



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

MIRELE ROSÁLIA OTACIANO

FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS NA CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL:
Relación de las fábulas y ritos de los incas

Recife
2021

MIRELE ROSÁLIA OTACIANO

FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS NA CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL:

Relación de las fábulas y ritos de los incas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestra em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola.

Recife
2021

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira – CRB-4/2223

O87f

Otaciano, Mirele Rosália

Fronteiras epistemológicas na crônica histórica colonial: *relación de las fábulas y ritos de los incas* / Mirele Rosália Otaciano. – Recife, 2021.
107p.

Orientador: Alfredo Adolfo Cordiviola.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2021.

Inclui referências.

1. Discursos coloniais. 2. Crônica coral. 3. Linguagem. 4. Religiosidade.
I. Cordiviola, Alfredo Adolfo (Orientador). II. Título.

809 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2021-73)

MIRELE ROSALIA OTACIANO

FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS NA CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL:

Relación de las fábulas y ritos de los incas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em: 23/02/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Brenda Carlos de Andrade (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Maria das Graças Ferreira (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

Este trabalho consiste na análise da crônica de origem coral *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, escrita na segunda metade do século XVI, no Vice-Reino do Peru, pelo padre Cristóbal de Molina. Nessa pesquisa, pretendemos mostrar o potencial da literatura histórica colonial como espaço importante para acessar e revisar os mitos que fundam a colonialidade moderna a partir da epistemologia eurocentrada, que resulta na perigosa história única colonial. Em nossa análise, daremos atenção especial ao tipo textual “crônica coral”, uma vez que esses discursos heterogêneos são, na nossa compreensão, os que trazem com maior clareza o contexto intersemiótico conflitivo na configuração do mundo colonial. Buscaremos também entender de que forma a linguagem, especificamente na modalidade escrita, foi utilizada como transporte de violência, funcionando como alicerce para o epistemicídio/etnocídio dos povos originários. Também discutiremos nesse trabalho sobre as estratégias utilizadas nas crônicas coloniais, que serviram de base para a criação da nova configuração de mundo, fundado em binarismos de ser, saber e poder; e de que maneira essa hierarquização interferiu na formação das identidades modernas. Para alcançar nossos objetivos, nos embasamos em pensamentos de autores e autoras que versam sobre aspectos da modernidade/colonialidade, com perspectivas decoloniais. Insistimos na necessidade de uma revisão e reescrita da História e da historiografia literária a partir de perspectivas não hegemônicas, como uma das formas de superação da persistência de estruturas da colonialidade moderna na atualidade.

Palavras-chave: Discursos Coloniais. Crônica coral. Linguagem. Religiosidade.

RESUMEN

Este trabajo consiste en analizar la crónica de origen coral *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, escrita en la segunda mitad del siglo XVI, en el virreinato del Perú, por el sacerdote Cristóbal de Molina. En esa pesquisa, pretendemos mostrar el potencial de la literatura histórica colonial como espacio importante para acceder y revisar los mitos que fundaron la colonialidad moderna a partir de la epistemología eurocentrada. Que resulta en la peligrosa historia única colonial. En nuestro análisis, daremos especial atención al tipo textual “crónica coral”, una vez que esos discursos heterogéneos son, en nuestra comprensión, los que tracen con mayor claridad el contexto inter semiótico conflictivo en la configuración del mundo colonial. Buscaremos también entender de qué forma el lenguaje, específicamente en la modalidad escrita, fue utilizada como transporte de violencia, funcionando como base para el epistemicidio/genocidio de los pueblos originarios. También discutiremos en ese trabajo sobre las estrategias utilizadas en las crónicas coloniales, que sirvieron de base para la creación de la nueva configuración de mundo, fundado en binarismos de ser, saber y poder; y de qué manera esa jerarquización interfirió en la formación de las identidades modernas. Para alcanzar nuestros objetivos, tomaremos como base los autores y autoras que versan sobre aspectos de la modernidad/colonialidad, con perspectivas decoloniales. Insistimos en la necesidad de una revisión y re-escritura de la Historia y de la historiografía literaria a partir de perspectivas no hegemónicas, como una de las formas de superación de la persistencia de estructuras de la colonialidad moderna en la actualidad.

Palabras-clave: Discursos coloniales. Crónica coral. Lenguaje. Religiosidad.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL: O PODER DA ESCRITA.....	15
2.1	POR UMA PERSPECTIVA DA TERRA.....	15
2.2	CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL.....	19
2.3	CONCEITOS DE FRONTEIRAS.....	22
2.4	CRÔNICA CORAL: RELACIÓN DE LAS FÁBULAS Y RITOS DE LOS INCAS.....	25
2.5	ORGANIZAÇÃO DA CRÔNICA.....	28
3	MITOPOÉTICA E RITUALÍSTICA INCA.....	32
3.1	CONTEXTUALIZANDO.....	32
3.2	PRINCÍPIOS MITOLÓGICOS.....	35
3.2.1	I Núcleo informativo – mitopoética inca.....	38
3.2.2	II Núcleo informativo – da ritualística inca.....	46
3.3	INSURGÊNCIA NO PERU: o taqui onqoy.....	57
4	CONTEXTO DO TEXTO: O SÉCULO XVI NO VICE-REINO DO PERU.....	64
4.1	O VICE-REI E O BISPO.....	66
4.2	III CONCÍLIO LIMENSE.....	70
4.2.1	A língua como um problema.....	71
4.2.2	Línguas gerais e epistemicídio.....	72
4.3	CRISTÓBAL DE MOLINA: “EL GRAN LENGUARAZ”.....	75
4.3.1	“El cuzqueño”.....	82
5	ESCRITA E ORALIDADE: DOIS MUNDOS EM CONTATO.....	85
5.1	A ESCRITA COMO “CABALLO DE BATALLA” COLONIAL.....	85
5.2	O SEGREDO DOS QUIPUS INCA.....	91
5.3	AS BARREIRAS DA TRADUÇÃO.....	94
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
	REFERÊNCIAS.....	102

1 INTRODUÇÃO

Antes do projeto de universalização do saber e do viver a partir de perspectivas eurocêntricas, os territórios na atual América eram divididos entre diferentes povos e suas particulares “sensibilidades de mundo” (MIGNOLO, 2013, p. 14). A diversidade formava um continente em que a multiethnicidade e o plurilinguismo aproximavam, não afastavam, como aconteceu a partir da colonização. No mundo ameríndio pré-colonial cabiam diferentes compreensões cosmogônicas, mitológicas.

O discurso no colonial surge como mais uma ferramenta para legitimar a colonização, logo, conseguimos visualizar nele as raízes da modernidade ocidental e como ela é estruturada a partir das colônias americanas. Diante disso, vemos a necessidade de estar atentos e sensíveis às palavras, aos enredos que criaram a história do Ocidente a partir de mitos como o do “herói colonizador” (DUSSEL, 2016, p. 32), que atravessa os mares para trazer a verdade – através da aplicação da fé cristã – e o desenvolvimento – presente nas formas de vida dos povos colonizadores.

A literatura colonial reflete um tempo de transformação política, social e cultural no mundo. Essas transformações são percebidas nas identidades que emergem desses contextos. As identidades híbridas (CANCLINI, 2003), fraturadas e, em certa medida, esquizofrênicas (QUINTERO, 2010), são heranças do período moderno/colonial.

As histórias não contadas, ou silenciadas no passado recente, vem à tona nas feições, nos corpos e em subjetividades dos sujeitos dos territórios colonizados. Não por acaso, a temática “identidade” é recorrente na literatura de autoria negra, assim como na literatura de autoria indígena, letras de povos que sofreram diretamente com o etnocídio colonial. Na América, ou Amefrica (GONZALEZ, 1988), a construção da categoria mental moderna de raça (QUIJANO, 2013) reduziu as identidades étnicas originárias, enquanto outras identidades eram forjadas na complexidade colonial. A raça é estabelecida como instrumento de classificação social na nova configuração geopolítica do mundo. Aos povos colonizados coube as margens da história e das sociedades em construção. As identidades modernas são construídas nas violências simbólicas, aprisionadas em fenótipos e estereótipos. Dos grupos racializados, forjados na subalternidade colonial, foi retirado o direito à memória, a um passado pré-colonial, fora dos estereótipos que emergem do discurso direcionado

ideologicamente e interessado na hegemonia do poder, do ser e do saber eurocentrado.

Essas páginas em branco na história resultam em fissuras nas identidades que florescem desses contextos. Fissuras que surgem nas lacunas do não-dito, no silêncio forçado. O discurso colonial é uma ponte que dá acesso ao passado, podendo voltar de lá com as histórias que foram escondidas nas entrelinhas, em ruídos, ou silenciadas nas sentenças de negação do autor. É preciso entender dos rastros e retalhos. As narrativas que compõem a historiografia literária colonial, assim como a própria História, passam por um processo de “des-encobrimento”, a partir de perspectivas mais coerentes com a realidade plural de culturas, saberes e sujeitos envolvidos nas várias fases do período colonial.

Logo, para o “des-encobrimento”, com base nos discursos coloniais, em confluência com o Projeto Decolonial, entendemos que precisamos nos situar a partir das sensibilidades de mundo que historicamente formaram o “o lado invisível da linha abissal colonial”, que os sujeitos e saberes silenciados pela história única colonial, sejam agora o “corpo-política do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008), que esses sujeitos contem suas narrativas a partir de suas experiências e sensibilidades de mundo.

O acervo histórico colonial é imenso e consegue representar diferentes fases entre invasão, conquista e colonização. Discursos desse tipo, escritos, a priori, como estratégia de dominação com fins inquisitoriais são facilmente encontrados no período que Enrique Dussel (1993, p. 58) denomina “Primeira Modernidade”, que vai de 1492 até aproximadamente 1630, “conquista e estabelecimento da colonização”. Esse período é crucial para entender a dinâmica colonial, como se deu o choque epistêmico entre povos com diferentes formas de compreender o Ser/Estar no mundo.

As bases da modernidade colonial são ideologicamente situadas na epistemologia eurocêntrica, entendemos que as relações humanas em todas as esferas – sociais, políticas, culturais – estão sempre entrelaçadas a ideologias, parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2009): “a neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental”. Compreendemos, portanto, que é imprescindível trabalhar com conceitos que tenham como objetivo dialogar com as *epistemes* envolvidas no processo de colonização, tentando não cair no jogo de acusações e defesas essencialistas, o que não é difícil de acontecer quando estamos diante de um fato histórico que foi um corte

paradigmático não apenas para os povos diretamente envolvidos, mas que transformou até mesmo a concepção geopolítica do mundo; É imprescindível ressaltar que esse processo histórico foi registrado e apresentado a partir do saber não dialógico de quem detinha o poder de ser ouvido.

Aproximando-nos do tempo do mútuo descobrimento, quando o homem conhecia mais do outro e assim revelou mais de si mesmo, somos capazes de observar de que maneira o discurso foi utilizado como estratégia para criar binarismos e hierarquias. A partir dos discursos coloniais, podemos perceber o momento que foram plantadas algumas bases do sistema/mundo com os valores europeus posicionados no centro, enquanto “sensibilidades de mundos” ou *world sense* não hegemônicas eram deslocadas para o lugar da subalternidade, como apontam respectivamente Walter Mignolo (2013, p. 14), um dos principais teóricos da decolonialidade, e a socióloga feminista nigeriana Oyèrónké Oyèwumi (1997, p. 02).

Quando pensamos no fato de que a escrita é viva, e observamos Oyèwumi e Mignolo trabalharem com terminologias que nos remetem ao desbloqueio “de los afectos y los campos sensoriales que están más allá de la vista” ou simplesmente retira da referência o termo “cosmovisão”, privilegiado pela epistemologia ocidental, nos alerta a percepção de que quando acessamos os discursos coloniais com um olhar crítico/sensível para além do textual, estamos, na verdade, tendo a oportunidade de reaprender e reinterpretar a partir dessas narrativas. Estamos tentando enxergar para além do texto, interrogar a perspectiva eurocêntrica que criou uma única via de interpretação. Não entendemos a proposta dos Estudos Culturais como revolucionária, mas como motivadora de movimentos e questionamentos, duas palavras poderosas quando tratamos de questões que representam um tempo com tantas lacunas abertas esperando por respostas.

Ainda temos muito a descobrir sobre o passado pré-colonial, mas, o pouco que sabemos sobre essas compreensões de mundo em nosso território ancestral, é resultado da persistência indígena em resistir, em seguir ressignificando as formas de vida dentro das sociedades capitalistas, sobrevivendo há séculos na base da pirâmide social.

Além das lembranças que sobrevivem na memória coletiva de cada povo originário que vem se reconstruindo e fortalecendo em processos como o da etnogênese – no qual voltamos ao passado para entender nosso Ser no presente –, estamos interessados em demonstrar ao longo desse trabalho a importância dos

discursos coloniais como caminho interessante para uma aproximação das tradições, culturas e formas de se relacionar com o tempo e espaço a partir de compreensões mitológicas dos povos que formavam o Tawuantinsuyo. Entendemos a literatura histórica colonial como um espaço potente para acessar o passado colonial e pré-colonial, posto que, como escreveu John Murra:

[...] quanto mais nos aproximamos de 1532, época em que o Estado andino foi dominado e estilizado nas centenas de grupos étnicos que o compunham, menos possibilidade temos de obter conhecimento através da arqueologia na forma como é praticada hoje, e mais temos de depender de relatos escritos por aqueles que “estiveram lá” (1998, p. 64).

Analisar as narrativas coloniais não significa estar preso a um passado, mas perceber como o presente foi construído e o que pode ser feito quando entendemos o tempo em movimento de circularidade. Citamos o Krenak, conhecedor de mundos, Ailton, quando diz que “o discurso de resgate acomoda as injustiças”, que mais interessante é pensar a partir da continuidade, e que um dos meios é “através da correção da linguagem, pois essa nos ajuda a entender a história podre que vivemos hoje (2019, s/p)”.

Para alcançar nossos objetivos de entender as raízes que estruturam o mundo moderno em hierarquias, fizemos um recorte de tempo e espaço: o emblemático século XVI no Vice-Reino do Peru. Através de um método analítico crítico, debruçamo-nos na crônica colonial, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Escolhemos esse texto pelo fato de que através dele podemos acessar o período conflitivo em que conviviam no extenso território andino duas realidades: o início da colonização e o declínio do Império Inca. Além disso, achamos que é de grande relevância prestar atenção ao discurso produzido pelo homem/branco/cristão colonial, posto que ao longo dos séculos de colonização, esses sujeitos construíram suas imagens como símbolo da universalidade, do que significa ser padrão, referência. Colocar o homem branco e seu discurso como objeto de estudo é, também, uma maneira de reverter a posição de margem/centro construída historicamente pelo que podemos denominar como soberba da superioridade da branquitude.

A crônica de origem coral é um subgênero que surge entre as crônicas particulares coloniais. A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* é classificada como crônica de origem coral (MAZZOTTI, 2010) porque a partir dela podemos perceber

uma interação semiótica, em que sujeitos e culturas se encontram no interior de uma disputa.

Esses textos, encomendados pelo vice-rei Toledo, fazem o século XVI ser conhecido como *siglo de oro de las crónicas incanistas* (PARADA, 2010). Mas, por outro lado, esses mesmos discursos podem ser classificados como textos da inquisição da verdade. Uma vez que o florescimento de relatos, o interesse no mundo andino, acontecem, principalmente, por questões políticas e religiosas, em consequência do caos político no recém-formado Vice-Reino do Peru.

Os textos do período toledano têm caráter de documento oficial, são utilizados como prova do caos na organização do Vice-Reino, da resistência a aceitação da fé cristã e das insurgências indígenas. Esses pontos são colocados como justificativa para a necessidade urgente do catecismo e, também, para aplicação da inquisição no Vice-Reino do Peru.

A crônica coral escrita pelo padre da Companhia de Jesus, Cristóbal de Molina, foi narrada por sacerdotes e anciões que viveram no Império Inca. Esse texto faz parte de um conjunto de crônicas produzidas com finalidade de organizar o Vice-Reino do Peru, tanto em questões ligadas a política social-econômica quanto na efetivação da aplicação da fé cristã no território.

A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* é uma ponte que nos leva, de um lado, aos Andes pré-colonial, aproximando-nos do universo mitológico e ritualístico do Império Inca; do outro lado, insere-nos no contexto da província do Peru no século XVI e início do século XVII. Nesse texto, podemos perceber as estratégias do discurso que fazem a modalidade escrita no período colonial funcionar como uma arma que fere de morte povos que têm como principal forma de desenvolvimento do saber e de preservação da memória a tradição oral.

Como as bases que articulam a colonialidade do poder, ser e saber podem ser percebidas em discursos coloniais e a história colonial moderna foi escrita pelo homem europeu/branco/heterossexual/cristão, escolhemos trabalhar o texto de um sacerdote espanhol justamente para ir à raiz do problema. A crônica coral de Molina, assim como a vida do padre, preserva algumas incógnitas. Até a atualidade não se sabe com exatidão a data em que a *Relación* foi escrita. Pesquisadores, como Raúl Porras Barrenechea (1962), trazem os anos de 1574-1575 como período mais provável de redação da crônica coral.

Pensando uma maior aproximação com a crônica, mantivemos o espanhol com as características específicas da época em que o texto foi escrito, dessa maneira podemos acessar as especificidades de uma língua que ao mesmo tempo que ganhava proporções continentais, tornando-se naquele período a língua com maior número de falantes no mundo, mostrava também as fragilidades de um idioma que dava seus primeiros passos como uma língua com estrutura gramatical. Além disso, a escrita da crônica nos revela que o padre Molina não era exatamente um exímio conhecedor das regras ortográficas da língua de seu país de origem.

Nas fronteiras epistemológicas coloniais os sujeitos envolvidos em novas experiências revelam mais de si. O padre passou a maior parte de sua vida entre os indígenas, ora ensinando, ora aprendendo. Enquanto ensinava a mitologia cristã, pregando o Deus único, aprendia o quéchua nos cânticos incas; enquanto passava as tradições e formas de vida do colonizador, convivia com as culturas e diferenças dos indígenas do território andino.

A crônica é narrada pelos indígenas em língua quéchua e traduzida para o espanhol por Molina. Entretanto, a tradução livre do padre vem acompanhada de explicações extratextuais, são nesses momentos que o padre surge na narrativa como representante do ser e saber superior. Molina aproveita as narrativas dos mitos e ritos dos povos andinos para criar binarismos de inferioridade e superioridade entre culturas e tradições.

En ese sentido, la *Relación* de Cristóbal de Molina el Cuzqueño es excelente ejemplo de las modulaciones de la escritura, el conocimiento, la colonialidad del poder y los límites de la mirada eurocéntrica respecto del Otro, aun en un contexto donde el exímio conocimiento de la lengua quechua sostiene la utilidad y legitimidad del narrador (AÑÓN, 2013, p. 330).

A literatura colonial, a partir de textos como a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, nos possibilita uma oportunidade de mergulhar na história. Esses discursos representam o paradoxo de ser “cemitério de culturas” e, ao mesmo tempo, ser o espaço onde podemos acessar essas mesmas culturas, uma vez que foram preservadas através da escrita.

É urgente a necessidade de encontrar as raízes que articulam as persistentes opressões fundadas nas fronteiras coloniais e que operam sob o silenciamento de

sujeitos e territórios que têm suas histórias construídas de maneira fragmentada a partir da perspectiva de um eu não dialógico.

Nossa intenção com esse trabalho é reforçar a necessidade de trazer novas epistemologias e sensibilidades de mundo para o centro da narrativa da história colonial, o que não significa desprezar ou negar o que está escrito na historiografia moderna, mas ser crítico a ela, tentando entender os silêncios e vazios que escondem sujeitos, culturas e saberes não hegemônicos. Dessa forma, insistimos na importância de trazer as narrativas coloniais à baila, trabalhar as modalidades discursivas que compõem a formação textual da época colonial, visto essas carregarem em sua particularidade contextual histórica e política o prestígio de refletir em seus enredos os movimentos de contato e transformação dos mundos.

A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* foi produzida para servir prioritariamente a questões de religiosidade, no entanto, no contexto dos primeiros séculos coloniais, os caminhos são encruzilhadas: religiosidade, política, cultura e identidade estão conectadas. Para tentar alcançar a complexidade do período em que ocorre uma “profunda redefinición del paisaje social cuzqueño (LUNA, 2016, p. 12)”, os labirintos são inevitáveis.

Diante do exposto, organizamos o texto em cinco capítulos principais. Iniciamos pontuando a necessidade de reescritura da historiografia colonial a partir de perspectivas que foram silenciadas pela estrutura hegemônica de poder. Aproveitamos, então, esse gancho para apresentar a potência dos tipos discursivos coloniais, especialmente as crônicas históricas construídas na fronteira do contato colonial. No capítulo seguinte, aprofundamo-nos mais especificamente em apresentar os núcleos informativos que compõem a crônica que analisamos nesse trabalho, trazendo à baila os principais pontos abordados na *Relación*. Para entender a crônica coral escrita por Cristóbal de Molina, precisamos mais do que conhecê-la, saber do contexto do período em que foi produzida, por isso nosso quarto capítulo é um mergulho em alguns acontecimentos e personagens importantes do século XVI. Antes de chegar nas considerações finais, trabalhamos no quinto capítulo uma das grandes batalhas coloniais, o choque entre as modalidades de comunicação: escrita e oralidade. Cada uma representando uma forma de ser e estar no mundo e como essa questão vai ser trabalhada na construção da crônica.

Em um momento singular da história como o que tratamos nesse trabalho, no qual mais do que indivíduos, tínhamos culturas e saberes no interior de uma guerra,

nenhuma ação é apenas o que parece. Um texto não é apenas um texto, ele representa uma ideologia, tem poder de influenciar desde a religião até a economia. A escrita é imensamente importante para que o projeto colonizador funcione, dela emana o poder de criar histórias e apagar outras. Por isso, não é reto o caminho para falar de literatura colonial.

