, 1987.

LORANDI, Ana María. **Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso**. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII. Barcelona: Gedisa, 2002.

LOVELL, W. George. Enfermedad y despoblación en Guatemala, 1519-1632. In: LOVELL, W. George; COOK, David N. (ed.). **Juicios secretos de Dios**. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial. Quito: Abya-Yala, 2000.

LOZANO, Jorge. **El discurso histórico**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

- LUMBRERAS, Luis Guillermo. Pachacamac, el ídolo. In: POZZI-ESCOT, Denise (ed.). **Pachacamac**. El oráculo en el horizonte marino del sol poniente. Lima: BCP, 2017. p. 149-165.
- LUTZ, Heinrich. **Reforma y contrarreforma**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- MACCORMACK, Sabine. **Religión en los Andes**. Visiones e imaginación en el Perú Colonial. Arequipa: El Lector, 2016.
- MAKOWSKI, Krzysztof. La religión de las altas culturas de la Costa del Perú prehispánico. In: MARZAL, Manuel (ed.). **Religiones andinas**. Madrid: Trotta, 2005. p. 39-88.
- MAKOWSKI, Krzysztof. Pachacámac y la política imperial inca. In: CURATOLA PETROCCHI, Marco; SZEMINSKI, Jan. **El inca y la huaca**. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima: PUC Perú, 2016. p. 153-208.
- MALDAVSKY, Aliocha. **Vocaciones inciertas**. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII. Sevilla: CSIC; Lima: IFEA & UARM, 2012.
- MANNHEIM, Bruce. **The Language of the Inca since the European Invasion**. Austin: University of Texas Press, 1991.
- MANZANEDO, Marcos. **Las pasiones según Santo Tomás**. Salamanca: San Esteban, 2004.
- MÁRQUEZ, Antonio. **Los alumbrados**. Orígenes y filosofía, 1525-1559. Madrid: Taurus, 1972.
- MARTÍ ANDRÉS, Gabriel. **Naturaleza y ser del alma a la luz de los principios aristotélico tomistas**. Pamplona: EUNSA, 2014.
- MARTICORENA-ESTRADA, Martín. El contrato de Panamá, 1526, para el Descubrimiento del Perú. **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, n° 7, p. 55-84, 1966.
- MARTÍNEZ, José Luis. **Hernán Cortés**. México: FCE – UNAM, 2015. Edición electrónica.
- MARZAL, Manuel. Arriaga, ¿Extirpador de la idolatría o antropólogo de la religión andina? **Textos Antropológicos**, vol. 15, n° 1, p. 197-211, 2005.
- MAURI, Margarita. La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles. **Ideas y Valores**, Revista Colombiana de filosofía – UNC, Bogotá, v. 65, n. 162, p. 161-187, 2016.
- MAZZOTTI, José Antonio. **Coros mestizos del Inca Garcilaso**. Resonancias andinas. Lima: FCE, 1996.
- McEWAN, Colin. Cognising and Marking the Andean Landscape: Radial, Concentric and Hierarchical Perspectives. In: MEDDENS, Frank et al. (ed.). **Inca sacred space: landscape, site and symbol in the Andes**. London: Archetype Publications, 2014.
- MEDINA, Miguel Ángel. **Los dominicos en América**. Madrid: MAPFRE, 1992.
- MEIKLEJOHN, Norman. **La Iglesia y los lupaqas durante la colonia**. Cuzco: CBC, 1988.
- MELO, Jorge O. **Historia mínima de Colombia**. México D.F.: COLMEX, 2017.

MERLUZZI, Manfredi. **Gobernando los Andes**. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581). Lima: PUC Perú – Roma Tre, 2014.

_____. **Memoria histórica y gobierno imperial**. Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los incas. Rosario: Prohistoria, 2008.

MESNARD, Pierre. La pedagogía de los jesuitas (1548-1762). In: CHÂTEAU, Jean (ed.). **Los grandes pedagogos**. México D.F.: FCE, 2014.

MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del renacimiento**: Alfabetización, territorialidad y colonización. Popayan: Universidad del Cauca, 2016.

_____. Frantz Fanón y la opción decolonial: el conocimiento y lo político. In: FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

_____. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007 [2005].

MILLONES FIGUEROA, Luis. **Pedro de Cieza de León y la Crónica de Indias**. La entrada de los Incas en la Historia Universal. Lima: IFEA – PUC Perú, 2001.