2 CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL: O PODER DA ESCRITA

2.1 POR UMA PERSPECTIVA DA TERRA

Fue 11 de octubre del año 1492, dijo Rodrigo de Triana: “Tierra, tierra”, a cuya tan Dulce palabra accedieron todos a ver si decía verdad; y como la vieron, comenzaron el Te Deum laudamus, hincados de rodillas y llorando de placer. Hicieron señal a los otros compañeros para que se alegrasen y dieses gracias a Dios, que les había mostrado lo que tanto deseaban. Allí viérades los extremos de regocijo que suelen hacer marineros: unos beseaban las manos a Colón, otros se le ofrecían por criados, y otros le pedían mercedes. La tierra que primero vieron fue Guanahaní, una de las islas Lucayos, que caen entre Florida y Cuba, en la cual se tomó luego tierra, y la posesión de las Indias y Nuevo-Mundo, que Colón descubría por los Reyes de Castilla (GÓMARA, 2003, p. 15).

O trecho retirado da *Historia General de las Indias*, do cronista Francisco de Gómara, narra o momento emblemático da visão de Cristóvão Colombo e seus marinheiros, “terra a vista”. Essa famosa frase atravessou o tempo, fortalecendo o ego descobridor-conquistador europeu. O homem escreveu a história. No período moderno colonial, o homem que chega a América e escreve a história “heterossexual/branco/cristão/militar/capitalista/europeu com suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (GROSFOGUEL, 2008). Este homem dotado de interesses escreve a história dele ao mesmo tempo que cria uma história geral que é lançada ao mundo e repassada por séculos como verdade única e absoluta.

O mundo colonial emerge do contato epistemológico, do mútuo descobrimento. No entanto, a história moderna colonial é contada entre datas e acontecimentos que mostram uma perspectiva única, eurocentrada. A paisagem que domina os imaginários, nos livros didáticos, representa aqueles que veem a terra como uma miragem.

O silêncio, ou melhor, o silenciamento das perspectivas indígenas na construção da história moderna foi forçado de diversas maneiras. Mas, aqui, nos ateremos à violência que se expressa na linguagem, encontrada nos variados gêneros discursivos coloniais.

Na literatura histórica colonial é preciso entender de silêncios, posto que ela representa um mundo que se faz a partir do contato. Entretanto, apenas uma versão da história é autorizada. Por isso, ao se deparar com um texto colonial, é preciso buscar as vozes que vibram nas entrelinhas: “morder as palavras, rasgar entre os dentes, a pele, os ossos, o tutano do verbo”, como ensina Conceição Evaristo (2008). Diante dos silêncios, a imaginação é indispensável.

As fronteiras epistemológicas produzidas no contato colonial são espaços de tensão. Tensões produzidas por um tempo que se desenvolve em ações paradigmáticas. Na literatura colonial vibra o contexto de disputa, de desejo por poder. Os discursos que são gerados a partir das “memórias de encomenda” (GRUZINSKI, 2003) refletem em suas linhas um mundo que começa a ser construído em cima de outro ainda pulsante.

A literatura colonial é fruto de uma época singular, suas narrativas estão refletidas nos contextos político-sociais em que são escritas. Devemos recordar que as colônias estavam a um oceano de distância do poder central. Este motivo fez com que o governo do Novo Mundo fosse um “governo por consulta”¹, organizado por milhares de papéis empilhados em navios que levavam e traziam informações e ordens de toda qualidade de um continente a outro. São essas pilhas de papéis que, além de tentar organizar as colônias do Novo Mundo, constroem as imagens sobre o que vinha a ser esse território e seus habitantes. São esses discursos, dotados de interesse, que vão espalhar as notícias sobre a terra incógnita (HALL, 1996). É a partir da infinidade de textos em variados gêneros que os territórios ameríndios como Abya Yala, Tawuantinsuyo, Pindorama, Anahuac, foram capturados e reduzidos à nomenclatura conflituosa Índias Ocidentais.

O discurso que descreve as Índias Ocidentais, produzido por e para peninsulares, é o discurso que constrói um sentido territorial que é ao mesmo tempo uma apropriação. Se a atribuição de nomes espanhóis são, por um lado, pontos de referência cognitivos, também são, do ponto de vista da construção territorial, formas de apropriação (MIGNOLO, 1986, p. 147).

¹ Elliot. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. No livro: *América Latina colonial*. (Org.) Bethell, Leslie. São Paulo: EDUSP, 1988, p. 283-337.

Nas narrativas coloniais conhecemos as origens das modificações simbólicas que demarcavam nossos territórios. Ainda temos avenidas, rios, cidades que conseguiram manter ou conquistar nomes que preservam sua origem indígena. Entretanto, vemos nas narrativas coloniais, em textos como o que analisamos nesse trabalho, a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, como se deu o processo de ocidentalização da linguagem e do ser a partir da colonização.

Os povos ameríndios vivem a distopia de ver datas comemoradas, nomes celebrados, como se o início da história do continente datasse da madrugada de 1492, mas “nossa memória é remota a um tempo muito anterior a nossa herança imediata” (KRENAK, 2020). A História é viva através da memória. *Se wo were fi na wo sankofa* a yenkyi: não é tabu voltar e recuperar o que você perdeu². As narrativas coloniais são espaços abertos a experimentações desde sua produção. Logo, vemos, nessas narrativas, espaços importantes e potentes para desencobrir as vozes que vibram na tensão do contato nas fronteiras epistêmicas.

A desobediência poética, sugerida por Grada Kilomba (2019), dialoga com a desobediência epistêmica da qual fala Walter Mignolo (2008). Ambos sugerem a criação de novos formatos e narrativas como uma resposta justamente à colonização da linguagem e a persistência dos avatares coloniais que estão enxertados nos cognitivos a partir de conceitos, experiências e subjetividades eurocentradas.

A linguagem que floresce a partir do mundo moderno colonial é, em essência, colonizadora. Ela foi utilizada para afastar e apagar culturas, para hierarquizar saberes, e, ao mesmo tempo, criar a ideia do outro que precisa ser transformado, a mimese colonial (YOUNG, 2005), o desejo do “eterno vir a ser”.

A mímica emerge como uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber coloniais. [...] a mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma [...]. O efeito da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundo e perturbador (BHABHA, 2013, p. 130).

² A frase faz referência ao símbolo africano da Sankofa, que vem a ser um dos ideogramas utilizados pelo sistema de escrita Adinkra, que compunha as várias formas de expressão escrita existentes na antiga África, utilizado pelos povos Akan, da África Central. Um símbolo associado frequentemente ao Sankofa é o pássaro de passagem, as aves migratórias. Ele está sempre olhando para trás. É uma maneira de dizer que, apesar de o pássaro voar para frente, olha continuamente para trás. Para o seu passado. Em: Coletivo cultural Sankofa: <https://ccsankofa.wordpress.com/2012/09/01/sankofa-simbolo-adinkra/>

Essa mimese resulta no que Juan Quintero chama de “identidad fracturada” (2010, p. 92). A perigosa assimilação, que causa fissuras nas identidades que se moldam a partir das fronteiras coloniais, tem sido trabalhada em texto críticos como traz Eliane Potiguara em obra (auto)biográfica *Metade cara, Metade máscara* (2004), ou *Pele Negra, Máscaras Brancas*, do filósofo e escritor Frantz Fanon (2008).

Na língua o homem desenha suas subjetividades, o seu ser (MIGNOLO, 2003). Portanto, o que vemos na literatura histórica colonial não foi apenas a criação de uma linguagem singular que serviu para facilitar a comunicação e aproximação nas fronteiras coloniais, posto que a partir da proibição do uso das línguas originárias, intensifica-se o projeto de colonização do imaginário (GRUZINSKI, 2003), desembocando no epistemicídio colonial.

Todo discurso é um modo de ação historicamente situado (RESENDE, 2011). A linguagem que encontramos nos discursos coloniais é voltada para criar o poder dos colonizadores sobre os colonizados e legitimar violências físicas e simbólicas. Para compreender como funciona a linguagem colonial, precisaremos ir ao texto colonial. Ouvir mais uma vez a história do homem branco colonial. Saber é poder, conhecer mais de perto pode ajudar no processo de “desaprendizagem” da história única. A decolonialidade precisa da voz historicamente subalternizada (SPIVAK, 2010), ouvir os ruídos da história, reunir os fragmentos. A bibliografia histórica literária tem potência para trazer respostas de âmbito linguístico-político e social para auxiliar no pensamento decolonial.

A literatura histórica colonial ou os Discursos Coloniais – como define Walter Mignolo, por considerar ser um termo ainda mais abrangente e coerente com o contexto e os sujeitos no colonial – têm um acervo gigantesco, com diferentes gêneros discursivos trazidos pelos colonizadores, além da oralitura (MARTINS, 2001) produzida pelos povos originários, como os poemas rituais incas. Visto isso, vamos focar mais especificamente no gênero que consideramos o mais completo entre os tipos coloniais: as crônicas.

Entre as crônicas coloniais existe um subgênero diferenciado: a crônica de origem coral (MAZZOTTI, 2010). Consideramos esse modelo de crônicas de importância singular, posto que consegue representar o contexto de tensão e transformação do século XVI. Visto isso, nos debruçaremos sobre um texto

heterogêneo (CORNEJO POLAR, 2003), escrito pelo padre Cristóbal de Molina no Vice-Reino do Peru, pouco depois da queda do Império Inca, a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*.

2.2 CRÔNICA HISTÓRICA COLONIAL

Os discursos coloniais seguem um modelo de prosa descritiva, e, ainda que não seguissem uma rigidez em relação à forma e à estrutura, cumpriam a função de relatar sobre as terras descobertas e as rotas. Posteriormente, na fase da conquista, narravam as lutas, os povos e lugares dominados; qualquer informação era importante, ainda que chegando à Europa essas informações fossem perdidas, como a crônica do indígena Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, publicada apenas no século XX.

Cada tipo discursivo vai representar uma fase do projeto colonial. No entanto, quando falamos “gêneros do descobrimento” ou “gêneros da conquista”, não significa que sejam exclusivos dessas épocas. A dinâmica na conjuntura administrativa reflete na produção textual colonial. Logo, nenhum dos gêneros deve ser fixado ou encerrado em datas e sequências como pertencendo apenas a determinada época. O que vai acontecer é que, devido às características apresentadas por determinado tipo de discurso, ele vai ser associado à fase da descoberta, conquista ou colonização.

Os textos histórico-literários coloniais eram escritos para diversos fins, como verificamos com a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, que em determinado momento serviu como documento oficial para provar irregularidades do incanato, diante das leis dos homens e de Deus. Um número significativo dos Discursos Coloniais fazia parte de funções oficiais, a serviço da Coroa ou/e da Igreja. Alguns desses textos adquiriam importância que mudaram o rumo da colonização, como, por exemplo, os textos pontífices, que foram fundamentais para a cristianização do imaginário na colonização.

Los documentos pontificios resultaron ser el principal fundamento para justificar el dominio de la corona de Castilla y Aragón sobre América y garantizar su hegemonía sobre este territorio. Asimismo, fueron el punto de partida para la incorporación del mundo indígena al catolicismo y al régimen hispano, al establecerse como una labor fundamental y obligatoria (LAMERAIN, 2011, p. 54).

Muitos escritores tinham ligação direta com a nobreza ou com o clero. Por esse motivo, é comum que as narrativas tenham um tom mais formal, de ofício. Os discursos do período colonial guardam em suas narrativas todo o processo de descobrimento, conquista e consolidação da colonização em textos que se distribuem em variados tipos e modalidades discursivas, como as cartas, relações, diários de bordo, requerimentos, tratados filosóficos e um tipo especialmente interessante que são as crônicas.

Entre os textos coloniais, a crônica histórica colonial merece um lugar de destaque. Pois, entre os tipos discursivos coloniais, é o gênero mais abrangente, o que guarda as memórias de diferentes momentos da colonização. Além disso, é também um perfeito exemplo para entender como funcionou a criação da história única colonial.

Na Idade Média, convencionou-se chamar “crônicas” a um conjunto de textos históricos, que relatavam os grandes feitos dos monarcas. No século XVI, essa denominação adquiriu outro significado, caracterizando uma iniciativa particular, com fins políticos pessoais, que tinha como objetivo levar a informação mais completa possível sobre o que ocorria nas Índias. Ao reivindicar autoridade histórica de seus testemunhos, os cronistas reivindicavam também prestígio, bens e posições políticas em textos que se configuravam, portanto, como um processo de contínua re-escritura, marcada por uma manipulação ideológica constante (BINOTTI, 1992 *apud* LESSA, 1999).

Costuma-se dividir as crônicas coloniais em dois tipos principais: crônicas gerais e crônicas específicas. As crônicas gerais, como o nome anuncia, trazem questões gerais sobre as terras das Índias Ocidentais, seja referente a fauna, flora, questões de organização social, política e religiosa.

Nesse ponto, já que tocamos pela primeira vez nesse que foi o primeiro nome do continente, Índias Ocidentais, precisamos abrir um parênteses para explicar que é devido a uma confusão geográfica no período das grandes navegações, exatamente na primeira viagem de Cristóvão Colombo, que surge o nome Índias Ocidentais para descrever o território que o conquistador chegou. A questão em torno da orientação geográfica do explorador, se ele sabia ou não onde estava chegando, ocasionou muitos debates no campo dos estudos coloniais. Podemos ler nos escritos do cronista geral das Índias, Francisco de Gómara, em sua obra *Historia general de las Indias*, o trecho que refere-se ao tema: “los que tienen por gran cosmógrafo a Colon piensan

que la llamó Indias por la India oriental, creyendo que cuando descubrió las Indias estaba buscando a la isla Cipango, que cae e par de la China o Cataio (2003, p. 17)". O assunto perdura até a atualidade, levantando questionamentos quanto a certeza ou não do prestigiado capitão saber que tinha chegado a outro continente, no caso, a quarta parte do mundo. Fato é que, diante do que escreve Colombo em seu diário aos reis católicos, fica difícil não concordar com Henrique Dussel quando, após analisar o tema, conclui que: "este (Colombo) afirmó rotundamente haber llegado al Asia". (2016, p. 25).

Voltando ao tema das crônicas gerais, o cronista geral, a exemplo de Francisco de Gómara e Gonzalo de Oviedo, é o responsável por organizar em uma obra as histórias que chegam sobre o Novo Mundo em cartas, diários de bordos, tratados e afins. A crônica geral é o gênero mais completo entre os discursos coloniais. No entanto, não é o mais livre.

Entre os gêneros textuais do período colonial, a crônica geral é um dos que mais demonstra sua veia histórica, desde a forma que as narrativas são organizadas, seguindo uma cronologia, uma sequência de acontecimentos. É também nesse espaço que vemos surgir os enredos que ajudam a criar, transformar os famosos capitães, exploradores de mares e terras, em heróis do descobrimento.

A crônica geral colonial é um tipo textual que se alimenta de outras narrativas. O gênero em questão é um espaço discursivo que funciona como uma espécie de reunião das várias modalidades do discurso colonial. Sem uma demarcação ou divisão pré-estabelecida, opera exatamente na ausência de hierarquia entre os demais gêneros que circulavam na época. Cartas, relatórios, requerimentos ou outros tipos textuais coloniais são reunidos em uma mesma obra, dando vida ao gênero mais completo entre as modalidades discursivas do período colonial.

A crônica geral é uma história completa dos primeiros séculos da colonização, que nasce da reescrita de fatos já narrados em outros tipos textuais. Evidentemente, quando falamos da crônica geral como o gênero mais abrangente, mais completo entre as demais modalidades do discurso no colonial, referimo-nos à abrangência que cabe na história única, na perspectiva unilateral da visão colonizadora.

Quanto ao gênero crônicas particulares, concentra-se mais em questões específicas, de momentos mais adiantados, em que a colonização já estava em um período cujos interesses eram temas mais diretos e objetivos. Entre os cronistas que escreveram obras nesse gênero podemos citar nomes importantes na literatura

colonial, como: José de Acosta, Polo de Ondegardo, Cabello de Balboa, entre outros escritores colonizadores que narraram e criaram a história do Novo Mundo. Os textos que chamamos “memória de encomenda”, assim como os textos produzidos no século de ouro das crônicas incanistas, trata-se de crônicas específicas. Entretanto, esses grupos de crônicas realizadas entre a segunda metade do século XVI e o início do século XVII, a “primeira modernidade”, dão origem a um novo tipo discursivo que nasce da singular conjuntura política sociocultural das fronteiras coloniais, os textos de origem coral.

A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* faz parte desse conjunto de crônicas coloniais conhecidas como “crônicas corais ou crônicas heterogêneas”. Esse modelo de crônica é, na realidade, um subgênero que surge em meio ao gênero “crônicas particulares coloniais”.

2.3 CONCEITOS DE FRONTEIRAS

Porque eu, uma *mestiza*,
continuamente saio de uma cultura
para outra,
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente (ANZALDÚA, Gloria).³

A crítica literária latino-americana tem se debruçado ao longo dos anos sobre os tipos discursivos que se configuram a partir de interação semiótica em sua produção. Textos que demonstram como sistema social e sistema literário caminham lado a lado, e podem ser analisados a partir de vários aspectos, mas sempre rondando entre a tríade: sujeito, língua, sociedade.

Pensadores como o cubano Fernando Ortiz e o uruguaio Angel Rama trabalharam desenvolvendo os conceitos de *transculturalidade* (ORTIZ, 1987) e *narrativas transculturales* (RAMA, 1982). Além dos citados, outros autores se dedicaram a entender o entrelaçamento da literatura com a formação do imaginário social, como Martin Lienhard, através de conceitos como *crônicas mestizas* e *literatura alternativa* (1983); Nestor Canclini, que se empenhou em desenvolver o conceito de

³ ANZALDÚA, Gloria. *La conciencia de la mestiza/rumo a uma nova consciência*. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.

culturas e literaturas híbridas (CANCLINI, 1989); e Antonio Cornejo Polar, que criou o conceito de *heterogeneidad literaria* (1994). O conceito mais recente para tratar dos tipos textuais em que dois ou mais universos socioculturais estão operando em sistema de confluência, “en las que, por debajo de su textura "occidental", subyacen formas de conciencia y voces nativas” (CORNEJO POLAR, 2007, p. 25), foi desenvolvido por José Antonio Mazzotti (2010), que se debruça em desenvolver o conceito de texto de origem coral.

No grupo heterogêneo de obras que são escritas atravessadas pelas culturas ocidentais e ameríndias, os autores que citamos, normalmente, desenvolveram seus conceitos a partir de análise do gênero crônicas e novelas. Quanto às crônicas coloniais, os estudiosos recorreram quase majoritariamente aos textos escritos por sujeitos indígenas, como a *Primer nueva corónica y buen gobierno* do inca Felipe Guamán Poma de Ayala. Conhecendo a obra podemos entender o motivo que a faz ser um exemplo perfeito para tratar do conflito escrita-oralidade e formação do sujeito moderno.

No entanto, entendemos o período colonial como um tempo de mútuo descobrimento. O homem conhecia mais do outro e assim revelou a si mesmo. Os sujeitos e culturas colonizadoras desenvolveram-se a partir do contato com as culturas e tecnologias pré-coloniais. Logo, na modernidade, as culturas são enxertadas umas nas outras. No entanto, a partir do discurso eurocêntrico, essas culturas são hierarquizadas como superior e inferior, o que faz parte da matriz genética que conecta colonialidade do poder à colonialidade do saber (CASTRO-GOMEZ, 2005).

A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* é um texto transcultural, híbrido, alternativo, mestiço, heterogêneo e coral. No entanto, a partir de suas características mais pulsantes, os conceitos que mais se aproximam para dar conta dos nossos objetivos na análise da obra são os de narrativa heterogênea andina e textos de origem coral. Tratando-se de uma obra que envolve “culturas disonantes, a veces incompatibles entre sí” (POLAR, 2007, p. 11), os conceitos desenvolvidos por Cornejo Polar e Mazzotti conseguem dar “cuenta de los contrastes profundos entre formas de vida, cosmovisiones y, por supuesto, situaciones socioeconómicas de los sectores indígenas frente a los tradicionalmente dominantes (MAZZOTTI, 2010, p. 142)”.

A principal diferença entre o texto que escolhemos trabalhar, a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, dos discursos que normalmente são referenciados nesse tipo de gênero literário, é o sujeito/escritor/narrador. O fato de o escritor da crônica

que escolhemos ser um missionário europeu faz toda a diferença na análise da obra. A tríade sujeito-língua-contexto social é analisada a partir de outra perspectiva. Perspectiva essa que permite nos aproximar das estratégias discursivas que fazem da linguagem transporte de violência colonial.

Além do fato de, no caso particular das crônicas que fazem parte do grupo de textos heterogêneos do Vice-Reino do Peru, produzidas ainda nos primeiros momentos da colonização, ter o diferencial de que os *residuos de oralidad* são de indígenas que viveram no tempo do Império Inca (ZUMTHOR, 1987 *apud* MAZZOTTI, 2010).

Sostengo que el carácter heterogéneo de algunas crónicas tempranas del área andina se debe a su cercanía a las fuentes orales indígenas específicas de las que se sirven. Tal cercanía condiciona la conformación misma de esas obras, que resultan así una variante dentro del conjunto, mucho más amplio, de las crónicas andinas (2010, p. 141).

Esses textos, escritos pelos europeus, surgem a partir da inédita iniciativa em reunir indígenas para responder a longos questionários a pedido da nobreza ou da igreja no início da colonização. As questões abordadas nesses questionários variavam tanto de temática quanto no número de perguntas. O assunto e a quantidade de perguntas variavam de acordo com as necessidades da Igreja ou da Coroa. Os temas podiam ser relacionados a geografia física, toponímia, clima, recursos agrícolas, minerais, línguas, história, política, religião, enfermidades, comércios, entre outras informações que a Igreja e a Coroa precisassem para dar continuidade a colonização⁴.

Entre as crônicas coloniais que trazem a característica de ser uma escritura coral, além de a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, podemos citar os demais textos escritos por encomenda na época de ouro da crônica incanista, tanto os escritos por indígenas quanto pelos brancos. O próprio José Antonio Mazzoti lista alguns títulos e seus respectivos autores:

Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas, de Collapina, Supno y otros quipucamayos; la *Suma y narración de los Incas*, de Juan Diez de Betanzos; la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui y, por supuesto, los capítulos “guerreros” de los *Comentarios reales* del Inca (2010, p. 143/144).

⁴Ver mais em: GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol. Séculos XVI-XVIII* - São Paulo. Companhia das Letras, 2003, p. 113/151.

No entanto, enquanto os autores andinos “*tomaron la pluma*” para dar suas versões sobre o passado indígena e denunciar os abusos do novo governo e da igreja, os autores de crônicas corais originários dos países colonizadores, como Cristóbal de Molina, Polo de Ondegardo e Sarmiento Gamboa, os três recrutados pelo vice-rei Toledo, como veremos adiante, escreveram com “*intención expresa de repudiar la religión indígena y demonizar la administración incaica como tiránica e ilegítima*” (MAZZZOTTI, 2010, p 144/145).

Os textos que nascem com o princípio de passar informações sobre variados aspectos das formas de vida no Império Inca, diferente dos demais textos que eram escritos ao bel-prazer do escritor, deu ao gênero em questão um caráter único de perceber a relação oralidade e escritura no contato/choque colonial. É justamente esse encontro entre as diferentes modalidades comunicativas, cada uma representando um lado da fronteira epistêmica colonial, que torna o texto escrito por Cristóbal de Molina uma obra de interação semiótica conflitiva. E, para nós, é desse encontro oralidade e escritura, que podemos observar como se davam os mecanismos de hierarquização do saber na construção do mundo moderno colonial.

2.4 CRÔNICA CORAL: RELACIÓN DE LAS FÁBULAS Y RITOS DE LOS INCAS

A *Relación de las fábulas y incas* do padre Cristóbal de Molina faz parte de um grupo heterogêneo de crônicas que foram escritas a partir dos relatos/memórias narradas por indígenas que viveram no tempo do Império Inca. No caso específico da crônica coral que analisamos, quem narrou as histórias escritas pelo sacerdote foram sacerdotes e anciãos incas.

Esse modelo de coprodução é motivador da heterogeneidade do discurso, pois, como já sabemos, diferentemente das crônicas pós-toledanas escritas por indígenas de origem inca, como Inca Garcilaso e Guamán Poma, – em que percebemos no texto as subjetividades de uma identidade em trânsito, na *Relación de las fábulas y ritos de los incas* –, não é especificamente o escritor, Cristóbal de Molina, quem traz o conflito das fronteiras para o texto, mas, sim, o contato dele com os narradores indígenas. O choque entre duas epistemologias, duas formas de saber e de se relacionar com o tempo e espaço, que fazem da crônica em questão uma pintura do século XVI.

No entanto, os sujeitos narradores na crônica não estão em pé de igualdade, de poder. O dono da escrita e narrador principal é o colonizador, o padre europeu. Dessa forma, os discursos são hierarquizados no ato da escrita de Molina, a partir da hierarquização colonizador/colonizado, as vozes no texto ocupam diferentes posições. Essas vozes, representando diferentes epistemologias e cosmovisões, se cruzam e se sobrepõem, criando uma polifonia na narrativa:

[...] no se trata solamente en dichos textos el reflejo de una oralidad perdida o primigenia, sino la fundación discursiva de una polifonía pluricultural que admite interferencias discursivas entre los sistemas de narración, [...] por lo que el texto se halla intervenido de diversas focalizaciones divergentes entre sí y de superposición de voces que permiten llamar a esa variante de la historiografía una “escritura coral” (2010, p. 144).

A crônica coral é um espaço narrativo vivo e intersemiótico. A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* é um texto que representa o encontro entre duas cosmogonias, com tamanha diferença entre elas, que pode parecer o choque entre dois mundos. A polifonia no corpo do texto surge diretamente das vozes que se interpõem na superfície da obra. Entretanto, essas vozes não representam apenas o número de sujeitos coautores da crônica, representam mundos que se desenvolvem em tempos diferentes, com princípios distintos, culturas e línguas construídas a partir de outras lógicas e imaginários. A interação semiótica se dá a partir da representação de dois mundos que vivem momentos diferentes, e ambos, naquele instante da produção do texto, estavam pulsantes.

O mundo Inca aparece vivo nas vozes que Jacques Le Goff (1990, p. 371) vai chamar de “homem-memória”, os anciãos incas. Suas lendas, seus ritos, seus deuses, sua língua. A partir das lembranças passadas de geração a geração na oralidade, os incas continuam vivos enquanto povo.

Cristóbal de Molina passou a maior parte de sua vida entre os incas, alguns sobreviventes do tempo do império, outros que compõem as primeiras gerações convivendo entre europeus. A crônica carrega esse mundo duplo, fronteiro; também percebemos a fronteira ganhando muros ao invés de pontes a partir do poder do discurso colonizador, que situa a epistemologia eurocentrada no lugar do saber. Na escrita firme e ideologicamente situada do padre, o mundo europeu nasce avassalador, gritando regras, criando demônios e silenciando as vozes indígenas no

fim de cada narrativa de uma lenda ou dos ritos. Uma das funções da escrita no período colonial era ajudar a encerrar mundos.

Nas crônicas corais, podemos entender de que maneira, no momento do contato entre as cosmovisões dos sujeitos envolvidos na construção da narrativa, o colonizador toma a frente e a linguagem é utilizada como estratégia, a escrita funciona como *caballos de batallas* (PARADA, 2010, p. 160).

No tipo textual crônicas de origem coral, percebemos o convívio tenso, conflituoso de sujeitos e culturas no interior de uma disputa. Esse grupo heterogêneo de crônicas seiscentistas traduz o contexto de um tempo, carrega em suas letras o retrato de uma época, com suas tensões, fronteiras e ambivalências.

A modalidade escrita durante a colonização serviu como estratégia para legitimar a dominação. As descobertas eram narradas enfatizando a necessidade de interferência política e religiosa através da hierarquização das formas de saber, assim como das formas de vida, do ser.

Os relatos orais dos anciãos e sacerdotes foram narrados em quéchua, que já era uma língua transnacional antes de ser apropriada pelos espanhóis e transformada na língua geral para fins de catequização. Molina, por conhecer bem a língua indígena – ambos os assuntos veremos mais profundamente adiante –, escreveu a crônica traduzindo para a língua do império espanhol, o castelhano, simultaneamente. Ou seja, os incas narravam em quéchua e Molina traduzia no momento da escrita.

Dessa forma, a partir de crônicas como a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, vemos as histórias incas serem organizadas em estruturas da escrita. Entretanto, na crônica coral, vemos a particularidade das duas estruturas, escrita e oralidade, adaptarem-se uma à outra. No entanto, o tom da obra é de conflito, mas, ainda assim, a escrita não apaga as características da origem oral das narrativas.

Os verbos conjugados no pretérito, como *hacían*, *fueron*, *tenían* revelam Cristóbal de Molina registrando os momentos finais de um Império. Em frases como: *de las ceremonias que en estos meses hacían/ las costumbres que estas jentes tenían/*, vemos o Novo Mundo nascer enquanto outra organização de mundo é encerrada. A cultura que se organiza na escrita entra em choque com a memória que se preserva na oralidade. No colonial, a escrita é pura contradição, pois, se por um lado ela é uma ferramenta de produção, por outro lado é uma ferramenta de destruição.

Na *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, podemos ver diretamente como foram aplicadas as estratégias de linguagem na dominação, silenciamento e criação da história única colonial. Percebemos também como o discurso colonizador, ao deslegitimar o fenômeno poético e criativo dos mitos do Tawuantinsuyo e hierarquizar os saberes através de binarismos como o de escrita/oralidade, cria a narrativa sobre a superioridade epistemológica das culturas ocidentais, e, simultaneamente, marginaliza saberes milenares dos povos do território andino.

2.5 ORGANIZAÇÃO DA CRÔNICA

Na *Relación de fabulas y ritos de los incas* do padre Cristóbal de Molina temos um perfeito exemplo de um discurso colonial do século XVI. A literatura colonial tem liberdade na forma, na estética, mas não na função. A literatura seiscentista no Vice-Reino do Peru serviu ao projeto colonial, funcionando como uma espécie inquisição da verdade. Sabemos que os textos de origem coral da época toledana representam um encontro entre os colonizadores e os remanescentes do Império Inca. Porém, esse encontro, como devemos imaginar, não aconteceu espontaneamente.

A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* originalmente é um relatório no qual o padre precisaria responder questões relacionadas à organização da espiritualidade e religiosidade inca. O texto tinha um motivo pré-estabelecido, a função dele não era apenas apresentar, falar sobre culturas e tradições incas, mas provar que as práticas ancestrais do território eram pagãs e demoníacas, os saberes eram inferiores, e que os imperadores incas eram tiranos.

A motivação do texto é refletida em sua organização. Trata-se de um texto com um direcionamento político ideológico definido e segue um modelo de escrita e estrutura de liberdade tamanha que, por vezes, aparenta uma organização caótica, exigindo atenção redobrada do leitor. À primeira vista o texto não demonstra dificuldades, sua divisão simples em duas sessões principais e mais uma terceira parte que surge como uma espécie de anexo no fim na narrativa, supõe um texto comum, bem-organizado. No entanto, o texto colonial é fruto de um tempo agitado, desassossegado, em que o conflito e a tensão eram constantes. E, como dissemos, a literatura colonial reflete bastante o contexto social e político da época. Assim, a primeira impressão de um texto bem definido termina na divisão dos tópicos que o

próprio título do texto anuncia, e o que vemos no decorrer da narrativa é uma organização conturbada.

A conturbação, o caos na organização da *Relación de las fábulas y ritos de los incas* acontece, sobretudo, devido ao cruzamento semiótico revelado nas vozes conflitivas que produzem o enredo. No entanto, essa é uma característica de uma crônica coral; os resíduos de oralidade saltam em qualquer parte do texto. Porém, quando falamos do caos estrutural, estamos nos referindo mais especificamente à escrita do texto.

Podemos perceber já no início da crônica, em um dos poucos momentos em que a voz do escritor aparece isolada, uma das características que ajuda a deixar a organização do relato confusa. A constante reiteração da conjunção “y” no texto, seja para enumerar as lendas, os nomes, os lugares, causa certa estranheza na leitura, como podemos ver no exemplo a seguir:

Porque la *Relación* que a Vuestra Senoria Ilustrissima di de el trato, del origen, vida y costumbres de los Ingas, senores que fueron de esta tierra, y quantos fueron, y quien fueron sus mugeres, y las leyes que dieron, y guerras que tuvieron y gentes y naciones que conquistaron, y en algunos lugares de la *Relación* trato de las ceremonias y cultos que ynventaron, aunque no muy especificadamente, pareciome ahora, principalmente por mandarmelo Vuestra Senoria Reverendisima, tomar algun tanto de travajo para que Vuestra Senoria Reverendisima vea las ceremonias, cultos y ydolatrias que estos yndios tuvieron, para lo qual hize juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran; y para entender donde tuvieron origen sus ydolatrias, porque es assi que estos no usaron de escritura (2010, p. 36).

No trecho acima, que é exatamente o início da crônica de Cristóbal de Molina, podemos observar o excessivo uso da conjunção “y” para enumerar os assuntos sobre os quais irá tratar na *Relación de los incas*. Em um único parágrafo, sem um ponto final, apenas o uso da conjunção “y” utilizada depois de vírgulas é a referência que temos para entender como será organizada a crônica. Neste único parágrafo o padre também revela que seu destinatário, “*Vuestra senoria ilustrissima*”, que é o bispo Sebastián de Lartaún, foi quem pediu o relatório sobre a vida e costumes dos incas. Ainda no mesmo parágrafo, o autor lista os assuntos dos quais tratará, mas não menciona que dividirá os tópicos em suas sessões.

O excesso de informação em um único parágrafo, sem nenhuma pausa organizativa, junto à repetitiva utilização da conjunção “y”, já nos insere no texto sem certeza de haver capturado realmente as informações que Molina pretendeu passar. Essa forma de escrita faz com que em muitos momentos tenhamos que voltar ao assunto para reler. Essa estrutura se estende por toda a crônica, como podemos perceber no trecho que selecionamos:

Y asimismo, en cada un dia de los d'este mes yban a quemar a los carneros y lo demas a los lugares siguientes: a un cerro llamado Succanca, y otro llamado Omoto Yanacauri, y otro llamado Capac Uilca, que esta tres leguas de Huanacauri; y otro llamado Queros Huanacauri; y otro llamado Rontoca, que esta en los Quisguares; y otro cerro llamado Collopata, que esta en Pomacanche, catorce leguas d'esta ciudad; y a un llano llamado Yana Yana; y a otro cerro llamado Cuti, que esta en la puna de Pomacanche. Y asi, caminando yban otro dia a Uilcanoto, que es veinte y seis leguas del Cuzco. La razon por que seguian en este mes este camino es porque decian nace el sol en aquella parte (2010, p. 48).

O trecho retrata parte do ritual da festa do sol, *inti raymi*, que acontecia no mês *haucay llusque*, e, como explicaremos mais adiante, atualmente acontece no mês de junho. Mas o que queremos chamar atenção destacando esse trecho é mostrar como na continuidade da crônica Cristóbal de Molina continua fazendo uso reiteradamente da conjunção “y” para enumerar os lugares de oferenda.

Outro aspecto da crônica de Molina que queremos chamar atenção a partir do trecho destacado é para o fato de que, como veremos mais profundamente no tópico que tem o contexto como foco, a *Relación de las fábulas y ritos* foi solicitada por motivos políticos-religiosos. Na encomenda feita ao padre Molina ele precisava realmente passar informações a respeito das fábulas e dos ritos tradicionais dos incas. Entretanto, o que percebemos não é apenas um simples relatório com as informações solicitadas, o padre da Companhia de Jesus relaciona os lugares dos ritos, como vimos acima, também detalha os trajes que se usava para os ritos, especificando cores e formas. Ou seja, Molina parece exercer a função com desejo.

Cristóbal de Molina estaría viviendo un fenómeno simultaneo de negación e identificación con el otro a través del modo agresivo y prolijo con que documenta sus costumbres, una especie de reacción prefreudiana que percibe el delirio de los relatos indígenas y goza, sin embargo, con la fruición de un hechizado antropólogo, en la profusión reiterada de su consigna escrita o incluso de su técnica expositiva (PARADA, 2010, p. 168).

O padre Molina provou da ambivalência colonial (BHABHA, 2013). Na crônica de Molina percebemos vários momentos em que o escritor parece narrar de dentro os ritos incas, como em um delírio narrativo começa a contar os pormenores da cena, como se lá estivesse. Essa característica na escrita da crônica faz com que a *Relación de las fábulas y ritos de los incas* seja um dos textos coloniais mais completos para quem deseja conhecer a mitologia inca e, por consequência, a origem dos ritos, como eram organizados, e em certos casos, como eram executados.

Já no título da crônica, Cristóbal de Molina declara que o texto será dividido em dois núcleos informativos. Mas, como dissemos, ele não é específico quanto à organização desses núcleos, que se estruturam da seguinte maneira: o primeiro núcleo vai tratar da mitologia inca, trazendo as fábulas, os mitos de origem, o motivo dos cultos a determinadas divindades, por qual motivo tornaram-se “filhos do sol”. Já o segundo núcleo informativo Cristóbal de Molina dedica a relacionar os ritos dividindo por meses do ano. Também nesse segundo núcleo informativo da crônica coral temos uma pérola que são algumas narrações dos poemas históricos inca, além da relação dos *taquis* (cantos) principais.

Cristóbal de Molina não faz referência em nenhuma parte do início da crônica, nem mesmo no confuso parágrafo de apresentação, sobre uma terceira parte da crônica que mais parece um anexo. Nessa última parte o padre fala da resistência indígena que ficou conhecida como o *taqui onqoy*. Nessa última parte a crônica fica especialmente interessante, pois muda completamente a forma e até o tom da narrativa, como se realmente tivesse sido anexada às pressas, por motivo de emergência do caso. Fato é que, a parte da crônica que não foi anunciada, funcionou como um “xeque-mate” para as ambições que motivaram o relatório sobre os incas, posto que, como veremos, é na apresentação da insurgência dos indígenas andinos que o padre expõe mais nitidamente a função extirpadora da obra.

3 MITOPOÉTICA E RITUALÍSTICA INCA

La mujer y el hombre soñaban que Dios los estaba soñando. Dios los soñaba mientras cantaba y agitaba sus maracas, envuelto en humo de tabaco, y se sentía feliz y también estremecido por la duda y el misterio. Los indios makiritare saben que, si Dios sueña con comida, fructifica y da de comer. Si Dios sueña con la vida, nace y da nacimiento. La mujer y el hombre soñaban que en el sueño de Dios aparecía un gran huevo brillante. Dentro del huevo, ellos cantaban y bailaban y armaban mucho alboroto, porque estaban locos de ganas de nacer. Soñaban que en el sueño de Dios la alegría era más fuerte que la duda y el misterio; y Dios, soñando, los creaba, y cantando decía: —Rompo este huevo y nace la mujer y nace el hombre. Y juntos vivirán y morirán. Pero nacerán nuevamente. Nacerán y volverán a morir y otra vez nacerán. Y nunca dejarán de nacer, porque la muerte es mentira (GALEANO, Eduardo).⁵

3.1 CONTEXTUALIZANDO

Na divisão da crônica coral *Relación de las fabulas y ritos de los incas*, vamos encontrar uma relação de alguns dos principais mitos de origem dos povos andinos, dos ritos que esses praticavam ao longo do ano. Nos núcleos informativos, o padre Cristóbal de Molina faz questão de mostrar as interferências políticas e religiosas do Império, principalmente no tempo de Tupac Inca Yupanqui, além de apresentar os principais ofícios dos curacas e anciãos. Ao apresentar esses pontos dos quais falamos, Molina responde a quatro questões principais do relatório solicitado pelas autoridades do Vice-Reino, o bispo e o vice-rei. As questões foram: ressurreição de mortos, sacrifícios humanos, adoração e sacrifício a Huacas e a dominação de Tupac Inca Yupanqui.

O fato de o texto de Molina já ter sido solicitado com finalidade prevista, a de cumprir uma função política e religiosa, escrevendo sobre os saberes e tradições incas com fins de extirpar esses, nos adianta qual o tom que encontraremos na narrativa. Em estilo indireto, Molina narra sobre as questões solicitadas por Lartaún, intercalando o relato com explicações e opiniões próprias, sempre no sentido de deslegitimar a forma de governo dos incas, o primitivismo e paganismo na ritualística destes.

Antes de entrarmos propriamente na relação dos mitos que constam no primeiro núcleo da crônica de Molina, precisamos elucidar uma questão que achamos

⁵ La creación. Em: GALEANO, Eduardo. *Memoria del Fuego*, tomo 1, pág.16.

importante para um melhor entendimento da organização da crônica, da polifonia nos relatos.

O grande Império Inca, assim como os demais Impérios de que temos notícia, expandiu seu horizonte de poder anexando outros povos à civilização. Esse agrupamento podia acontecer por meio de conflito ou pacificamente, por meio de acordos. Interessa-nos, por ora, saber que quando os espanhóis chegaram ao Tawuantinsuyo, o “Império dos filhos do sol” – como eram conhecidos os incas devido a um mito que contaremos neste tópico –, estendia-se por uma faixa de terra que hoje recortam seis nações sul-americanas: Peru, Bolívia, Equador, Argentina, Colômbia e Chile. O Tawuantinsuyo formado por “Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo, que son las cuatro partidas en qu’esta dividida esta tierra” (MOLINA, 2010, p. 89), tinha como centro administrativo a cidade de Cusco, “que en la lengua particular de los Incas quiere decir ombligo”, como explica o Inca Garcilaso (2019 [1609], p. 43).

O primeiro imperador inca, Manco Capac, começou a governar a cidade de Cusco no século XIII. No entanto, apenas com Tupac Inca Yupanqui, na segunda metade do século XV (1471-1493), o Império se estende por toda a Cordilheira dos Andes, anexando aos incas diversos povos e suas milenares riquezas materiais e simbólicas. Sobre esse tema, dos povos anexados à civilização inca, pesquisadores contemporâneos têm se empenhado em analisar comunidades multiétnicas nos Andes pré-incaico, como aponta John Murra (1998).

Os Chavín, considerada a “matriz da civilização andina”, alcançam seu apogeu e influência cerca de três mil anos atrás no horizonte formativo. No horizonte médio, que vai até cerca de 1000 a.m. (antes de Manco Capac), Tihuanaco e Huari eram “colônias urbanas, consideradas núcleos de Estados grandes e de vasta extensão” (MURRA, 1998, p. 75/76).

Voltando ao Império Inca, que chegou ao florescer imperial justamente quando conseguiu agregar em um único reino as tecnologias e conhecimentos dos povos andinos, teve como último *sapa inca* Atahualpa. O filho de Huayna Capac transforma-se em imperador absoluto depois de uma sangrenta disputa interna pelo poder com seu irmão *Huascar*. Em 1532 a guerra civil termina com a vitória de Atahualpa. Mas, antes mesmo que o *sapa inca*, como eram chamados os imperadores incas, aproveitasse sua soberania à frente do Império, foi capturado e assassinado em uma emboscada pelo capitão colonizador Francisco Pizarro.

Fizemos essa breve contextualização por dois motivos principais. Primeiramente, para ter consciência de que o território Tawuantinsuyo, no início da conquista espanhola, ainda estava no calor da intensa disputa interna que envolveu muitos povos e ceifou muitas vidas, deixando o território fraturado, dividido. Esse fato nos ajuda a entender como o explorador Francisco Pizarro, acompanhado de poucos homens, conseguiu capturar Atahualpa e conquistar o centro do Império Inca. Em segundo lugar, um ponto que precisamos lembrar é que o Império Inca foi formado por um conjunto de povos que já tinha cosmovisões, línguas, conhecimentos próprios e, mesmo durante o tempo de integração ao Tawuantinsuyo e suas leis, esses povos não deixaram de exercer suas alteridades, como o próprio Molina declara em alguns momentos de sua crônica:

En esta tierra ay diferentes naciones y provincias de yndios, que cada una d'ellas tenía possisos ritos, y actos y cerimonias antes que los yngas los sujetase. [...] Y que alli en Tiahuanaco el Hacedor enpeco hazer las jentes y naciones que en esta tierra ay, y haziendo de barro cada nacion, pintandoles los trajes y vestidos que cada uno avia de traer y tener, y los que avian de traer cavellos, con cavello, y los que cortado, cortado el cavello; y que concluydo, a cada nacion dio la lengua que avia de hablar y los cantos que avian de cantar, y las simientes y comidas que avian de sembrar. Y acavado de pintar y hazer las dichas nasciones y bultos de barro dio ser y anima a cada uno por si, asi a los hombres como a las mugeres, y les mando se sumiesen debajo de tierra cada nacion por si, y que de alli cada nacion fuese a salir a las partes y lugares que el les mandase. Y asi, dicen que los unos salieron de quebas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de arboles; **y otros desatinos d'esta manera** (MOLINA, 2010, p 36/37/100 grifo do autor).