MILLONES SANTAGADEA, Luis. Relación de las cosas que yo alcanzo. In: SAN PEDRO, fray Juan de. **La persecución del demonio**. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú [ca.1560]. México D.F.: CAMEI, 1992. p. 101-143.

_____. (ed.). **El retorno de las huacas**. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy (siglo XVI), compilación. Lima: IEP, 1990.

MILLS, Kenneth. Concilios provinciales. Panorama general y comentarios. In: PILLSBURY, Joanne (ed.). **Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900**. Lima: PUC Perú, 2016. p. 339-351.

MIRA CABALLOS, Esteban. **Francisco Pizarro**. Una nueva visión de la conquista del Perú. Barcelona: Crítica, 2018.

MIRES, Fernando. **En nombre de la cruz**: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios. Período de conquista. San José de Costa Rica: DEI, 1986.

MONTEIRO, John M. **Negros da Terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula. Religião e missão. A mediação cultural e o código religioso. In: AGNOLIN, Adone et al. **Contextos religiosos**. Religião e Poder no Império Português. São Paulo: HUCITEC; FAPESP, 2011.

MUMFORD, Jeremy Ravi. La reducción toledana en el Perú y el Alto Perú, 1569-1575. In: SAITO, Akira; ROSAS LAURO, Claudia. **Reducciones**. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú. Lima: PUC Perú, 2017. p. 67-102.

MUÑOZ, Jacobo. **Filosofía de la historia**: origen y desarrollo de la conciencia histórica. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

MURRA, John V. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: IEP, 1975.

NILES, Susan A. **The Shape of Inca history**. Narrative and Architecture in an Andean Empire. Iowa City: University of Iowa Press, 1999.

NOEJOVICH, Héctor. La transición del sistema prehispánico al sistema económico colonial. In: CONTRERAS, Carlos (ed.). **Compendio de historia económica del Perú II: Economía del período colonial temprano**. Lima: BCRP – IEP, 2009.

O'MALLEY, John. **Trento** ¿Qué pasó en el concilio? Maliaño: Sal Terrae, 2015. Edição eletrônica.

OSSIO, Juan. **Los indios del Perú**. Madrid: Mapfre, 1992.

_____ (ed.). **Ideología mesiánica del mundo andino**. Lima: I. Prado Pastor, 1973.

PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural**. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

PARKER, Gary J. La clasificación genética de los dialectos quechuas. **Revista del Museo Nacional**, Lima, n° 32, 1963. p. 241-252.

PÄRSSINEN, Martti. **Tawantinsuyu**. El estado inca y su organización política. Lima: IFEA, 2003.

PASTOR, Beatriz. **Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia**. Hanover: Ediciones del Norte, 1988.

PEASE, Franklin; FLORES ESPINOZA, Javier. Cieza de León, Pedro de (ca. 1518-1554). In: PILLSBURY, Joanne (ed.). **Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900**. Lima: PUC Perú, 2016. p. 993-1006.

_____. **Las crónicas y los Andes**. Lima: FCE; PUC Perú, 1995.

_____. **El dios creador andino**. Cuzco, Quillca Mayo, [1973], 2014.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. **Debates do Ner**, ano 17, n° 30, p. 203-218, 2016.

PILLSBURY, Joanne (ed.). **Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900**. 3 vol. Lima: PUC Perú, 2016.

PLAZAOLA ARTOLA, Juan. **Historia del arte cristiano**. Madrid: BAC, 1999.

PO-CHIA HSIA, Ronald. Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. **Manuscripts**, n° 25, p. 29-43, 2007.

POLIA MECONI, Mario. **La cosmovisión religiosa andina** en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752. Lima: PUC Perú, 1999.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. **Los cronistas del Perú (1528-1650)** y Otros ensayos. Lima: BCP, 1986.