[...] comían de la carne de los carneros que se avían sacrificado al Hacedor, Sol y Trueno, y gastavan este día cada nación en hacer el *taqui* y canto y baylle que cada uno dellos, antes que del Ynca fuesen sujetos, haçían en sus tierras (MOLINA, 2010, p. 67).

Para uma análise mais aprofundada, seria de grande importância saber a que *ayllu* pertenciam os indígenas interrogados por Molina. Os *ayllus*, como o próprio sacerdote define, representam a “genealogia, o parcialidad de indígenas que viven en régimen de comunidad de tierras” (2010, p. 53). Estamos falando de povos que têm por cultura e tradição uma ligação ancestral com o território. Essa ligação é explicada pelos mitos de origem, como percebemos na citação acima, a partir do exemplo de Tiahuanaco, observamos que as particularidades de cada povo, desde os ornamentos como vestimenta, pinturas, até a língua que falavam e os cantos e ritos que

praticavam, tinha relação com a comunidade, o território ao qual pertenciam. Essa ligação é de tamanha profundidade, que ainda hoje muitos povos andinos preservam as tradições repassadas pelos ancestrais.

Não sabemos quantos foram, a que povo pertenciam, ou quem foram os confidentes de Molina, posto que na apresentação da crônica o autor diz apenas: “hize juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron y hizieron en tiempo de Huayna Capac, y de Huascar Ynca y Manco Ynca hazer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo eran” (2010, p. 35). Ou seja, diante da identidade oculta, desnecessária para o colonizador, apoiamo-nos em uma ou outra informação que surge na crônica e, sobretudo, na imaginação, essa que é indispensável ao analisar os discursos coloniais.

Diante das possibilidades, imaginamos que os anciãos e sacerdotes aos quais Molina faz referência deveriam ser os *amautas*, conselheiros do Inca, chamados sábios filósofos e guardiões da memória oral por Inca Garcilaso (2019 [1609]), *tarpuntaes*, “que es uma gente como sacerdotes” (MOLINA, 2010, p. 50) ou os *quipucamayos*, uma vez que eram esses funcionários do Império os responsáveis pelos *quipus* inca – um misterioso método de anotação andino do qual falaremos mais adiante. Ou seja, três classes responsáveis diretamente por preservar as memórias da civilização inca.

A partir do exposto, poderemos entender melhor como funciona a crônica coral escrita pelo padre Molina, uma vez que lembramos a multietnicidade que compunha o Império Inca, percebemos que a polifonia, o efeito de coralidade no texto, é reflexo das muitas vozes que constroem a narrativa, mas também das particularidade mitológicas dos sujeitos-territórios que formavam o Tawuantinsuyo.

3.2 PRINCÍPIOS MITOLÓGICOS

O que faz uma mitologia ser considerada superior a outra, ou um mito ser classificado como falso ou verdadeiro? “A escritura moderna busca re-presentar o Outro. Criá-lo ou suprimi-lo através do jogo de linguagem” (HOLANDA, 2003 p. 36). O ego-colonizador europeu (DUSSEL, 1993) foi capaz de criar estratégias no campo discursivo do saber que localizou as milenares mitopoéticas dos povos originários andinos como inferiores em comparação à mitologia cristã.

A ruptura é cravada na potência criadora dos mitos indígenas, primeiramente, a partir da ausência de dialética entre as diferentes formas de se conceber um mito. Nas palavras do colonizador, a mitopoética originária é considerada desatino, como podemos perceber na fala de Cristóbal Molina no exemplo do tópico anterior; depois de escrever o mito de origem em Tiahuanaco, o padre toma o turno do discurso e profere a sentença: “Y así, dicen que los unos salieron de quebas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de arboles; y otros desatinos d’esta manera” (2010, p 36).

Outra maneira de romper com a potência que gesta os mitos, o lugar que os inscreve no campo da cultura, da imaginação, do saber, do sonho, da espiritualidade, da construção do sentimento de pertencimento, é tirando o direito ao uso da língua originária. Fato que não demora a ocorrer no epistemicídio colonial. Octavio Paz diz que “o homem é um ser que criou a si mesmo ao criar a linguagem” (2012, p. 42). Na língua o ser humano acontece. Quando uma língua é esquecida, um mundo se fecha. Mais adiante veremos em que conjuntura colonial as línguas originárias são proibidas.

O discurso no colonial tem poder de construir o eu e o outro em posições completamente opostas, mesmo em situações em que essa diferenciação não é absolutamente lógica. Os mitos são atemporais e não cabem em julgamentos de realidade ou ficção, são passados de geração a geração, organizando o imaginário individual, através da recepção e interpretação também do coletivo, estando ligados à memória e à tradição.

Ao longo do tempo, muitos pesquisadores demonstraram interesse em criar versões e teorias que ajudassem a compreender essa palavra que etimologicamente tem origem grega, *mýthos*, mas não conhecemos uma definição que abarque toda a grandeza semântica que o conceito de mito agrega.

O antropólogo Lévi-Strauss (1989) em seus estudos no campo do estruturalismo social compreende o mito como “relações específicas entre linguagem e sentido”, uma vez que signo linguístico é limitado e o sentido, por outro lado, é ilimitado. A compreensão de signo que o antropólogo se refere é a palavra enquanto uma “estrutura imóvel”, a equação significado/significante-signo desenvolvida pelo estruturalista Saussure. Dessa forma, as capacidades constitutivas do mito “têm combinações possíveis limitadas, pelo fato de serem tomadas como empréstimo das línguas” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 13), então possuem um sentido que restringe a

liberdade de ação, o que é difícil imaginar diante dos sentidos múltiplos que o campo mitológico atua.

Os mitos estão conectados, relacionados, formando uma unidade, uma mitologia, como apontado por Lévi-Strauss, no entanto a forma de “extrair o significado do mito” vai alterar segundo a forma que a cultura do grupo é desenvolvida. O pensamento “frase por frase” para entender o conjunto, como o antropólogo sugere, refere-se às formas de sociedades que se desenvolvem a partir da escrita. Ainda que o estruturalista tenha trabalhado também com mitologias orais, o cientificismo ao qual estava atrelado, somado ao seu corpo-político do conhecimento de formação ocidental (GROSFOGUEL, 2008), faz com que sua teoria alcance só até certo ponto a mitopoética dos povos ameríndios.

O século passado foi um período fértil para o estudo da interpretação dos mitos, principalmente a partir da segunda metade, tempo em que correntes teóricas como a etnopoética, que é desenvolvida por poetas e antropólogos norte-americanos, esfria o cientificismo aplicado na interpretação mitológica como ocorria no estruturalismo, que encontra seu ápice a partir do pensamento de Lévi-Strauss. A etnopoética reaproxima a literatura da antropologia, além de expandir os horizontes de análise trazendo para o centro do debate o fazer poético dos mitos, um fenômeno com poesia e vida própria, aproximando a mitopoética nos termos que conhecemos agora (BROTHERSTON, 2004).

A interpretação da mitologia de um povo precisa ser acompanhada por fatores extratextuais. Os povos do Tawuantinsuyo têm uma compreensão do universo que está mais associada ao que Oyèrónké Oyèwumi (1997) conceitua como *world sense* (cosmo-sentir) do que com a cosmovisão. A visão, ainda que pensando subjetivamente, remete a apenas um sentido. Esse sentido está ligado à concretude, à busca pelo real. A mitopoética dos povos andinos, seus modos de fazer mitos, está ligado ao imaginário e à forma de sentir o tempo e o espaço. O mito cria e é criado pelo território, é a filosofia de ser e sentir a natureza, o princípio da reciprocidade que equilibra o cosmos, criando a poesia dos mitos.

Y así, cada nacion se viste y trae el traje con que a su *guaca* vestian. Y dicen que el primero que de aquel lugar nacio alli se bolvia a convertir en piedras, otros, enalcones, y *cóndores*, y otros animales y aves. Y así, son de diferentes figuras las *guacas* que adoran y que ussan (2010, p. 37).

Diante de um escritor sacerdote, guiado por um livro e tudo que representa a fixidez da memória escrita, as múltiplas narrativas míticas do Tawuantinsuyo foram consideradas uma afronta à tradição teológica cristã, uma heresia. As divergências entre as mitologias do escritor, Molina, e daqueles que narram a mitologia inca, não esbarram apenas nas diferenças entre oralidade e escrita, mas no próprio princípio da forma de conceber o mito entre a cosmogonia ocidental e as cosmogonias indígenas.

No primeiro núcleo informativo, o padre Molina traz a relação dos principais mitos de origem de alguns povos do Tawuantinsuyo, e, também, faz uma relação das principais *huacas* que tiveram origem nesses mitos, além de elencar alguns dos principais cargos dos curacas e curandeiros, xamãs, que, na linguagem colonizadora, são classificados apenas como *hechiceros*. Mas, no próximo tópico, nos dedicaremos em analisar mais especificamente os mitos, posto que, tanto sobre as *huacas* quanto sobre alguns saberes dos anciãos e anciãs incas, nos debruçamos em outros tópicos ao longo do texto.

3.2.1 I Núcleo informativo – mitopoética inca

A narração dos mitos na crônica de Cristóbal de Molina nos aproxima das subjetividades de sujeitos e comunidades que se relacionam com a mitologia a partir de princípios diferentes do que vemos na tradição cristã. O fazer mitológico relacionado com a oralidade, com a tradição que se desenvolve a partir principalmente dessa modalidade comunicativa, foi desde o início das fronteiras epistemológicas coloniais interpretado como sinônimo de inferioridade.

No momento dos primeiros contatos com o Ocidente, a imensa riqueza de mitos da América foi denunciada como demoníaca. Por razões abertamente ideológicas, bibliotecas inteiras que preservavam a riqueza de livros meso-americanos e de quipus incaicos foram queimadas. No melhor dos casos, os mitos americanos foram aceitos só para serem rebaixados a pálidos reflexos, perigosamente deformados ou distorcidos, das tradições do Velho Mundo. Neste sentido o dilúvio das grandes cosmogonias daquele continente perdeu a sua autonomia, sendo explicado como um eco, uma derivação da Bíblia (BROTHERSTON, 2004, p. 04).

O primeiro mito narrado pelos sacerdotes e anciãos foi o *mito do dilúvio*. A partir da experiência em três territórios, Tiahuanaco, Quito e Ancasmarcha, os indígenas

contam como as águas subiram e nelas pereceram “todas las jentes y todas las cosas criadas” (2010, p. 36). Nas três experiências do dilúvio narradas na crônica coral pelos indígenas – assim como na versão mais famosa do mito do dilúvio, que foi espalhado por todo o mundo através da Bíblia cristã –, depois de algum tempo as águas baixaram e os sobreviventes foram agraciados pelo divino. Transformando-se eles mesmos em divindades.

Ainda que em nenhum momento o padre faça referência, existe no centro do mito semelhanças entre a narrativa cristã e as narrativas indígenas, a começar pelo fato de ambas as tradições recomeçarem o mundo a partir de um cataclismo, recomeçar pelo mito das águas. No mais, a principal marca de diferenças, e que vai influenciar todo o conjunto mitológico, está na sensibilidade com que essas diferentes tradições compreendem o tempo e o espaço. Se transformássemos em um desenho, poderíamos dizer que o tempo do colonizador tem a forma do horizonte, enquanto o tempo indígena é o mar. A mitologia bíblica, com Cristóbal de Molina sabia bem, é marcada por datas, períodos, como vemos na descrição abaixo:

E passado sete dias vieram sobre a terra as águas do dilúvio / no ano seiscientos da vida de Noé, no segundo mês, aos dezessete dias do mês, romperam-se todas as fontes do grande abismo, e as janelas dos céus se abriram / e prevaleceram as água na terra cento e cinquenta dias. (1991, p. 06).

No mito narrado pelos indígenas, não há referência de tempo, data ou período do cataclismo, diferentemente do que vemos na narrativa bíblica. Essa pode ter sido uma escolha do escritor/tradutor/colonizador, omitir qualquer referência a datas, posto que a narração do mito já inicia fazendo referência ao primeiro inca: “En la vida de Mango Capac, que fue el primer ynca de donde enpecaron a jatarese y llamarse Hijos del Sol y a tener principio la ydolatria y adoracion del Sol, y tuvieron gran noticia del Deluvio” (2010, p. 36). Em nenhuma das narrações do mito sabemos quando começa, quanto tempo dura ou quando termina o dilúvio, apenas que a partir dele o mundo recomeça.

Sabemos que o tempo nas cosmogonias ameríndias não segue a filosofia de *Cronos* (Deus grego do tempo), e sim o respeito ao ponto de encontro do tempo e espaço representado pela *Pachamama*. Essa divindade que nas interpretações precipitadas foi traduzida literalmente como “Mãe Terra”, mas no culto ancestral dos povos andinos não simboliza a terra física, e sim a matriz universal que conecta

passado, presente e futuro, de onde toda vida nasce e é atraída a retornar, é a própria “conjunção do movimento do mundo e potência de produção de diferenças no indeterminado” (ANJOS; FEHLAUER, 2017).

La raíz Pacha comprende la idea del tiempo - espacio. El tiempo es cíclico, *muyuy* (espiral) y no puede ser poseído, puede entenderse como una casa en el sentido de que todo y todos pertenecen a la misma familia. En el tiempo aparecen los diferentes mundos en correspondencia, la complementariedad, reciprocidad en un cosmos en que las personas no son el centro, sino un parte de la gran casa de todos. En la Pachamama convivimos la comunidad de los runas, la comunidad de la naturaleza y la comunidad de las deidades. Plantas, animales, agua, aire y deidades, todos aportando a la vida, todos trabajando para todos desde sus espacios, porque en esta madre tierra cada ser es imprescindible (CODENP, 2011, p. 15).⁶

Falamos da *huaca Pachamama* justamente porque, através de sua simbologia, podemos nos aproximar da experiência do fazer mitológico entre os povos andinos. Esses povos que formavam o Império Inca quando os espanhóis chegaram no Tawuantinsuyo têm um modo de criação, de percepção do mundo, que difere dos modos ocidentais. Demos o exemplo do *mito do dilúvio* cristão e suas marcações de tempo cronológico linear. Sabemos também que na continuação desse mito na tradição cristã, o criador, Deus, constrói uma arca para salvar apenas Noé “e os que com ele estavam na arca” (1991, p. 06). Nas narrativas do *mito do dilúvio*, contada pelos indígenas à Cristóbal de Molina, também há sobreviventes, e assim como ocorre no mito apresentado na Bíblia, é a partir desses sobreviventes que o mundo recomeça. No entanto, como dissemos, a forma de se relacionar com o outro, com tempo e espaço, e com a natureza, faz o mito – enquanto princípio de organização da vida social e espiritual – ter outra dimensão no olhar e sentir o mundo entre os povos ocidentais e os povos ameríndios.

Em outras palavras, no mito cristão, toda reverência é feita ao Criador, ao Deus único, responsável pela criação de todas as coisas. Enquanto nas narrativas indígenas, o politeísmo é visto pela reverência e culto a todas as manifestações da natureza. Observamos nos ritos, como veremos adiante, que as montanhas são lugares sagrados para os povos andinos, nas altitudes eles colocam suas oferendas a essa *huaca*. Assim como as montanhas, os vales, lagos e o mar, a quem eles

⁶ CODENP: consejo de desarrollo de las nacionalidades y pueblos de Ecuador.

chamam *Mamachocha*, também os pássaros, árvores, pedreiras e qualquer outro tipo de natureza que nos mitos despertem a hierofania, são cultuados, reverenciados e recebem oferendas. Podemos tomar como exemplo o mito dos *cañaris*, passado em Cañaribamba, na província de Quito:

En la provincia de Quito esta una provincia llamada Canaribanba, y así llaman los yndios: *cañares*, por el apellido de la provincia, los quales dicen que al tiempo del Diluvio, en un cerro muy alto llamado Huacaynan que esta en aquella provincia, escaparon dos hermanos en el. Y dicen en la fabula que como yban las aguas creciendo, yba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron enpecer las aguas. Y que alli, despues de acavado el Diluvio y acavadoselos la comida que alli recoxieron, salieron por los cerros y balles a buscar de comer, y que hizieron una muy pequenita cassa en que se metieron, a do se sustentavan de rayces y yervas pasando grandes trabajos y hambre. Y que un dia, aviendo ydo a buscar de comer, quando a su casilla bolvieron, hallaron hecho de comer y para vever chicha, sin aver de donde ni quien lo huviese hecho ni alli traydo. Y que esto les acaecio como diez dias, al cavo de los quales trataron entre si querer ver y saber quien les hacia tanto vien en tiempo de tanta necesidad. Y asi, el mayor d'ellos acordo quedarse escondido y vio que venian dos aves que llaman *aguaque*, por otro nombre llaman *torito*, y en nuestra lengua las llamamos guacamayos. Venían bestidas como *cañares* y cavellos en las cavecas, atada la frente como ahora andan. Y que llegadas a la choca, la mayor d'ellas vido el yndio escondido, y que se quito la *lliclla*, que es el manto que usan, y que enpeco hacer de comer de lo que trayan. Y que como vido que heran tan hermosas y que tenían rostro de mugeres, salio del escondijo y arremetio a ellas, las quales, como al yndio vieron, con gran enojo se salieron y se fueron bolando sin hazer ni dexar este dia que comiesen. Y venido que fue el hermano menor del campo que avia ydo a buscar que comer, como no hallase cossa aderecada como los demas dias solia hallar, pregunta la causa d'ello a su hermano, el qual se la dijo. Y sobre ello uvieron gran enojo. Y asi, el hermano menor se determino a quedarse escondido hasta ver si bolvian. Y al cavo de tres dias bolvieron dos huacamayas y enpecaron a hazer de comer, y que como viesse tiempo oportuno para coxerlas, entro al tiempo que vido que ya avian hecho de comer, arremetio a la puerta y cerrola y cojiolas dentro, las quales mostraron gran henojo. Y assi, asio de la menor, porque la mayor, mientras tenia a la menor, se fue. Y con esta menor dicen tuvo acceso y copula carnal, en la qual, en discurso de tiempo, tuvo seis hijos y hijas con los quales vivio en aquel cerro mucho tiempo sustentandose de las semillas que sembraron, que dicen trajo la huacamaya. Y que d'estos hermanos y hermanas hijos d'esta huacamaya que se repartieron por la provincia de Canaribamba, dicen proceden todos los *cañares*. Y asi, tienen por *huaca* el cerro llamado Huacaynan y en gran veneracion a las huacamayas, y tienen en mucho las plumas d'ellas para sus fiestas (2010, p. 41/42).

Podemos tomar o mito dos *cañaris* como mais exemplo para entender um pouco como principia a tradição, de que maneira o saber e o imaginário estão ligados

no cosmo-sentir dos povos andinos. Primeiramente, entendemos que os mitos incas são definidores do território ancestral. A ligação povo-território é basilar para a organização da vida para os ameríndios. Ainda que em vários contextos na história, inclusive durante o Império Inca – por questões de estrutura econômica – os sujeitos transitassem trabalhando em territórios diferentes⁷, sua ligação com o seu *ayllu* de origem era ancestral. Ou seja, ainda que um *cañari* estivesse exercendo uma função muito distante das montanhas de Cañaribamba, ele continuava pertencendo à genealogia dos indígenas *cañaris*, continuava sendo parente e cultuando os *toritos*.

Essa é uma grande diferença entre os mitos dos povos originários e o conjunto de mitos bíblicos. Na mitopoética indígena, como estamos acompanhando nos trechos que destacamos da crônica coral que analisamos, é comum a presença do não humano, ou do antropomorfismo, que surge em igualdade com o humano.

Nas narrativas míticas, as coparticipações culturais existentes entre sujeitos humanos e não humanos (de saber, pensamento, sensibilidade, alimento, comportamento, valores e telúricas), apenas são possíveis porque as etnias (principalmente sul-americanas) consideram que as figuras não humanas que povoam as mitologias podem ser protagonistas e conviver em sociedade. No caso dos animais, são tomados como ex-humanos e parentes, exercem protagonismo e relações de troca com os humanos. Isto é, as ações não humanas se depreendem de sujeitos animais que ensinam, e não só, pois que nas narrativas também há sujeitos plantas que curam, sujeitos objetos que decidem destinos ou espíritos sem corpo, que interagem socialmente; nesse sentido, todos podem ser sujeitos autônomos poderosos, não se submetendo, portanto, às figuras humanas, mas com elas trocando experiências, e portando saberes potencialmente agenciadores de outros modos pelos quais os seres podem se relacionar democraticamente entre si e com a vida (CORREIA, 2018. p. 360).

Como explica a professora Maria Helena Correia, o não humano, além de aparecer em relação de igualdade com os humanos no tocante ao saber, também surgem nos mitos indígenas como parentes, ancestrais que já viveram na forma humana, ou que – como vimos narrado na crônica de Molina –, o indígena pode se encantar como um desses animais: “y dicen que el primero que de aquel lugar nacio alli se bolvia a convertir en piedras, otros, enalcones, y cóndores, y otros animales y aves”. Encantar-se nesse caso, não está relacionado ao duplo da vida, a morte física,

⁷ MURRA, John. As Sociedades Andinas Anteriores a 1532. In: História da América Latina: América Latina Colonial, I. Trad. Maria Clara Cescato ed. 2, SP: Edusp & Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 63/99.

mas a continuidade do espírito – mais adiante voltaremos na relação dos povos andinos com a vida/morte.

Vimos que os irmãos *cañaris* foram alimentados por mulheres-pássaros: “venían bestidas como *cañares* y cavellos en las cavecas, atada la frente como ahora andan”. Molina antecipa em sua descrição que os indígenas *cañaris* vestem-se como as *aguaque/toritos* estavam vestidas na narrativa do mito de origem desse povo. Logo, a surpresa para Molina, era que os *cañaris* tomassem como espelho mulheres-pássaros, e que esses indígenas tivessem essas *aguaque* como divindades.

No imaginário mitopoético ameríndio é recorrente a figura da mulher aparecer relacionada a pássaros e a peixes, como podemos ver nas lendas das sereias que são narradas por diferentes povos em diversas regiões. Nos Andes, por exemplo, as lendas sobre *Quesintuu* y *Umantuu*⁸ sobreviveram à colonização do imaginário e continuam fazendo do lago Titicaca águas místicas.

Nessas mesmas águas do lago Titicaca, nasce o mito que dá origem ao poder e culto ao Inca, enquanto filho do sol, e faz do *Inti*, o símbolo maior do Império. Nessa narrativa também poderemos observar como na crônica coral *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, as vozes que se misturam no texto são dos indígenas, do escritor/tradutor e, também, dos seres da natureza que compõem a mitopoética andina, como observamos a seguir:

Dicen que era de noche y que alli hizo el sol, y luna y estrellas, y que mando al sol, y luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca que esta alli cerca, y que desde alli suviesen al cielo. Y que al tiempo que se queria suvir el sol en figura de un hombre muy resplandeciente, llamo a los yngas y a Mango Capac como a mayor d'ellos y le dixo: “Tu y tus decendientes aveis de ser senores y aveis de sujetar muchas naciones. Tenedme por padre y por tales hijos mios os jatad, y asi me reverenciareis como a padre”. Y que acavado de decir esto a Mango Capac, les dio por insinias y armas el *sumtur paucar*, y el *champi* y otras insinias de que ellos usavan, que es a manera de cetro, que todos ellos por insinias y armas tuvieron. Y que en aquel punto mando al sol, luna y estrellas se suviesen al cielo a ponerse cada uno en sus lugares. Y asi, suvieron y se pusieron. Y que luego en aquel instante, Mango Capac, y sus hermanos y hermanas, por mandado del Hacedor, se sumieron devajo de tierra y venieron a salir de la queba de Pacaritambo, donde se jatan proceder, aunque de la dicha queba dicen salieron otras naciones. Y que salieron al punto que el sol, el primero dia despues de aver dividido la noche del dia el Acedor; y asi, de aqui les quedo apellido de llamarse Hijos del Sol, y como padre adorarle y reverenciarle (2010, p. 37).

⁸ Para um maior aprofundamento indicamos o artigo ORIAS, Paola. *Quesintuu y Umantuu: sirenas y memoria andina*. RUNA XXXIII (2), 2012, pp 133-155.

No mito de origem do Império Inca, observamos o *Inti* (sol) falar diretamente à Manco Capac e aos demais incas, ordenando que deveriam cultuá-lo e reverenciá-lo como pai, e assim seriam prósperos. Ou seja, o sol, a lua, as estrelas, os pássaros, o mar e todas as demais manifestações da natureza fazem parte da mitopoética dos povos do Tawuantinsuyo. Não no lugar de subordinação, mas de igualdade, equilíbrio e ancestralidade.

Mas o que pretendemos chamar atenção nessa narrativa é principalmente para o fato de que o cruzamento das vozes do escritor, dos narradores e de uma divindade na apresentação do mesmo mito, nos mostra perfeitamente como funciona a crônica coral na era toledana, com culturas que experienciam a tensão do descobrimento do outro, do diferente. Percebemos também como o discurso situado na ideologia e saber eurocentrado minimizou essa riqueza mitológica, parte em eco dos mitos bíblicos (BROTHERSTON, 2004), outra parte foi utilizada para comprovar que os povos do Tawuantinsuyo cultuavam demônios, dando embasamento para a futura inquisição.

Além de trazer o principais mitos de origem dos povos do Tawuantinsuyo, lembrando que o que consta na *Relación* de Molina são apenas os mitos referentes aos territórios do indígenas coautores da crônica, posto que outros povos tinham outras narrativas sobre esses mesmo mitos e sua relação com o território, como é possível ver no mito do dilúvio do povo Huarochiri, presente no *Manuscrito Huarochiri*, escrito em língua quéchua na primeira década do século XVII.

No primeiro núcleo informativo, o padre Molina também se empenha em tentar mostrar a tirania dos *sapa* incas, dessa forma poderiam legitimar a necessidade de um novo poder político naquela região. Para alcançar seu objetivo, tenta demonstrar as interferências políticas e religiosas dos imperadores incas, sua principal referência foi Tupac Inca Yupanqui, posto que esse foi o principal responsável pela expansão dos domínios do Império e o primeiro que “enpeco a poner quenta y razon en todas las cosas, y el que quito cultos y dio cultos y cerimonias” (2010, p. 42). O poder de conquista e realização do *sapa* inca é explicado através do famoso mito em que Yupanqui tem uma visão do *Inti* nas águas da fonte Susurpuquio:

Dizen que antes que fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Ynca que estava en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llevo a una fuente llamada Susurpuquio, vido caer una tabla de cristal en la misma fuente, dentro en la qual vido una figura de yndio

en la forma siguiente: en la caveca, del colodrillo d'ella a lo alto le salian tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del sol los unos y los otros; y en los enquentros de los bracos, unas culebras enroscadas; en la caveca, un *llayto* como ynca, y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejas como ynca, y los trajes y vestidos como ynca; salia la caveca de un leon por entre las piernas, y en las espaldas otro leon, los bracos del qual parecian abrazar el un hombro y el otro; y una manera de culebra que le tomava de lo alto de las espaldas abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, hecho a huir Ynca Yupanqui, y el bulto de la estatua le llamo por su nombre de dentro de la fuente diciendole: “Veni aca, hijo, no tengais temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y se que aveis de sujetar muchas naciones. Tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaros en vuestros sacrificios de mi”. Y asi, desaparecio el bulto quedo el espejo de cristal en la fuente, y el Ynca le tomo y guardo; en el qual, dicen, despues via todas las cosas que quería (2010, p. 43).

Através da narração desse mito, podemos perceber de onde vem as referências das vestimentas dos incas, também o motivos dos símbolos como cobras, leões, e principalmente o sol, serem recorrentes na imagética do Império Inca. A partir da narração do mito, temos mais uma oportunidade de perceber a presença de outra voz que salta na superfície textual, para além das vozes dos narradores indígenas e de Cristóbal de Molina, a voz do Sol é a presença do não humano, característica comum nas narrativas mitológicas ameríndias.

A partir da narração do mito, o padre Molina empenha-se em descrever como Yupanqui foi o responsável pelo crescimento do Império não apenas em expansão territorial, mas também reestruturando os ritos e construindo palácios e templos para as principais *huacas* do reino, principalmente para o *Inti*, o sol, pai e principal divindade do Império. Ao demonstrar as “*huacas y templos adonde el demonio dava sus respuestas*” o padre faz a relação dos principais *hechiceros*, que são os curacas, xamãs, anciões e anciãs do Tawuantinsuyo. O padre apresenta por ordem de “*nombres y funciones, de los cuales eran diferentes unos de los otros*” (2010, p. 44).

O que nos interessa principalmente nessa parte da crônica é perceber que até o momento o padre não havia utilizado da comum demonização das *huacas* entre os discursos colonizadores, mas, a partir da apresentação dos nomes como *calpariçu*, *uirapiricoc*, *achicoc*, entre outros responsáveis por questões espirituais do Tawuantinsuyo, a cada parágrafo o demônio europeu surge no texto em frases como “*tuvieron grandes pactos con el demonio/hablavan con el demonio*”, como podemos observar no exemplo seguinte:

Avia otros llamados *camascas*, los cuales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos la habían recibido del Trueno, diciendo que cuando algún rayo cayó y quedaba alguno atemorizado, después de buelto en sí, decía que el Trueno le había mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yervas, ora fuese de dar sus respuestas en las cosas que se les preguntaban. Y asimismo, cuando alguno se escapaba de algún río o peligro grande decían se les aparecía el demonio, y los que querían que curasen con yervas, se las mostraba; de donde ha procedido aver muchos yndios grandes hervolarios; y a otros mostraba yervas venenosas para matar, y a estos llamaban *camascas* (2010, p. 45/46).

A partir de exemplos como esse dos *camascas*, podemos perceber de que maneira a linguagem colonial cria preconceitos ao mesmo tempo que agrega novas palavras, distorcendo a cosmogonia e saberes dos povos originários. A cura com ervas, por exemplo, é uma ciência milenar, a medicina guardada nas plantas e o conhecimento de seu poder de curar enfermidades do corpo e do espírito é uma forma de viver dos povos ameríndios. Curandeiros e *yachacs*, que são os xamãs, são sábios da natureza, guardiões espirituais altamente respeitados por estarem em sintonia com a *kay pacha*, *hanan pacha* e *uku pacha*, os três planos do mundo na mitologia inca (VILLEGAS, 2011).

Na *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, se nos esquivamos do discurso situado e pleno de interesses colonizadores, também podemos observar um pouco do grandioso universo dos mitos andinos, aproximar-nos da alteridade do saber de povos que se veem representados na tradição oral. Alteridade que não está apenas no saber, mas “também um outro modo de criar saberes, aberto por uma chave cujo pressuposto é, de fato, mais que humano e se exprime em um “nós” certamente muitas vezes maior que a terceira pessoa do plural ocidental” (CORREIA, 2018, 369/370).

3.2.2 II Núcleo informativo – da ritualística inca

Antes de tudo veio o verbo, não diz isso? Tem um ditado, acho que até a Bíblia diz isso. Não, antes de tudo houve a música. O verbo só veio com o homem. Antes do mundo ser criado, até quando estavam os elementos de tudo, para formar essa brincadeira que nós aqui estamos, tudo isso era uma grande sinfonia. A terra, os mares, os rios, os ventos, o crepitar das chamas. Uma sinfonia. Antes de tudo houve a música (ALELUIA, Matheus).⁹

⁹ ALELUIA, Matheus. Matheus Aleluia é um milagre. Trip TV, 2019. Discurso transcrito a partir do vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lq9RagVaocA>

Começamos o tópico com o raciocínio do griô e cantor baiano, Matheus Aleluia, pelo fato de que a ritualística andina, principalmente por sua tradição oral, tem a musicalidade como forma de culto. A música, os cantos, dança e poesia ritual, funcionam como uma ponte que conduz à espiritualidade. O mito, o rito e o corpo (OLIVERA, 2012), a experiência de outras formas de *cana/tiyana* (ser/estar) no mundo, outra sensibilidade, que entende o corpo como morada e manifestação do sagrado, mas não como sacro.

A ritualística é seguida por *takis* (danças), para festejar, pedir ou agradecer. A rigidez do corpo, a solidão da escrita, o pecado da carne, movimentos que não condizem com o universo ritualístico originário dos Andes. O rito é comunhão, celebração do/no coletivo. No segundo núcleo informativo da *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, o padre Molina consegue, utilizando de sua referência cristã e do poder concedido como um missionário colonizador, distorcer a grandeza da ritualística ancestral dos povos do Tawuantinsuyo.

Quando falamos que os povos do Tawuantinsuyo seguem uma tradição ancestral, é preciso que fique claro que ancestralidade significa reverenciar, prezar pelo passado, espelhar-se no que veio antes, não necessariamente para projetar um futuro. O pensamento de futuro enquanto tempo de desejo, entrelaçado à ideia de cúmulo de riqueza, está associado a uma herança do pensamento ocidental. Como escreveu o professor Eduardo Oliveira: a ancestralidade é apenas um pensamento, é uma experiência ética, “uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra” (2012, p. 39), é uma reverência à vida, a sua mudança e continuidade.

Essa relação da tradição que vê o passado como tempo precioso é sentida através do grande prestígio que os anciãos e anciãs alcançam nesse modelo de organização social. Em uma configuração de mundo que preza pela potência da oralidade, os mais velhos são os guardiões da memória e, também, os “encantadores das palavras” (RUFINO, 2018). Para o cosmo-sentir ameríndio, os mais velhos são a “escola” do povo, são também os médicos. Não foi por acaso que muitos anciões e anciãs foram perseguidos na inquisição andina que ocorre logo após o período toledano, embasada na demonização dos saberes dos mais velhos, classificados

como *hechiceros* no discurso colonizador. O passado precisava ser esquecido para chegar à era moderna no Novo Mundo, logo, uma das formas de alcançar esse objetivo foi depreciando a memória ancestral a partir da sabedoria dos mais velhos.

Mas, para nos aproximar da ritualística inca e de suas tradições ancestrais, primeiramente, esclarecemos a organização do segundo núcleo informativo da crônica coral de Molina. Como é comum no texto, o núcleo da relação dos mitos passa para a relação da ritualística inca de forma direta, sem divisões claras de tópicos, o padre Molina diz apenas: “y esto es o que de sus fábulas y cultos y origen yo he podido saver y alcançar de todos los biejos com quien he tratado y comunicado este negocio”. E dessa forma Cristóbal de Molina começa a apresentar as “formas de cultos y sacrificios que en cada mes del año haçían” (2010, p 47).

Nesse tópico, tomaremos alguns exemplos para entender como funcionava a ritualística inca pré-colonial, além de observar as estratégias discursivas utilizadas pelo Sacerdote Molina para deslegitimar os ritos andinos. Como já dissemos anteriormente, Molina começa a narrativa dos ritos no mês de maio, *huacay llusque*, mês em que era celebrada a festa ao sol, o *inti raymi*, esta celebração junto com a *citua raymi*, celebrada em agosto, *coyarayme*, eram os dois períodos em que a celebração ritual eram longas e envolviam os quatros *suyos* diretamente (*antisuyo*, *chinchaysuyo*, *contisuyo* e *collasuyo*). Quando nos referimos a um ritual que consegue reunir povos vindos das quatro partes do Tawuantinsuyo, achamos importante lembrar que significa uma confraternização entre povos que habitavam uma extensão territorial que hoje representa seis estado-nações sul-americanas.

Nesse quesito, precisamos abrir um parênteses para pontuar que as festividades autóctones, principalmente as duas citadas acima, foram proibidas pelo vice-rei Toledo, sob acusação de serem festas pagãs e contra a fé católica; mas, por algum tempo, o culto continuou acontecendo na clandestinidade. Só a partir dos anos 40 do século passado o *Inti rayme* voltou a acontecer, mas com outro formato. Essa volta é mais no sentido de reconstrução simbólica, foi redesenhada a partir das informações retiradas da obra do Inca Garcilaso, *Comentarios reales de los incas*. Além disso, como dissemos anteriormente, a festa deixa de ser em maio e passa a acontecer no mês de junho, período do solstício de inverno no Hemisfério Sul.

Voltando à crônica de Molina, a ritualística e as formas de culto tradicionais dos povos do Tawuantinsuyo seguem princípios e filosofias muito diferentes das formas de rito nas tradições ocidentais. No segundo núcleo informativo da crônica,

percebemos que o padre escritor aponta mais diretamente a diferença como motivo para investir na colonização e cristianização dos povos desse território.

Já falamos que a *Relación* tem uma estrutura e escrita caótica e a forma que as narrativas e as vozes surgem na superfície da obra criam um labirinto textual. Em exemplos anteriores mostramos como a repetição é característica recorrente na crônica, o que por vezes compromete o entendimento e deixa o relato pesado, cansativo. No entanto, entendemos que a linguagem no colonial não é transparente, ela faz parte da estrutura de poder (ORLANDI, 1990).

Enquanto no primeiro núcleo informativo o padre Molina parece escrever por obrigação, querendo encurtar o relato, quando diz no fim da apresentação dos mitos: “de los cuyos estos y otros desatinos semejantes decian y dicen aver passado, que por prolijidad, como dicho tengo, no los pongo” (2010, p. 45). No núcleo que apresenta os ritos e formas de organização do culto inca, o padre relata especificidades dos rituais que são realizados ao longo do ano. Muitas vezes, como vemos já no início da descrição do *inti raymi*, o padre elenca todos os tipos de carneiros que fazem parte dos ritos para as *huacas*. Esse tipo de repetição é recorrente na apresentação do que é utilizado para que o ritual aconteça, também para apontar os lugares nos quais as oferendas são entregues.

Sacrificavan en'ste mes al Sol gran cantidad de carneros de todos colores llamados los unos *huacarpaña*, que eran blancos y lanudos, y otros carneros llamados *huanacos*, y otros *pacos* blancos, lanudos, llamados *cuyillos*, y otros *pacos* llamados *paucarpaco*, que eran hembras, bermejos y lanudos, y otros *pacos* llamados *oquipaco*, y otros carneros grandes llamados *chumpi*, que heran la color d'ellos casi leonados, y otros carneros llamados *llancallama*, que heran negros y lanudos. Y asimismo, sacrificavan en este tiempo corderos de las mesmas colores (2010, p. 47).

No discurso do padre Molina, temos oportunidade de observar a origem histórica de conceitos e preconceitos criados por razões político-econômicas e religiosas. A imolação de animais foi um dos maiores símbolos para a perseguição e tentativa de extirpação dos cultos ancestrais. Não cabe nesse trabalho, também não é nosso objetivo, tratar desta polêmica temática. Mas, em uma explicação breve, podemos dizer que nas cosmogonias de tradições que cultuam a ancestralidade, normalmente o alimento é uma fonte energética de troca e fortalecimento do corpo e do espírito, o alimento é sagrado. O animal é alimento. Logo, ao mesmo tempo que o

bicho é imolado como oferenda, ele também é reverenciado, como podemos entender minimamente a partir do “*taqui* llamado *huayllina*” (2010, p. 50):

Llevaban delante el *suntur paucar* y unas ovejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata, puesta en los lomos unas camisitas coloradas a manera de gualdrapas. Llevanlos en unas andas, lo qual hacian en memoria de los carneros que dicen salieron del Tambo con ellos. Los yndios que los llevaban heran senores principales, yban con muy ricos bestidos. Llamen a estas 52 ovejas de oro y plata *corinapa*, *colquinapa*.

A relação do rito com a imolação animal passa pela questão da alimentação. A comida nas tradições ancestrais são parte do sagrado, como vemos em várias partes da *Relación* de Molina. O alimento é vida e comunicação entre o homem e a divindade, como tivemos oportunidade de observar no mito dos *cañaris*, quando as mulheres-pássaros – que naquele momento representam divindades – permitem que os irmãos sobrevivam através do alimento que elas preparam e oferendam para eles e para o espírito.

A escrita histórico-literária colonial é uma flecha no tempo. Os discursos que serviram para dominação e cristianização dos territórios ameríndios, que descreveram com minuciosidade os ritos com finalidade de legitimar a conquista e a colonização, hoje podem nos possibilitar uma aproximação com aquele tempo, para termos uma dimensão da proporção da força da espiritualidade e da religiosidade dos povos originários. Um exemplo do que estamos falando está na descrição que o padre Molina faz da finalização da *citua* (2010, p. 58/59):

Y puestos por su horden las *huacas*, y el Ynca y demas jente, tray'an a la plaza grandesima cantidad de ganado de todo genero de todas las quatro partidas llamadas Collasuyo, y Chinchaysuyo, y Antisuyo y Contissuyo. Hera tanta la cantidad del dicho ganado que, a lo que dicen los que esta declaracion hizieron, heran mas de cien mill cavesas; [...] Y luego, el sacerdote del Sol apartava quatro carneros, los mas linpios, y los sacrificava d'esta manera: uno al Hacedor, y otro al Trueno, y otro al Sol y otro a Huanacauri; y quando queria hacer el dicho sacrificio, tenian en unos platos grandes de oro el *sanco* puesto, y con la sangre de aquellos carneros que sacrificava, asperjava el dicho *çanco*. Heran los carneros blancos y lanudos llamados *cuylo*; y estos platos con el dicho *çanco* estava delante del escano del Sol, y el sacerdote mayor decia a altas voces, que todos lo podian oy'r: “Mira como comeis este *çanco*, porque el que lo comiere en pecado y con dos voluntades y coracones, el Sol nuestro padre lo vera y lo castigara, y sera para grandes trabajos vuestros; y el que con voluntad entera lo comiere, el Hacedor, y el Sol y el Trueno os lo gratificaran y os daran

hijos y felices anos; y que tengáis mucha comida y todo lo demas necesario con prosperidad”. Y assi se levantavan a tomarlo haciendo primero un solene juramento antes de tomar el dicho *yahuarçanco*, en el qual prometian de no ser jamás en cosa alguna, ni murmurar de Hacedor, ni Sol, ni Trueno; ni de ser traydor a su señor el Ynga principal, so pena de que aquella fuese para su condenacion y trabajo. Y el sacerdote del Sol tomaba del plato lo que le parecia con tres dedos y se lo metia en la boca y se bolvia a su asiento. Y por esta horden y con esta manera de juramento se levantavan las parcialidades, y asi se lo davan a todos, hast’a las criaturas. Y guardavan del dicho *yahuarçanco* para los que estaban ausentes, y enbiavan a los enfermos que estaban en sus camas; porque se tenia por muy desdichado el que este dia no alcancava a recevir el *yahuarçanco*. Hacian esto con tanta quenta, que no se avia de caer migaja en el suelo; porque tenian por gran pecado que se [...] esto. Quando matavan estos carneros arriva dichos, sacavan los bofes, los quales enchavan soplandolos; y hinchado, vian los sacerdotes en ciertas señales que en ellos avian, segun decian, si avian de ser prosperas todas las cossas en aquel ano o no. Y luego quemavan delante del Acedor, y Sol y Trueno los bofes, y los cuerpos de los carneros repartian como cosa sagrada, muy poquito a cada uno; y todo el demas ganado se repartia a toda la jente del Cuzco para que comiesen. Y como yban entrando en la plaza, les yban arrancando cada uno un pedaco de la lana con la qual sacrificavan al Sol.