- PRANDI, Carlo. As religiões: problemas de definição e de classificação. In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 253-284.
- PRESCOTT, William H. **Historia de la conquista del Perú**. Madrid: Gaspar y Roig, 1851.
- PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento**. Una introducción histórica. Ávila: Junta de Castilla y León, 2008.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo LANDER (ed.). **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Caracas: CLACSO, 2000. p. 193-238.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade e modernidade-razionalidade. In: BONILLA, Heraclio (ed.). **Os conquistados**. 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: HUCITEC, 2006. p. 416-426.
- RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- RAMOS, Gabriela. **Muerte y conversión en los Andes**. Lima y Cuzco, 1532-1670. Lima: IEP; IFEA, 2010.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Colombia indígena, período prehispánico. In: JARAMILLO, Jaime (ed.). **Nueva Historia de Colombia**. 1 Colombia indígena, conquista y colonia. Bogotá: Planeta, 1989.
- ROMANO, Ruggiero. Entre encomienda castellana y encomienda Indiana: una vez más el problema del feudalismo americano (siglos XVI-XVII). **Anuario del IEHS**, Tandil, III, p. 11-39, 1988.
- ROMERO, Carlos A. Tincunakuspa (La prueba del matrimonio entre los indios). **Inca**, Lima, v. 1, n° 1, p. 83-91, 1923.
- ROMERO, José Luis. **De Heródoto a Polibio**. El pensamiento histórico en la cultura griega. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009.
- ROSELLÓ DE MOYA, Pilar. **La relación «Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos» de Bartolomé de Segovia [ca. 1558]**. Lima: PUC Perú, 2019.
- ROSTWOROWSKI, Maria. **Estructuras andinas del poder**. Ideología religiosa y política. Lima: IEP, 2018.
- _____. **Ensayos acerca del periodo colonial inicial 1520-1570**. Lima: IEP, 2017.
- _____. **Pachacutec Inca Yupanqui**. Lima: IEP, 2001.
- _____. **Pachacamac y el señor de los milagros: una trayectoria milenaria**. Lima: IEP, 1992.
- _____. Las macroetnias en el ámbito andino. **Allpanchis**, Cuzco, n° 35/36, p. 3-28, 1990.

ROWE, John H. The Renaissance Foundations of Anthropology. **American Anthropologist**, n° 67, p. 1-20, 1965.

_____. Ethnography and Ethnology in the Sixteenth century. **KAS Papers**, Berkeley UC, n° 30, p. 1-19, 1964.

RUBIES, Joan-Pau. New worlds and renaissance ethnology. **History and Anthropology**, v. 6, n° 2-3, p. 157-197, 1993.

RYAN, Michael. Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. **Comparative Studies in Society and History**, v. 23, n° 4, p. 519-538, 1981.

SAITO, Akira; ROSAS, Claudia (ed.). **Reducciones**. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú. Lima: PUC Perú, 2017.

SALAZAR-SOLER, Carmen. Minería y moneda en la época colonial temprana. In: CONTRERAS, Carlos et al. **Compendio de Historia Económica del Perú**. II Economía del periodo colonial temprano. Lima: BCRP; IEP, 2009. p. 109-228.

SALOMON, Frank. ¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí. **Ecuador debate**, n° 93, p. 31-46, 2014.

_____. Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. In: SALOMON, Frank (ed.). **The Huarochirí Manuscript**. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 1-38.

SAMPEL, Edson Luiz. **Introdução ao direito canônico**. São Paulo: LTr, 2001.

SANTOS HERCEG, José. Filosofía de (para) la Conquista: Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo. **Atenea**, UdeC, Concepción, n. 503, p. 165-186, 2011. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622011000100009>.

SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel. **Los jesuitas en América**. Madrid: Mapfre, 1992.

SCHROEDL, Annette. La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**, IFEA, Lima, 37 (1), p. 19-27, 2008. <https://doi.org/10.4000/bifea.3218>.

SEED, Patricia. **El fracaso en maravillarse**. El encuentro de Atahualpa con la Palabra. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1998.

SHERBONDY, Jeanette. **Agua, Riego y Árboles**. Ancestros y Poder en el Cuzco de los Incas. Lima: Sociedad Geográfica de Lima, 2017.

SHIMADA, Izumi (ed.). **The Inka empire: a multidisciplinary approach**. Austin: University of Texas Press, 2015.

SOLODKOW, David. **Etnógrafos coloniales**. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI). Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2014.

SOMEDA, Hidefujii. **Apología e historia**: Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas. Lima: PUC Perú, 2005.