Essa cerimônia, que é uma das mais longas na tradição do Tawuantinsuyo, tem como objetivo principal pedir às *huacas* que não permitissem que as águas que chegam nesse mês, *coyarayme*, não trouxessem enfermidades, e que as levassem para longe de Cusco e dos demais territórios. Molina escreve detalhadamente como os indígenas de cada *ayllu* seguiam em direção ao *suyo* cantando para que o mal e as enfermidades fossem embora. Para finalizar, iam para os rios lavar suas armas e banhar-se, “la razon porque en estos rios se lavavan hera porque son rios caudalosos y que entienden ban a dar a la mar, y para que ellos llevasen las enfermidades” (2010, p. 54).

Na descrição dessa cerimônia também podemos perceber mais nitidamente qual a relação da comida para os povos andinos. Dessa comida sagrada não era permitido desperdiçar nenhuma parte. A comida que era oferendada alimentava também os indígenas, era partilhada. A comida era sagrada, em comunhão com as *huacas*, era a medicina que curava os enfermos, “é a cura dos males que afligem o corpo e o espírito” (CORREIA, 2018, p. 361). Os poemas rituais que conhecemos hoje representam o momento que a comida é cantada em forma de oração enquanto é partilhada:

¡O Hacedor dichosisimo, venturosisimo Hacedor que as misericordia y te apiadas de los hombres; cata aqui tus ombres y criados pobres, ¡malaventurados que tu hiziste y diste ser! ¡Apiadate d'ellos, vivan sanos y salvos con sus hijos y descendientes, andando por camino derecho, sin pensar en malas cosas! ¡Vivan largos tiempos, no mueran en su juventud! ¡Coman y vivan en paz (2010, p. 62)!¹⁰

Achamos um bom caminho começar falando da relação do alimento, sobretudo na questão da imolação animal porque, como dissemos, este assunto é um gatilho para a demonização dos ritos no Tawuantinsuyo. Mas não eram apenas os carneiros que eram utilizados em sacrifício nos cultos rituais incas. Como dissemos no tópico anterior, a relação com a natureza tem princípios e valores diferentes dos que o Ocidente apresenta. Os povos indígenas cultuam a força energética que pode ser encontrada na natureza de diversas formas. Em grande parte dos ritos descritos pelos anciãos e sacerdotes incas, estão presentes, além dos carneiros, elementos que ainda hoje fazem parte da vida e imaginário dos povos andinos, como a folha de coca e o milho. Também nos rituais eram usados ouro e muitos tipos de *mullo*, que são as conchas do mar.

Y sacrificavan demas d'esto y offrecian a las dichas *huacas* unos cesticos de coca llamados *paucarrunco*, y unos que llamavan *paucarquinto*, a manera de coca, y un poco de maiz tostado, y conchas de la mar que llaman *mullo*, colorado y amarillo, hechas a manera de maiz (2010, p. 48/49).

Todas *huacas* recebem oferenda através de alimento, no tempo determinado pela relação com a natureza: “yban a Curicanha por la manana, y a mediodia y a la noche llevando los carneros que se avian de sacrificar aquel dia, los cuales tray'an alrededor de los y'dolos” (2010, p 48). As oferendas são divididas por período do ano porque o rito é em adoração à natureza em suas várias manifestações. Adorar a natureza é a forma de estar em equilíbrio com a *Pachamama*, todas as celebrações, todos os ritos, como apresentado pelos indígenas na crônica, são feitos na intenção de pedir e agradecer a manifestação da natureza que era comum naquele período. Como podemos observar a partir da *citua*, que Molina descreve da seguinte forma:

¹⁰ Achamos interessante trazer a versão do poema ritual na língua original, o quéchua: *O uiracochan cusi ussapoc hayllipo uiracochaya runaca yamayda caymi runa yana huaccha quisa runayqui camascayqui churascayqui casi quispilla camuchun huar mayhuan churinhuan. Chincanta ama guatquinta guanyayaichichu unay huasa causachun mana allcaspas mana pitispa micumuchun upiamuchun.*

La razon por que acian esta fiesta llamada *çitua* en este mes es porque entonces comencavan las aguas y con las primeras aguas suele aver muchas enfermedades, para rogar al Hacedor que en aquel ano, así en el Cuzco como en todo lo conquistado del Ynca, tuviese por bien no las hubiese (2010, p. 51).

Todos os rituais dos povos que formaram o Tawuantinsuyo no período de domínio do Império, assim como no tempo pré-incaico, eram feitos em forma de poemas rituais em adoração à natureza; e cada rito era seguido de um *taqui* específico. Os *taquis* e poemas rituais são as pérolas da relação mito-rito-corpo dos povos andinos. O que Leda Martins (2011) classifica como oralitura encontra uma bela representação nos diversos poemas rituais que acompanham todos os momentos do culto. A oração é feita em forma de canto, de dança e de poesia em reverência à natureza.

Y mientras lo quemavan al salir del sol por la manana, yban muchos yncas y caciques, y arrancando la lana del dicho carnero antes que le quemasen, andavan dando bozes alrededor del sacrificio con la lana en las manos diciendo: “¡O Hacedor, Sol y Trueno, sed siempre mocos, y multipliquen las jentes y esten siempre en paz!” (2010, p. 48).

Y asimismo toda la jente popular hacia la fiesta, llamada *llahuayra* porque asi se llama el canto que se hacia pidiendo al Hacedor les diese buen ano. Y esto hacian vestidos unas camisitas coloradas hasta los pies, sin mantas. Salían a vever y bailar a Aucaypacta, adonde llaman agora los espanoles Limapampa, que es avajo de Sancto Domingo. Y alli los sacerdotes del Hacedor quemavan por la manana un carnero blanco, y maiz, y coca y plumas de pájaros de colores, de *mullo*, que es conchas de la mar como dicho esta, rogando al Hacedor diese buen ano; pues que de nada avia criado todas las cossas y dadoles ser, tuviese por bien de dalles buen ano. Y asimismo, a los sacerdotes del Sol, llamados *tarpuntaes*, y a los sacerdotes del Trueno, les davan de este sacrificio para que lo hiziese como ellos, rogando al Sol calentase para que se criasen las comidas y al trueno llamado Chuqui Illapa, que enbiase sus aguas con que se criase y no embiase granico. Los quales sacrificios acavados, se yban los labradores [f. 10r] a sus labrancas y los cortesanos a casa del Señor Ynca hasta que el mes que en su lengua llamavan *quispe* acavava (2010, p. 51).

Nos trechos retirados da celebração do *inti raymi* e *yahuayra*, consecutivamente, sendo esta última celebrada em *moronpassa tarpuiquilla*, que é o mês de julho, destinada a pedir que tivessem prosperidade na produção de alimentos daquele ano, “porque en este mes sembravan” e no mês anterior, *cauay*, “solo se

ocupavan en regar las chacaras” (2010, p. 50). Essa explanação que fizemos é para demonstrar como funcionava os ritos e a relação com a natureza. Há o tempo que o canto e a dança são orações para plantar, outro para brotar, em seguida para colher. O respeito e a adoração à natureza é a forma de estar vivo e pertencer a ela, ser parte da *Pachamama*, como podemos perceber nitidamente no culto que se chama *chupasitas* (2010, 94): “a todos los altos de los cerros y cumbres adoravan y ofrecian mais y otras cosas porque decian que quando suvian alguna cuesta arriba y allegavan a lo alto, que alli descansavan del trabajo del suvir que avian tenido”. Uma reverência íntima, com ternura e beleza, e respeito à força da natureza.

Deixamos para falar por último da relação dos andinos do Tawuantinsuyo com a morte. Esse que é um dos assuntos sobre o qual o padre Molina mais tem interesse, posto que era considerado mais uma prova do paganismo e pecado sob o qual os indígenas viviam e um perfeito argumento para a urgência da efetivação da cristianização desses.

A *pacha* – o mundo, universo – e os planos de tempo e espaço na cosmogonia inca são complexos, para os filhos do sol existem vários mundos ou planos paralelos e simultâneos que se comunicam entre eles. Entre esses planos, segundo a mitologia inca, os espíritos desencarnados vivem no espaço espiritual chamado *uku pacha*. No culto à ancestralidade, como dissemos, reverencia-se o passado. Falamos da relação do respeito ao mais velho, por esse ter um conhecimento de mundo mais amplo. Entretanto, o culto à ancestralidade também está estritamente ligado ao culto aos mortos, aos espíritos ou *camay*, que pode ser traduzido como a força que transmite energia à matéria viva (YANÉZ, 2002). Explicando de uma forma direta, poderíamos dizer que os ancestrais eram um tipo menor de *huaca*, não eram as *huacas* dos mitos de origem, mas ancestrais que eram motivo de orgulho e exemplos a serem seguidos pelos mais jovens, como podemos perceber no rito que era celebrado no mês de novembro, *capac layme*, “en aquel dicho mes armavan cavalleros, y les oradavan las orejas y davan braguas, que en su lengua ellos llaman *guara*.”

Llegados a la plaza del Cuzco, hacian la *mocha* y adoracion a las *guacas* ya dichas, y a la sacon ya los sacerdotes d'ellas las avian sacado a la plaza. Y tambien hacian reverencia por su horden a todos los cuerpos enbalsamados de los senores y senoras muertos, que los que a cargo los tenian los avian sacado a la plaza para verer con ellos como si estuvieran vivos, y para que los que se avian armado

cavalleros les pedian los hiziesen tan venturosos y valientes como ellos avian sido (2010, p. 77).

A morte entre muitos povos ameríndios é entendida a partir de uma perspectiva muito diferente do que significa para o mundo ocidental. Na América a tradição mais conhecida com relação do culto aos mortos é a mexicana, que é completamente ligada à cosmogonia asteca. Entretanto, a relação com a morte por outros povos autóctones é pouco divulgada, devido à herança colonial cristã, em que a morte é o fim da vida, não apenas da matéria. Os incas desenvolveram uma relação singular com a morte, que está ligada à forma com que esses entendiam o princípio da vida, como sentiam o mundo ao redor e como interpretavam o tempo. Na cosmogonia inca, a morte é um momento da vida, um instante paradigmático em que o espírito, não apenas do ser humano, troca de plano.

Na *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, Molina não entra na questão da filosofia e poesias que envolve os mitos sobre a compreensão da morte nos andes, o mais perto que ele chega disso é quando diz que “aquellos tenían entendido, y por muy averiguado, la ynmortalidad del ánima” (2010, p. 69), o assunto surge na crônica apenas onde lhe é mais conveniente, para atingir seu primeiro destinatário, o bispo Sebastián de Lartaún, na relação dos ritos. Quando os colonizadores veem que “la momificación en la zona andina fue algo habitual” (CAVIEDES, 2018, p. 05) e que os embalsamados participavam dos rituais, para as tradições ocidentais cristãs, é a certeza do primitivismo.

Nas cerimônias rituais que citamos nesse tópico, e em outras muitas, os mortos mumificados eram levados em alguns momentos à rua para participar dos ritos, em outros, a oferenda era feita em casa, como podemos perceber nos trechos abaixo destacados da *citua*:

Acavado lo qual, se venian a sus casas, y para entonces tenían aparejada una macamorra de maiz mal molida que lla mavan *sancoyelba*. D’ella tomavan en los rostros puniendolo tambien en los lumbrares de las puertas y en las partes donde tenían las comidas y ropas; y a las fuentes llevan el dicho *çanco* y hechavan dentro, diciendo que no estuviesen enfermos y no l’entrasen las enfermedades en aquella cassa. Y también enbiavan este *çanco* a sus parientes y amigos para el mesmo efecto. Y a los cuerpos de los muertos calentavan con ello por que gosasen de la dicha fiesta (2010, p. 54/55).

Asimismo, sacavan los cuerpos de los senores y senoras muertos, que estaban enbalsamados, los quales sacavan las personas de su linaje que a cargo las tenian. Y aquella noche los lavavan en sus banos, que quando estava vivo cada uno tenia. Y bueltos a sus cassas, los calentavan con *çanco*, la macamorra gruessa que esta dicha, y luego les ponian delante las comidas que quando ellos heran vivos con mas gusto comian y usavan, las quales les ponian muy bien aderecadas como quando vivos estavan, y luego las personas que tenian a cargo los dichos muertos las quemavan (2010, p. 56).

Como vemos, a comida sagrada, que nesse ritual era *sancoyelba*, era utilizada como uma proteção para afastar as enfermidades. O alimento era compartilhado entre parentes e amigos, inclusive, entre os mortos, para que esses participassem também da mesma energia com os demais. Esse é um ritual de limpeza espiritual, os corpos embalsamados participarem desse tipo de rito é simbólico, a comida oferendada é para o espírito desse ancestral embalsamado.

Precisamos pontuar que não eram todas as famílias que embalsamavam seus ancestrais, apesar desse ritual ser muito antigo nos Andes, como dissemos, foi com os incas que a mumificação alcançou seu apogeu, a partir do culto aos ancestrais incas. É interessante lembrar que o principal símbolo do Império é o *Punchao*, que guardava dentro de si o coração dos *sapas* incas. No ritual com os mortos, os corpos dos incas embalsamados participavam com toda a pompa que usufruíam quando estavam vivos.

Y asimismo, sacavan al mismo tienpo todos los cuerpos de los senores y senoras que enbalsamados tenian, muy ricamente aderecados, los quales cuerpos tray'an los descendientes de su linaje que a cargo los tenian, y los ponían en la plaza en sus asientos de oro, por su horden, como si estuvieran vivos (2010, p. 57).

A espiritualidade andina é vivida de forma intensa, durante o Império Inca a ritualística alcançou proporções muito maiores. A grandeza e complexidade da cosmogonia representada nos mitos e nos ritos pré-coloniais cada dia mais esperta o interesse do mundo. A gana pela posse das riquezas do território, disfarçada de fé, foi o motivo de que os ritos tenham sido proibidos e os mitos inferiorizados ou transformados em sombras da mitologia cristã. A proibição dos ritos ancestrais, do culto às *huacas*, juntamente às novas ordens político-religiosas sociais, causaram grande impacto entre os povos andinos. Esses impactos em alguns momentos vieram com força de insurgência, de resistência, provando que os povos originários dos Andes tinham sido subordinados, mas não significa que tenham sido destruídos.

3.3 INSURGÊNCIA NO PERU: o *taqui onqoy*

No título da crônica de Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de lo incas*, o padre da paróquia de *Nuestra señora de los remédios de los naturales de Cuzco*, antecipa que abordará em seus escritos a respeito dos mitos de origem e dos ritos praticados no Império inca. Entretanto, como dissemos na apresentação da crônica, no final do relato surge um novo conteúdo que não necessita de esforço analítico para perceber que “es claramente una adición al texto” (RAMOS, 1992, p. 175). Além do mais, em relação ao estilo, diferentemente do que ocorreu nos primeiros núcleos informativos, em que percebemos uma escrita descuidada, e com uma característica de repetição que tornou o relato acumulativo, nessa terceira parte Molina faz uma exposição breve, com um tom dramático, porém direto.

Estamos falando do relato que Molina faz a respeito do movimento de caráter ideológico-político-religioso que se espalha no Andes no século XVI, chamado *taqui onqoy* ou *taqui onqoy*, traduzido como “a enfermidade da dança”. Paira uma incerteza quanto à data de início do movimento indígena, se começa nos anos 60 ou início dos anos 70, posto que os principais textos, o de Molina e o de Albornoz, além de apontarem datas diferentes, ainda apresentam referências de acontecimentos no contexto que reforçam a incerteza.

A terceira parte do texto, que aparenta ter sido anexada após Molina ter concluído a função para a qual fora destinada, é o grande diferencial na crônica, visto que, apesar do conhecimento do padre sobre as tradições religiosas incas, muitos outros cronistas no início da colonização trataram dessa temática. Mas o *taqui onqoy* foi uma novidade ao qual o padre relata a partir das informações concedidas por Luis de Olivera, clérigo presbítero da província de Parinacocha, e faz de seu relato “una de las más importantes referencias, pero también uno de sus más desequilibrados momentos narrativos” (PARADA, 2010, p. 186). Além da crônica de Molina, o outro relato que trata da insurgência indígena foi escrito pelo extirpador de idolatrias, Cristóbal de Albornoz, enquanto exercia a função de visitador eclesiástico na região.

Muitos pesquisadores debruçaram-se sobre tentar interpretar e entender o significado do *taqui onqoy*. Entre essas pesquisas surgem definições como “*culto de crisis*” (CURATOLA, 1977), “*mesiánico*” (MILLONES, 1990) ou “*milenarista*” (WACHTEL, 1973). Todas essas definições são feitas levando em consideração o contexto político-social no Peru do século XVI, tempo em que “diversos mecanismos

de extracción económica, como la mita y los servicios personales, recrudecieron sobre la población indígena” (VILLEGAS, 2011, p 116).

El posterior sometimiento andino por parte de los españoles, no solo establece la reestructuración de un sistema religioso de control, sino, que a su vez, implanta diversos sistemas de distribución de riquezas y de población andina, la que en su mayoría es obligada a trabajar inhumanamente en las minas, esto genera pésimas condiciones y un agotamiento de la población, por consecuencia, los andinos asocian los horrores de la religiosidad católica, la muerte y las miserias a un mismo conducto, lo que influye indirectamente en la necesidad de resucitar a los Huacas, a sus Dioses y a sus creencias (BAZAES, 2007, p. 03).

Para povos que mesmo durante o período de poder do Império Inca tinham a ajuda mútua como “fundamento ideológico e material de todas as relações sociais” (WACHTEL, 2018, p. 210), o modelo espanhol de pagamento de tributos cobrados em prata e serviços, também o fim do sistema de reciprocidade indígena, quando somado ao novo regime das políticas inseridas com a chegada do vice-rei Toledo, foi o estopim para o surgimento de levantes no Vice-Reino, e nesse contexto surge o *taqui onqoy*. Os colonizadores não sabiam de onde tinha começado a insurgência, mas suspeitaram, como escreveu Molina, ter sido “ynventado de los echiceros que em Uiscabamba tenían los incas”, e de lá se estendeu por outras localidades, como vemos abaixo:

En la provincia de Parinacocha, del ovispado del Cuzco, el dicho Luis de Olivera, vicario de aquella provincia, entendio que no solamente en aquella provincia, pero en todas las demas provincias e ciudades de Chuquicaca, La Paz, Cuzco, Guamanga, y aun Lima y Ariquepa, los mas d’ellos avian cay’do en grandisimas apostacias apartandose de la fe catolica que avian recebido y bolviendose a la ydolatria que usavan en tiempo de su ynfidelidad. y trato que fue ynventado de los echiceros que en Uiscabamba tenían los yngas, que alli estaban alcados porque lo propio se creyo avia sido lo que en este reyno [...] el ano de sesenta, y no atras, de aver tenido y crey’do por los yndios que d’Espana avian enviado a este reyno por unto de los yndios para sanar cierta enfermedad, que no se hallava para ella medicina sino el dicho unto, a cuya causa en aquellos tiempos andavan los yndios muy recatados y se estranavan de los espanoles en tanto grado que la lena, yerba o otras cosas no lo querian llevar a casa de espanol, por dezir no los matase allá dentro para les sacar el unto; todo esto se entendio aver salido de aquella ladronera por poner enemistad entre los yndios y espanoles (2010, p. 94/95).

No trecho destacado observamos que Molina diz que a insurgência tem início em Vilcabamba, e acrescenta que foram os *hechiceros* os responsáveis por espalhar entre os indígenas que os espanhóis tinham vindo para os Andes em busca do sangue indígena, que seria utilizado como remédio para curar uma doença do homem branco. Esse é o mito conhecido pelos nomes *pishtaco*, *naqaq*, *degollador* ou sua variante de *sacaojos*. “En la época colonial, se decía ya que mataba a los indios y enviaba su grasa a España en donde era utilizada como un ungüento contra las enfermedades, tales como la viruela” (MIGNON, 2009, p.02).

A lenda que diz que o homem branco mata os indígenas e pega o sangue para curar seus males começou antes mesmo da invasão de Pizarro, e por séculos povoou o imaginário andino. Porém, pensando o contexto real colonial, precisamos recordar que as doenças trazidas para o Novo Mundo pelos colonizadores dizimaram territórios inteiros. Em alguns momentos, as doenças foram utilizadas como arma pelos colonizadores. Nos Andes, milhares de pessoas morreram vítimas dessas doenças, inclusive, o Inca Huayna Capac, que foi pego pela varíola. Pouco antes do período que Molina assinala como início do *taqui onqoy*, “el año de sessenta, y no atrás” (2010, p. 95), outra onda de varíola apavorava os indígenas no Peru (WACHTEL, 2018). Logo, apesar do padre Molina apresentar com certo descontrole a lenda do *sacaojos* já no início do relato, fazendo acusações das quais não tinha nenhuma prova, não seria absurdo pensar que a origem da lenda pode estar relacionada ao trauma das mortes causadas pelas doenças, posto que nem mesmo curacas ou xamãs conseguiam curar os enfermos com os conhecimentos ancestrais, e, também, devido à pressão político-econômica e religiosa, como escreve Carlos Mignon (2009, p. 16):

El mito del pishtaco o el sacaojos aparece como respuesta a situaciones de violencia extrema generada por el otro opresor. Los personajes del imaginario popular andino son producto de trenzar problemáticas económicas, políticas, bélicas, con una fuerte carga emocional y de mentalidad colectiva. Como resultado de la traducción cultural de las vivencias cotidianas y su extrapolación fantástica es que estos seres son insuflados de vida.

Contra toda opressão colonial e em busca do reestabelecimento de ordens antigas, os indígenas recorreram a suas *huacas*. O *taqui onqoy* que Molina vai chamar “*secta demoniaca*”, representa para os “*taquiongos*” (VILLEGAS, 2011), que todas “*las guacas del reyno, quantas avian los cristianos derrocado y quemado, avian resucitado. Y d’ellos se avian hecho dos partes: los unos se avian juntado con la guaca*

Pachacama y los otros con la *guaca* Titica” (2010, p. 95/95). Com um diferencial, elas que já não moravam apenas nas montanhas, mares e outros lugares sagrados, mas no corpo do próprio indígena, ressignificando a tríade mito-rito-corpo. A descrição que Molina faz dessa novidade, do “*cambio de cuerpos celestes*” (YPIRANGA, 1979 *apud* VILEGAS, 2011) é um dos momentos mais emblemáticos da *Relación*:

Salieron muchos predicadores luego de los yndios que predicavan asi en las punas como en las poblaciones. Andavan pedricando²⁴⁶ esta resurrección de las *guacas* diciendo que ya las *guacas* andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificavan ya ni derramavan chicha, y que avian sembrado muchas chacaras de gusanos para plantallos en los coracones de los espanoles, y ganados de Castilla, y los cavallos, y tambien en los coracones de los yndios que permanecen en el cristianismo. Y que estaban enojadas con todos ellos porque se avian bautizado, y que los avian de matar a todos si no se bolvian a ellos renegando la fe catolica. Y que los que querían su amistad y gracia vivirian en prosperidad, y gracia y salud. Y que para volver a ellos ayunasen algunos dias no comiendo sal ni aji, ni durmiendo hombre con muger, ni comiendo maiz de colores, ni comiendo cosas de Castilla, ni usando d'ellas en comer ni en vestir, ni entrar en las yglesias, ni recar, ni acuda al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano. Y que d'esta manera bolverian en amor de las *guacas* y no los matarian. Y asimismo, que ya bolvia el tiempo del Ynga y que las *guacas* no se metian ya en las piedras, ni en las nuves, ni en las fuentes para hablar, sino que se yncorporan ya en los yndios y los hacian ya hablar. Y que tuviesen sus cassas barridas y adereçadas para si alguna de las *guacas* quisiese posar en ella (2010, p. 96/97).

Nos tópicos anteriores falamos da relação dos indígenas do Tawuantinsuyo com o culto à ancestralidade, assim como também falamos brevemente da relação dos povos originários com a natureza. Vimos na relação dos mitos incaicos que os ancestrais poderiam retornar sem ser na forma humana, mas como condor, puma, cobras ou qualquer outra espécie da natureza. Também vimos no final da relação dos mitos que o padre Cristóbal de Molina traz para o texto os demônios, a partir do instante que começa a elencar os anciões e anciãs que estabeleciam conexões com outros planos no universo cosmogônico inca. Queremos chegar no raciocínio de que para os povos andinos, o *taqui onqoy* era um retorno aos valores culturais que estavam ocultados, disfarçados na fé católica. Por isso, uma das mensagens principais na insurgência era a de abandonar os valores trazidos pelos colonizadores, não usar o nome de batismo cristão, não falar ou vestir como os colonizadores, fazer um resguardo – uma limpeza do corpo e espírito – através do jejum. As *huacas* estavam prontas para voltar, mas não da mesma forma.

O panteão de *huacas* “se habia hecho em dos partes: los unos se avian juntado con la *guaca* Pachacama y los otros con la *guaca* Titica. Y que todos andavan por el ayre hordenando de dar batalla a Dios y vencelle.” (2010, p 96). Essa integração das divindades representava também a integração dos povos, as *huacas* ensinam através do exemplo próprio que era preciso e possível se reorganizar. As *huacas* fizeram do corpo do indígena seu templo. Cabia aos indígenas organizar suas casas e seus corpos para recebê-las, o “*cambio de cuerpos celeste*”, que na visão dos colonizadores deixava os indígenas como endemoniados.

Y asi fue que obo muchos yndios que temblavan y se rebolcavan por el suelo, y otros tiravan de pedradas como endimoniados haciendo visajes. Y luego repossavan, y llegavan a el con temor y le decian que que avia y sentia, y respondia que la *guaca* fulana se le avia entrado en el cuerpo. Y luego lo tomavan en brazos y lo llevavan a un lugar diputado y alli le hacian un aposento con paja y mantas. Y luego le enbixavan y los yndios le entravan adorar con carneros, *colle*, chicha, *llipta*, *mollo* y otras cossas. Y hacian fiestas todo el pueblo de dos y tres dias baylando y beviendo, e ynbocando a la *guaca* que aquel representava y decia tenia en el cuerpo, y velando de noche sin dormir. Y de quando en quando, los tales hacian sermones al pueblo amenacandoles que no sirviesen a Dios y que no era tiempo de Dios sino de *guacas*, amenacando a los yndios si de todo no dejasen el cristianismo. Estos tales endimoniados pedian en los pueblos si avia algunas reliquias de las *guacas* quemadas. Y como trajesen algun pedaco de piedra d'ellas, se cubría la caveca delante del pueblo con una manta y encima de la piedra derramava chicha y la fregava con arina de maiz blanco. Y luego dava boces ynbocando la *guaca*, y luego se levantava con la piedra en la mano y decia al pueblo: “Veis aqui vuestro amparo y veis aqui al que os hizo y da salud, y hijos y chacaras; ponelde en su lugar en donde estuvo en tiempo del Ynga”. Y asi lo hacian con muchos sacrificios los echiceros que en aquel tiempo estavan recojidos y castigados [...] con livertad ussavan sus oficios, volviendo a ellos y no quitando del lado de los yndios echos *guacas*, receviendo los carneros y *coies* para los sacrificios.

Na enfermidade da dança, o *taqui onqoy*, os indígenas voltaram aos cultos ancestrais com música, dança e oferendas às *huacas*. Junto ao retorno ao culto ancestral veio também a revolta por todo o contexto de violência física e simbólica provocados por aqueles que detinham o poder no sistema vigente.

Entretanto, a descrição que Molina faz sobre a forma que os indígenas recebem as *huacas* em seus corpos, deixa dúvidas quanto à veracidade de sua narrativa, para Gabriela Ramos (1991): “el testimonio sobre la posesión de los cuerpos de los taquiongos por las huacas parece concordar más bien con la tradición cristiana de la

posesión demoníaca tan popular en la cultura europea medieval”. É difícil acreditar que os padres espanhóis realmente pensavam, quando descobriram a revolta dos indígenas no Peru, que o ato simbólico do batismo tinha transformado o indígena batizado em cristão; ou que a partir de um nome europeu ele deixaria de acreditar em tudo que a memória de seu povo tinha-o ensinado.

A escrita do padre Molina, que nos dois primeiros núcleos informativos surge com o posicionamento de poder do discurso, porém com estilo mais reservado, no relato do *taqui onqoy* cede lugar para uma narrativa agressiva, que vai direto ao ponto, como quando diz que “*un castigo exemplar para los tales hechiceros*” (2010, p. 100) acabaria com as dissidências indígenas.

Devemos recordar que a crônica de Molina foi solicitada para ajudar na resolução de questões políticas e religiosas, a narrativa do *taqui onqoy* surge como um último ato para alcançar os objetivos de provar a necessidade de medidas mais severas para efetivar a colonização. Posto que, como ele relata:

Luis de Olivera, como empeco a castigar aquella provincia y la de Acari, y dio d'ello noticia a la Real Audiencia de Lima y y Ovispo de las Charcas y otras partes, y a Fray Pedro de Toro, administrador del obispado del Cuzco, empecaron afloxar; y con todo duro más de siete años (2010, p 98).

Como veremos mais adiante, no século XVI acontecem três concílios provinciais no Peru. Todas essas questões relacionadas às insurgências indígenas e os demais assuntos ligados à organização do Vice-Reino, eram discutidas nessas assembleias. Dessa forma, quanto mais as narrativas nos relatos fossem convincentes, melhor poderiam defender seus posicionamentos no concílio. Os relatos dos padres sobre o *taqui onqoy*, por exemplo, ajudariam a Igreja a conseguir recursos para continuar seu projeto catequizador, posto que, como escreveu Gabriela Ramos:

la historia de los procesos inquisitoriales llevados a cabo en el Perú y en otras partes están marcados por características similares, en que el conocimiento de una situación de idolatría, judaísmo, hechicería, brujería u otros se generaliza a partir de la difusión de los edictos de fe expedidos por los inquisidores (1992, p. 155).

Logo, insurgências como o *taqui onqoy* não respondiam apenas a questões espirituais para os povos indígenas, era também uma disputa política, sobretudo, por

ter surgido no contexto efervescente do século XVI, que, como veremos no próximo capítulo, foi palco para assuntos de grande importância para o curso que tomou a história colonial.

4 CONTEXTO DO TEXTO: O SÉCULO XVI NO VICE-REINO DO PERU

E perguntou ao espanhol o que é que comia; respondeu em língua de espanhol e por gestos que lhe fazia que comia ouro e prata. E assim deu muito ouro em pó, e prata e baixelas de ouro. [...] Assim foram os primeiros homens; não temiam a morte com interesse do ouro e da prata. Mas são os desta vida, os espanhóis corregedores, padres, encomendeiros. Com a cobiça do ouro e da prata vão para o inferno (Guamán Poma de Ayala).¹¹

A literatura colonial é um espelho do contexto socio-histórico-cultural de uma época, lembrando-nos o raciocínio de Bakhtin quando escreve: “a literatura é parte inseparável da cultura, não pode ser entendida fora do contexto pleno de toda uma cultura de uma época” (2017, p. 11).

A liberdade na forma e na escrita colonial é reflexo da urgência em informar e, também, das surpresas diante das novidades, do desconhecido. A dinâmica social e política no início do contato/choque colonial até meados do segundo século de colonização fez com que sacerdotes ou capitães e soldados – homens que entendiam melhor de armas e guerras – precisassem se dedicar à escrita e se transformar em homens das letras. Logo, as particularidades da origem da literatura histórica do século XVI fazem com que “a categoria autor, baseada em sujeitos plenos de intenção e propósitos, torne-se errática ou francamente inadequada nesse contexto” (CORDIVIOLA, 2005, p. 08).

A maior parte da literatura produzida nos primeiros séculos coloniais não foi escrita pelo desejo do autor ou para seu deleite. A literatura desse período representa um momento singular na historiografia literária, justamente porque nasce, em grande parte, da necessidade de legitimar o projeto colonizador. Também não é na literatura colonial que encontraremos formas rebuscadas ou qualidades estéticas que lembre as *belles-lettres*. A urgência de um governo que se organiza por consulta, onde o centro do Império e as colônias estavam a um Oceano de distância, fez com que a literatura do período tivesse como principal marca estilística ser livre de formas ou modelos clássicos. O importante era, sobretudo, informar.

Diante do exposto, notamos que os discursos coloniais representam um momento de exceção na historiografia literária, em que os textos não nascem da pura vontade do escritor em produzir exatamente narrativas literárias ou históricas, mas,

¹¹ POMA DE AYALA, Filipe Guamán (1980 [1615]), *El Pprimer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (org. J. V. Murra e R. Adorno, trad. J. L. Urioste). México, 3 vols. p. 342/347.

sim, da necessidade de informar. Esses discursos vão adquirir valor histórico e literário ao longo da modernidade, como aponta Walter Mignolo: “es la cultura que los convierten de discursos en textos, debido a la importancia del hecho cultural que relatan”. Esse é um aspecto importante que devemos estar cientes com relação à literatura colonial.

[...] ni Colón, ni Cortés se proponían “hacer literatura o historia”, sino por un cambio epistemológico en el cual se consolidan la historia literaria y la historia de la historiografía y se recuperan, del pasado, aquellos textos que “muestran”, desde la perspectiva de la recepción, ciertas propiedades o historiográficas o literarias, aunque estas propiedades no sean características en la producción de tales discursos (1982, p. 58/59).

As características dos gêneros históricos literários coloniais, diante da singular conjuntura, dão uma nova cara ao modo de fazer literatura. A dinâmica de narrativas que tem o mar como ponto de partida dá outra movimentação ao universo das letras. Por não serem discursos que, *a priori*, pretendiam compor o meio literário, e não precisavam seguir um modelo predeterminado, as narrativas coloniais são espaços abertos a experimentações. O período colonial reflete o movimento dinâmico de um tempo singular para a historiografia da história e para a historiografia da literatura.

A *Relación de fabulas y ritos de los incas* é fruto da grande instabilidade que marcou o Vice-Reino do Peru em meados do século XVI. As providências tomadas em resposta ao caos na organização social e política do território peruano no período citado, em setores como a economia, as línguas e a espiritualidade, acarretaram consequências transformadoras na vida dos povos indígenas nativos da região andina.

A literatura histórica colonial é gerada em um contexto singular que atravessa o texto. Em alguns casos, como ocorre na *Relación*, escrita pelo padre Cristóbal de Molina, mais do que um atravessamento, a obra é motivada diretamente por questões políticas e religiosas. Por esse motivo, para termos uma interpretação completa da crônica em questão, desde a motivação para a escrita da obra até a aparente desorganização na estrutura do texto, precisaremos fazer um breve apanhado do contexto histórico e político do século XVI na região andina, principalmente na região do atual Peru.

A fines del siglo XVI las autoridades eclesiásticas comprobaron que los resultados de la evangelización de los indios dejaban mucho que desear, pues, todavía sobrevivían sus antiguas costumbres y prácticas ancestrales. Se dio curso, entonces, una “política de extirpación de idolatrías” (CAMPO. 2010, p. 25).

Como podemos inferir a partir da citação de Paloma Campo, a segunda metade do século XVI é um momento de bastante turbulência no mundo andino. É do contexto de conflito entre colonizadores e as insurgências indígenas que o padre da paróquia de *Nuestra señora de los remedios* recebe a missão de escrever sobre os incas. O intuito era de que o relato ajudasse a Igreja e o governo colonizador a entenderem como funcionava a política e religiosidade na administração incaica, pois, a partir do conhecimento mais aprofundado dessas instâncias do Império Inca, poderiam atuar com maior eficácia na implantação do sistema colonial.

4.1 O VICE-REI E O BISPO

[...] la realidad del territorio presentaba grandes dificultades para la labor evangelizadora. Su gran extensión y variedad hacía difícil su control, sobre todo la de aquellos indígenas que se hallaban desperdigados en zonas alejadas, a lo que se agregaba la falta de clérigos que se encargaran de las misiones. Por otra parte, la inestable situación política del Perú no ayudaba a la consecución del objetivo misional; en las provincias seguían surgiendo revueltas derivadas de las luchas intestinas, haciendo que los asuntos eclesiásticos pasaran frecuentemente a segundo plano. La encomienda había demostrado ser otro gran obstáculo para la enseñanza de la fe a los indígenas, pues en general continuaba su mal trato y excesiva carga de trabajo (LAMERAIN, 2011, p. 05).

Em 1572, quatro décadas após a invasão de Francisco Pizarro, Tupac Amaru dava continuidade à sua linhagem em Vilcabamba, mantendo dentro das possibilidades as tradições ancestrais incas. Apesar de toda destruição física e simbólica na invasão que desarticulou o Tawuantinsuyo, o filho de Manco Capac II conseguiu preservar o principal símbolo de representação do Império, a estátua *Punchao* inca, que dentro guardava os restos mortais e o coração dos seus ancestrais, os *sapa* inca do Império indígena. A resistência em Vilcabamba e a insurgência do *taqui onqoy* são apenas dois exemplos registrados na história oficial, mas sempre houve resistência à colonização. No entanto, a história autorizada, quando narrava as

insurgências e revoltas dos povos originários era pela perspectiva colonizadora. Grande parte das memórias coloniais que foram registradas foi por motivo de servir ao projeto colonizador. Dessa forma, a revolta se transforma em rebelião, e seus líderes são transformados em rebeldes, inimigos que mereciam mortes exemplares.

O Vice-Reino do Peru no primeiro século de colonização foi uma grande pedra no caminho do projeto de colonização do Novo Mundo. Sua grande extensão e geografia singular, a diversidade linguística nativa e as resistências indígenas já seriam um bom motivo para dificultar a efetivação dos planos da igreja e da coroa. Entretanto, o caos foi intensificado pelos próprios colonizadores, que, sedentos pelo poder, falharam em aspectos importantes: estruturar o Vice-Reino, tanto na aplicação da fé cristã quanto na organização político-econômica.

Visto isso, o século XVI é marcado de um lado pela resistência indígena à colonização, por outro lado, é o século de maior investida por parte do governo espanhol em organizar o Vice-Reino e da Igreja em erradicar as formas de vida ancestrais daquela região, sobretudo no que diz respeito à espiritualidade.

É nessa conjuntura de conflito e desorganização no território peruano, que chegam ao território o vice-rei Francisco de Toledo e o bispo Sebastián Lartaún, na tentativa de “instaurar la inquisición y organizar políticamente el Virreinato” no Peru:

Del mismo modo que Toledo había sido enviado a Perú para poner orden en un virreinato que desde su conquista se caracterizó como un caos político. Lartaun fue destinado a Cuzco para ordenar eclesiásticamente una diócesis que llevaba vacía desde 1561 y que también se caracterizaba por el desgobierno (SÁNCHEZ, 2010, p. 118).

Francisco de Toledo e Sebastián de Lartaún são figuras fundamentais no processo de colonização do Peru. O primeiro foi enviado para tentar colocar ordem e cessar o caos político que se estabelecia no Vice-Reino; o segundo foi destinado à paróquia principal da capital, Cusco, que seguia, há muito tempo, vazia. Ao bispo Lartaún cabia a missão de colocar um fim na continuidade dos ritos e crenças indígenas no Vice-Reino.

Não devemos esquecer que, na colonização do Novo Mundo, política e religião caminham de mãos dadas. Esses dois poderes se aliaram para legitimar a invasão do território e a colonização dos povos indígenas. Podemos ver em crônicas como a *Historia general de las Indias*, de Francisco de Gómara, as famosas *Bulas de donación*

nas quais o papa Alejandro VI concede por escrito o direito das terras “descobertas” aos Reis Católicos,¹² com a condição de que os povos ameríndios fossem educados na fé católica. Deve-se considerar também o fato do *Patronato regio*, que se caracteriza como a união indissolúvel entre a igreja católica e o poder político em todo o processo da colonização.

É para garantir a efetivação da colonização e cristianização em todas as terras descobertas que Francisco de Toledo dá início ao seu projeto de organização política do Vice-Reino do Peru. E, como nesse mundo “nada de importante se faz sem o discurso” (SANTOS, 2001, p 75), o vice-rei instaura o que chamamos de “inquisição da verdade”. Para realizar a tarefa, Toledo junta na Terra do Sol, cronistas renomados como Sarmiento de Gamboa e Polo de Ondegardo. A função desses cronistas era se aprofundar nas estruturas da civilização inca, mais especificamente em questões relacionadas aos assuntos políticos, jurídicos e militares.

Para os assuntos religiosos, visto que a resistência ao cristianismo era um dos principais problemas para a efetivação da colonização no Peru, foi convocado para realizar o serviço o padre da paróquia *Nuestra señora de los remedios*, que estava situada no *hospital de los naturales en Cuzco*, Cristóbal de Molina. É dessa função designada por Toledo, juntamente ao bispo Lartaún, que Cristóbal de Molina escreve a *Relación de fabulas y ritos de los incas*.

É desse contexto de conflito e princípio de inquisição, que surge no século XVI textos muito importantes politicamente para a época, e de grande riqueza histórico-literária na atualidade. Para Paloma del Campo, organizadora da edição mais atual da *Relación de fabulas y ritos de los incas*: “la política seguida por el virrey Toledo tuvo como consecuencia un brillante florecimiento histórico que puede considerarse como el período de oro de la crónica incanista” (2010, p.14).

Os textos da inquisição da verdade do Vice-Reino do Peru ajudaram a Igreja e Coroa a entenderem mais profundamente como funcionava a organização do Império

¹² A bula de doação do papa está escrita em latim na crônica geral de Francisco de Gómara, entretanto, o cronista faz um breve resumo antes de transcrever as palavras do papa Alejandro VI. Gómara anuncia a bula Papal dizendo: “Y porque las hallaron españole, hizo el Papa de su própria voluntad y motivo, y com acuerdo de los cardenales, donación y merced donación a los reyes de Castilla y León de todas las islas de tierra firme que descubriesen al occidente, con tal que, conquistándolas, enviasen allá predicadores a convertir los índios que idolatrabán. Inserto aqui a bula del Papa, por que todos los lean y sepan cómo la conquista y conversión de Indias, que los españoles hacemos, es con autoridade del vicário de Cristo”. Disponível em <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf>.

Inca, além de servirem, quando necessário, de documentos oficiais nas assembleias políticas da era toledana.

A tensão e o conflito entre diferentes visões de mundo são características constantes nas obras escritas por aqueles que fizeram parte do tempo de florescimento dos relatos sobre os incas. É também nesse período que encontramos textos que trazem a complexidade de um mundo em chamas, em que a tensão do choque/contato epistemológico desenha novas formas de mundo. É nesse panorama que o escritor se transforma muitas vezes no personagem principal da obra, revelando as subjetividades de um sujeito entre mundos.

É importante saber que depois dos textos escritos pelos colonizadores na inquisição da verdade, na segunda metade do século XVI, outras obras absolutamente importantes para a historiografia literária surgem no início do século XVII, podemos citar os clássicos *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala; *Comentários reais de los incas*, de Inca Garcilaso de la Vega; e *Relación de las antigüedades del Reyno del Perú*, de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui.

Logo, notamos que não eram apenas os colonizadores que estavam interessados em escrever sobre os incas. Os escritores de origem indígena fazem da primeira modernidade palco de conflito também nas letras, uma vez que, apropriam-se da escrita para narrar as memórias incas em primeira pessoa. Em modelo de “escrevivência” (EVARISTO, 2017).

A política iniciada pelo vice-rei Toledo e o bispo Lartaún serviria futuramente ao último concílio do século XVI, no vasto território do Vice-Reino do Peru. As respostas obtidas a partir da inquisição da verdade foram utilizados como prova da necessidade de reorganizar as estratégias para catequização indígena. No III Concílio provincial, que ocorreu entre 1552/1583, na província de Lima, foram discutidas políticas determinantes para a continuidade efetiva do projeto colonizador.

A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* e a própria figura de Cristóbal de Molina foram muito importantes para os direcionamentos que foram tomados no III Concílio. Posto que, como veremos mais adiante, Molina tinha o diferencial de evangelizar em línguas indígenas, quéchua e aimará, conseguindo assim maior êxito no catecismo.