_____. **El Imperio de los Incas**. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los Cronistas. Lima: PUC Perú, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. Feitiçaria religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

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

TATE, Robert B. **Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV**. Madrid: Gredos, 1970.

TAYLOR, Gerald. **El sol, la luna y las estrellas no son Dios...** La evangelización en quechua (siglo XVI). Lima: IFEA; PUC Perú, 2003.

_____. **Camac, camay y camasca** y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. Cuzco: CBC, 2000.

_____. (ed.). **Ritos y tradiciones de Huarochirí**: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Lima: IEP; IFEA, 1987.

TELLO, Julio C. Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central. **Inca**, v. 1, n° 2, p. 475-549, 1923.

TINEO, Primitivo. **Los Concilios limenses en la evangelización latino-americana**. Pamplona, EUNSA, 1990.

TOPIC, John R.; LANGE TOPIC, Theresa. **En la tierra del oráculo de Catequil**. Arqueología de Huamachuco antiguo. Lima: PUCP Perú, 2020.

_____. El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos Andinos. In: CURATOLA, Marco; ZIÓŁKOWSKI, Mariusz (ed.). **Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo**. Lima: PUC Perú – IFEA, 2008.

_____. Las huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino. In: SAN PEDRO, fray Juan de. **La persecución del demonio**. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú [ca.1560]. México: CAMEI, 1992.

TOPIC, John R.; CHISWELL, Corren E. Inka Storage in Huamachuco. In: LE VINE, Terry V. **Inka Storage Systems**. Norman, University of Oklahoma Press, 1992.

TORERO, Alfredo. **El quechua y la historia social andina**. Lima: Fondo Editorial Pedagógico San Marcos, [1974], 2007.

URBANO, Henrique. Molina, Cristóbal de (ca. 1529-1585). In: PILLSBURY, Joanne (ed.). **Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900**. Lima: PUC Perú, 2016. p. 1467-1470.

_____. Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico. In: RAMOS, Gabriela & URBANO, Henrique ed. **Catolicismo y extirpación de idolatrías**. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú. Cuzco, CBC, 1993. p. 7-30.

_____. Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino. **Revista Andina**. CBC, Cuzco, año 6, n. 1, p. 201-224, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALENZUELA, Eduardo. Los rostros del evemerismo: diálogos misionales entre la Alta Edad Media (s. VI-VIII) y América (s. XVI). In: **Teología y Vida**, n° 60/2, p. 265-286, 2019.

VARGAS UGARTE, Rubén. **Historia General del Perú**. V. 2. Lima: Milla Batres, 1981.

_____. **Historia de la Compañía de Jesús en el Perú**. 4 vol. Burgos: Aldecoa, 1963-1965.

_____. **Historia de la Iglesia en el Perú**. Volume 1° Lima: Santa Maria, 1953. Volume 2° ao 5° Bilbao: Aldecoa, 1959-1962.

_____. **Los jesuitas del Perú**. Lima: s/ed., 1941.

VARÓN GABAI, Rafael. **La ilusión del poder**: apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú. Lima: IEP; IFEA, 1996.

VAZQUEZ MEDEL, Manuel. Discurso. In: ORTIZ OSÉS, Andrés et al (ed.). **Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001. p. 149-154.

WACHTEL, Nathan. **Los vencidos**. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Madrid: Alianza Editorial, 1976.

WACHTEL, Nathan. **Sociedad e ideología**. Ensayos de historia y antropología andinas. Lima: IEP, 2017.

WALSH, Catherine. Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine (ed.). **Pensamiento crítico y matriz colonial**. Quito: UASB; Abya Yala, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar las ciencias sociales**. Límites de los paradigmas decimonónicos. México D.F.: Siglo XXI, 1999.

WILKINSON, Alexander S. **Libros ibéricos**: libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601. Leiden: Brill, 2010.

ZAVALA, Silvio. **El servicio personal de los indios en el Perú** (extractos del siglo XVI). México D.F.: Colegio de México, 1978.

ZUIDEMA, Tom. **El calendario inca**. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado. Lima: Congreso del Perú; PUC Perú, 2010.

ZULOAGA RADA, Marina. **La conquista negociada**: Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610). Lima: IEP; IFEA, 2012.