4.2 III CONCÍLIO LIMENSE

Três concílios eclesiásticos ocorreram no Peru no século XVI em 1551, 1567 e 1582/1583. Por hora, nos debruçaremos sobre assuntos ligados ao último deles. O III Concílio Limense foi um acontecimento fundamental para o futuro das diversas etnias andinas. Nas assembleias desse Concílio, uma das pautas principais foi a reforma na catequização dos indígenas. Logo, o debate central era a organização eclesiástica e a formação de uma legislação com finalidade de ordenar a vida espiritual dos indígenas no Vice-Reino (LAMERAIN, 2011). Mas, como no processo colonizador, Igreja e Coroa eram duas faces da mesma moeda, as decisões que foram tomadas afetaram outros âmbitos para além de questões religiosas. No caso do II Concílio, as decisões religiosas afetaram diretamente as línguas originárias.

A questão primordial nesse evento era encontrar meios de catequizar os que continuavam resistindo de várias formas a cristianização, e junto “se encontraba la labor de civilizar al mundo aborigen, que no sólo debía recibir la verdadera fe para alcanzar la salvación, sino también aprender e incorporar la forma de vida europea, considerada la única viable y correcta” (LAMERAIN, 2011, p. 53).

O século XVI é um período crucial para entender o processo histórico colonial em relação à política de línguas no Novo Mundo. No III Concílio Limense os colonizadores chegam à conclusão da necessidade de novas estratégias para conseguir êxito nos objetivos centrais, e o caminho apontado foi através, exatamente, de uma reorganização da questão linguística, um novo modo de pensar as línguas em contato no Novo Mundo, já que era diante da realidade da diversidade étnica e linguística no vasto território andino que a catequização encontrava seu maior obstáculo.

No Concílio de Lima foi estabelecida a unidade doutrinal, que buscava um alinhamento dos sacerdotes na missão de catequizar. A partir dessa ordem religiosa, surgiram as cartilhas do catecismo, que traria um impacto profundo para o território plurilinguista do Peru, assim como para os demais povos originários que se desenhavam no formato povo-língua-território.

A complexidade na questão linguística na terra dos filhos do sol precisa ser analisada por partes, entendendo os diferentes contextos, dividimos em: Império Inca, início da colonização, novo paradigma para política de línguas, III Concílio Limense. Em um primeiro momento, como dissemos, a língua utilizada na administração e na

catequização foi a língua do colonizador, o castelhano. A partir das dificuldades na comunicação e, conseqüentemente, na colonização, foi discutido no III Concílio, na província de Lima, uma nova ordem que afetaria diretamente a diversidade linguística no território.

4.2.1 A língua como um problema

Antonio de Nebrija, autor da primeira gramática da língua castelhana, escreveu no prólogo de sua obra, no fatídico ano de 1492, que “siempre la lengua fue compañera del Imperio”. Ainda no prólogo, o humanista cita uma fala do bispo de Ávila que aponta a importância de uma língua padrão para expansão do poder da Coroa Espanhola, ele escreve: “después que vuestra alteza metiese debaxo de sui uigo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas: y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leyes: que vencedor pone al vencido con ellas nuestra lengua” (1492, s/p)¹³.

Ainda que o castelhano estivesse passando por um momento de expansão, a partir das conquistas e acordos políticos na Península Ibérica, é na fronteira da complexidade cultural e linguística, no contato com um território marcado pelo multilinguismo, que sua trajetória de se tornar língua hegemônica ou mesmo universal, de influência intercontinental, que ela ganha poder. As estratégias de dominação colonial mostram que “as rupturas não negam uma continuidade secreta” (PAZ, 1998, p. 31). Para se tornar efetivamente uma língua símbolo da modernidade, a língua oficial do Império Espanhol, o castelhano, primeiro passou por alguns períodos de pausa em sua expansão.

No Peru, alguns momentos foram de maior relevância para que a língua da Coroa Espanhola se consolidasse como soberana. Assim que começa a colonização na região inca, a língua utilizada na catequização e na administração político-social é a língua do colonizador. No entanto, passado esses primeiros anos de colonização, diante das dificuldades de compreensão dos sermões e ensinamentos sobre a fé cristã, somando-se às dificuldades na organização político-econômica do Vice-Reino

¹³ Nas citações em que aparece a gramática de Nebrija é interessante manter o modelo da grafia da época em que a obra foi produzida, assim podemos também ter acesso às particularidades do castelhano antigo.

do Peru, foi tirada no III Concílio Limense uma nova estratégia para alcançar os objetivos da Igreja e do governo na província.

Utilizar o espanhol para uma aproximação à mitologia cristã não mostrava os efeitos desejados pela Igreja ou pela Coroa. Portanto, seria preciso algumas alterações no método que a evangelização estava sendo feita, e, assim, conseguiriam tanto catequizar os povos indígenas quanto incorporá-los ao modo de vida europeu.

4.2.2 Línguas gerais e epistemicídio

O plurilinguismo e a diversidade na forma de organização social e territorial a partir dos *ayllus* dos povos andinos formavam uma barreira tanto na comunicação direta entre europeus e nativos quanto na execução dos objetivos de dominação/colonização. O uso da língua do colonizador, como já falamos, não conseguia a eficácia desejada, posto que a língua cria e é recriada dentro de culturas; e a língua espanhola, as tradições culturais que lhe formam, não conseguia alcançar uma tradução de sentido que chegasse na imensa diversidade de povos, culturas e saberes andinos.

É nesse contexto que as línguas com número expressivo de falantes no território passam por um processo de transformação significativo. No III Concílio Limense chega-se à conclusão de que idiomas como o quéchua e aimará são peças-chave para a catequização/colonização no Vice-Reino do Perú.

El III Concilio, procedió a concretar la creación de un catecismo que unificase la enseñanza de la fe a los indios: este fue la *Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios...* publicado en 1584. Asimismo, para no dar lugar a errores, se requería que la transmisión de la doctrina fuese hecha en las lenguas indígenas del Perú; se mandó por tanto que el catecismo estuviese traducido al quechua y al aymara (LAMERAIN, 2011, p. 09).

Através de uma linguagem própria, com traduções simbólicas entre culturas representadas a partir da língua, seria mais fácil acessar uma grande diversidade de povos andinos e introduzir os saberes e mitos da tradição europeia/cristã. Logo, Felipe II, em 1570, declara “às línguas indígenas como *veículos de catequese*” (LAGORIO, 2011, p. 195/200). Foi nesse cenário que não apenas o quéchua, mas outras línguas que tinham um grande potencial na comunicação dos territórios colonizados – como

o Náuatle, no México; o Guaraní, no Paraguai; ou o tupi, no Brasil – ganharam gramaticalização, foram normatizadas e institucionalizadas no intuito de fazer parte da administração colonial dessas regiões.

Mas, na dinâmica inerente às línguas orais, não existe uma norma fixa, uma variante ideal, logo, ela precisou ser criada por decisão dos tradutores do III Concílio Limense, seguindo algumas características da normatização linguística ibérica. É dessa forma que a variante/dialeto da região de Cusco, *Runa simi*, foi escolhida para padronização da escrita da língua quéchua, por ideologicamente representar a língua central do poder, ou das elites.

Ou seja, a manutenção/tolerância do quéchua em convívio com o castelhano foi parte das estratégias de colonização. O bilinguismo tinha um propósito político-religioso, visto que as línguas indígenas carregavam o estigma de atraso e a língua espanhola simbolizava a chave da modernidade.

Portanto, estamos diante de algumas situações complexas criadas no âmbito de contato linguístico na modernidade colonial. A primeira está relacionada ao modo como a língua espanhola é difundida no Novo Mundo, o caráter político dessa origem merece mais atenção na historiografia linguística. Depois, como se construiu a relação do castelhano com as línguas indígenas. A opressão, criada pela classificação de língua superior (castelhano) e línguas inferiores (indígenas), transforma-se em um dos grandes avatares na manutenção da *colonialidade do poder* em territórios colonizados (QUIJANO, 2013). A criação das línguas gerais vai resultar em uma grande ruptura na organização do território, visto que os povos indígenas se organizavam a partir do desenho “língua-povo-território”. A língua geral, portanto, é mais estratégia colonial que resulta no epistemicídio, no sentido que:

[...] o colonizador se apropria de um traço cultural do "outro" e o transforma num elemento chave da ação colonizatória, impondo sua própria religião e seu modo de vida às diversas etnias nativas. Neste caso, a língua que era, originariamente, do "outro", passa a representar e marcar a diferença da cultura do branco (BARROS, 1995, p. 192).

O quéchua se transformou na língua geral de catequização, sistematizada a partir da variante falada pelos incas. A apropriação desse importante traço cultural originário em favor dos brancos veio acompanhado da proibição do uso das línguas locais. É importante saber que o uso do quéchua e aimará na catequização não se

limitou à região de Cusco ou à província do Peru, posto que as missões catequizadoras levaram a palavra de Deus nas línguas gerais para outras províncias sul-americanas, incluindo regiões amazônicas. O catecismo, a partir das línguas gerais, com o passar do tempo, tem como resultado o fim de muitas outras línguas originárias.

A proibição do uso das línguas naturais tem impacto direto no desenvolvimento das culturas e identidades ameríndias, significou uma ruptura profunda na possibilidade de criação de novas narrativas, assim como de continuidade de memórias específicas, uma vez que as línguas representam uma identificação com determinado território; proibi-las foi uma ferramenta para conseguir minar as culturas originárias, uma caminhada rumo ao epistemicídio.

As línguas são práticas sociais e são também formas de vida. Sabemos que através das línguas as culturas são desenvolvidas, assim como os saberes e conhecimentos. Mas a língua não está exclusivamente relacionada à criação do mundo externo, a língua é algo que os sujeitos são, em que formam sua subjetividade, como define Walter Mignolo:

[...] as línguas não são apenas fenômenos 'culturais' em que as pessoas encontram a sua 'identidade'; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser (MIGNOLO, 2003, p. 633).

Logo, a proibição das línguas nativas, e a escolha de línguas gerais que deveriam ser aprendidas pelos catequizadores e difundidas por todos os povos indígenas que não falavam aquela variedade linguística, funciona na realidade como uma ardilosa estratégia de reduzir ao mínimo a complexidade idiomática do vasto território, e, assim, poder enxertar de maneira mais eficaz o modelo de vida europeu. A colonização do ser através da estratégia da língua geral resultou no desaparecimento de várias famílias linguísticas, uma vez que "tirar a palavra, a língua, é matar a possibilidade de construir mundos" (RUFINO, 2020, s/p).

4.3 CRISTÓBAL DE MOLINA: “EL GRAN LENGUARAZ”

Entre os muitos escritores que viveram esse momento no Novo Mundo, que escreveram e ajudaram a formar a historiografia literária colonial, Cristóbal de Molina é um personagem que consideramos interessante de conhecer mais de perto, sobretudo por ser que um sujeito que sentiu a experiência de viver entre mundos.

Sabe-se pouco de sua vida europeia em sua terra natal, Andaluzia, apenas que nasceu em 1529. Não temos registro exato do ano em que Cristóbal de Molina sai da Europa, sabemos apenas que ele nunca mais voltou; que viveu a maior parte de sua vida predicando nos Andes, ensinando a mitologia bíblica aos nativos até o ano de seu falecimento, 1585. A história de vida do padre/cronista é escrita no Novo Mundo, entre os povos originários e europeus que conviviam no atual Peru.

Os muitos anos do padre entre os indígenas, vivendo na capital do Império Inca, fizeram com que Molina aprendesse bem as duas línguas mais faladas na região, o quéchua e o aimará. Cristóbal de Molina conviveu entre indígenas que viveram no período de poder do Império Inca, assim, o padre viu de perto os conflitos e transformações culturais, linguísticas, políticas e religiosas pelas quais passou o Vice-Reino do Peru. Conviver e conhecer de perto a cultura dos indígenas da região fez o padre espanhol ser considerado “un *passeur*, un transculturador e, incluso, un protoetnógrafo del pueblo Inca” (PADADA, 2010, p. 158).

O padre Cristóbal de Molina escreveu duas obras, ambas sobre os incas. Além da *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, Molina escreveu uma primeira crônica intitulada *História de los incas*, que, assim como a *Relación* e muitos textos coloniais, continua desaparecida. O também sacerdote/cronista, Miguel Cabello de Balboa, declara que leu a primeira crônica de padre Molina e, inclusive, a aproveitou em sua *Miscelánea antártica*¹⁴.

A experiência do padre espanhol com os indígenas no território andino foi um dos principais motivos para que o bispo Sebastián de Lartaún o escolhesse para o serviço que visava reorganizar o Vice-Reino do Peru. Mas essa não foi a primeira vez que Molina precisou utilizar de seus conhecimentos sobre os incas para prestar

¹⁴ Para um maior aprofundamento nos leitores de Cristóbal de Molina no século XVI, quais escritores aproveitaram das informações contidas em suas obras, recomendamos: CAMPO, Paloma J. Los lectores de Cristóbal de Molina el Cuzqueño. In: _____. (Org.) *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Madrid: Iberoamericana, 2010, p. 09/33.

serviço de cunho político-religioso. No Vice-Reino, era o padre Molina quem normalmente era solicitado para questões religiosas quando o assunto relacionava-se aos incas. Cumprindo a função de informante, acompanhou o vice-rei em sua visita geral para conhecer a história e instituições incas.

O padre que predicava em Cusco também foi solicitado para acompanhar o bispo Sebastián de Lartaún ao III Concílio Limense. Sua presença era de grande importância, pois o padre era uma prova de que a catequização em língua dos indígenas surtia efeito positivo mais imediato em relação à aprendizagem dos ensinamentos bíblicos quando passados em castelhano.

Cristóbal Molina é normalmente referenciado por ter sido um dos religiosos a participar do momento emblemático que foi acompanhar o último *sapa* inca, Tupac Amaru, momentos antes de ser executado. Como vimos, Tupac Amaru resistia em Vilcabamba, rejeitando o domínio espanhol e mantendo vivo o nome no Império indígena. Apenas em 1572 foi capturado, torturado e executado em praça pública, na cidade de Cusco – esse tipo de fim foi comum entre lideranças indígenas que se rebelaram ao longo da colonização¹⁵. Além da execução do último *sapa* inca, outras violências simbólicas marcaram o fim do suntuoso império indígena, como a destruição do *Punchao* inca e o batismo católico de Tupac Amaru, que recebeu o primeiro nome de Felipe.

No entanto, dois motivos principais fizeram o padre Molina ser convocado para realizar o trabalho inquisitorial que culminou na *Relación de as fábulas y ritos de los incas*. Primeiramente, o fato de ser considerado um *lenguaraz*, tinha domínio da língua oficial do incanato, o quéchua, além de falar também o aimará. Conhecer bem a língua indígena era o grande diferencial de Cristóbal Molina.

Existem relatos, como o de Paloma el Campo (2010, p. 27), que apontam que a fluência do padre na língua do Império Inca pode ter sido o motivo do padre ter assumido a paróquia de “*Nuestra Señora de los remedios de el Hospital de los Naturales en el Cuzco*”, logo, sua permanência nessa paróquia foi estratégica.

Guamán Poma de Ayala em um dos mais polêmicos capítulos de sua crônica, intitulado *El capítulo de los padres de doctrina*, em que tece comentários quanto a péssima índole e hábitos de parte dos sacerdotes, apontando que esses se utilizavam do poder oferecido pela curia católica para obter promoções, chantageando e

¹⁵ Ver: Kátia Gerab e Maria Angélica Campos Resende. *A Rebelião de Tupac Amaru - luta e resistência no Peru do século XVIII*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 40 – 41.

roubando os indígenas que são confiados aos sacerdotes. Para o escritor de linhagem incaica, coincidia de os maus exemplos entre os padres também ser os de pior oratória, aqueles que não dominavam o quéchua. Dessa forma, quando vai falar dos bons exemplos entre os sacerdotes, indica Cristóbal Molina, ressaltando sobretudo seu domínio linguístico, o qualificando como “*gran lenguaraz*” (1980, p. 611).

O domínio do padre com a língua original indígena é colocado como ponto mais importante entre os estudiosos que se debruçam sobre sua vida e obra, justamente porque, através do domínio linguístico, o padre foi pioneiro em realizar a catequização a partir da língua dos ouvintes, trazendo para a narrativa particularidades da forma de narrar específicas da língua originária.

Temos um exemplo de um dos sermões de Cristóbal de Molina, escrito exatamente por Guamán Poma. Podemos fazer uma comparação desse sermão com os cânticos incas traduzidos por Molina na *Relación de las fábulas y ritos*. O que percebemos é que o padre parece ter aprendido a língua quéchua, mas entendeu além da estrutura da língua, o lirismo tradicional dos cânticos, as *Huacas*. Imbuindo-se desse lirismo, o padre Molina tem facilidade para falar da fé cristã e da mitologia bíblica para os ouvintes.

1-Sermão do padre Cristóbal de Molina:

Un ramo de flores que brota y florece. Ramos que brotan, compuestas de begonias, azucenas, lilas y *kantutas*? Hay alguien, llamado Jesus, como el sol y la luna, que resplandecen y arden. En el creemos que es Señor y poderoso y esta en el cielo. Los tres, todos juntos, son un solo Dios, siendo personas individualmente. Creen ustedes en el hecho de la Trinidad, brillante, ardiente y resplandeciente? Mis hijos queridos, padres queridos, madres queridas y hermanas queridas, oiganme, por Dios (1980, *apud* PARADA, 2010, p. 154).¹⁶

¹⁶ Achamos importante transcrever em língua quéchua o sermão do padre Molina citado por Guamán Poma, e na sequência a oração inca traduzida por Molina. Sermão de Cristóbal de Molina: “*Curi chipchec yllaripa cancharispa, ynquil panchic cizac. Achancaray, amancay, mayua, cantot ynquilcona panchiccho? Ynti quilla citoc laural Jesus sutyoc. Cayta ynisan, apo, capaz hanac hapa pachapi cac. Quimzantin, zapamanta runa cayninpi, suclla Dios. Citoc, laurac, canchac Trinidad cayninpinyninqhicho? Churillaycona, yayallaycona, mamallaycona, pnallaycona alli oyarillauay Diosrayco*”.

Tradução da oração inca feita por Cristóbal de Molina: Oración primera al Hacedor
A ticsi uiracochan caylla uiracochan tocapo acnupo uiracochan cama churac cari cachon huarmi cachon ñispa llutac rurac camascayque churascai qui casilla ques pilla cauçamusac maipim canqui ahupichu ucupichu pujupichu llantupichu; hoyarihuay hayniguai ynihuai ymay pachacama haycay pachacama cauçachihuay marcarihuay hatallihuay cay cuzcaitari chasquihuai maypis capapos viracochaya.

2-Tradução da oração inca feita por Cristóbal de Molina:

! O Hacedor, que estas en los fines del mundo, sin yhual, que diste ser y balor a los hombres, y dijiste “sea este hombre”, y [a] las mugeres, “sea esta muger”! Diciendo esto los hiziste, y los formaste y diste ser. A estos que hiciste, guardalos, que vivan sanos y salvos sin peligro, viviendo en paz. ¿Adonde estais? ¿Estais en lo alto del cielo o avajo? ¿en las nuves o en los nublados de las tenpestades? !Oyeme, respondeme! !Y concede conmigo y danos perpetua vida! !Para siempre tednos de tu mano y esta ofrenda recibela adoquiera que estuvieres, o Hacedor!

O sermão do padre Molina tem características discursivas que buscam e aproximam o ouvinte. “Creen ustedes en el hecho de la Trinidad, brillante, ardiente y resplandeciente? Mis hijos queridos, padres queridos, madres queridas y hermanas queridas, oiganme, por Dios”. As interrogações esperam respostas diretas, dos indígenas, de todos da família: “hijos, hijas, padres, madres, oigame por Díos”. A súplica para ser ouvido, a missão salvadora para qual foram destinados os cristãos do Novo Mundo.

Notamos que a oração inca e o sermão do padre Molina têm em comum o lirismo, o ritmo, o tom poético do discurso. Essas são características que Molina aprende no convívio com os indígenas e aplica em seus sermões. O padre Molina enfeita seu sermão com flores “begonias, azucenas, lilás y *kantutas*”, e continua seu discurso apresentando uma nova referência espiritual, “Jesus”. O enredamento semiótico se dá quando o padre suavemente introduz na trindade tradicional inca o novo elemento cristão: Jesus. Esse é o processo que Sergie Gruzinski (2003) vai chamar de “cristianização do imaginário”. “Brillante, ardiente y resplandeciente” já não faz no sermão de Molina referência a trindade “*Inti, Mamaquilla, Inca*”, e sim ao “Sol, a Lua e a Jesus”.

O catecismo e a pregação foram os principais canais do apostolado dos missionários, que continuamente se chocavam com os limites da palavra. Como fazer entender e ver seres, figuras divinas e planos do além sem nenhum equivalente nas línguas indígenas ou nas representações locais, senão por aproximações que deturpavam seu sentido e sua forma (GRUZINSKI, 2003, p. 273)?

No sermão citado por Guamán Poma, o padre Molina não demoniza o politeísmo, a fé daqueles indígenas que ouvem a pregação; ao contrário disso, as

huacas são utilizadas como mote para apresentar a divindade cristã, Jesus. Ao decorrer do sermão, com tom doce e amigável, Molina consegue ir introduzindo a ideia do Deus único cristão. O padre Cristóbal Molina em sua forma de pregar cria pontes de equivalência entre as formas de fé representadas nas duas culturas em contato.

No entanto, essas pontes de contato entre os invisíveis de cada cultura tem um fim anunciado, afinal, a trindade inca, e todas as demais representações espirituais, podem ser substituídas por um só corpo/um só espírito, o Deus único cristão. Qual a necessidade em falar e oferendar em nome de tantos deuses quando todas as naturezas representam um único Deus? “Apoiar-se no conhecido, torná-lo outro e estranhá-lo, para ousar ultrapassá-lo” (FABRICIO, 2006, p. 61). A inferiorização da espiritualidade nativa, a partir de sermões como esse que analisamos, dá-se nas entrelinhas, em estratégias do discurso. Esse modelo de pregação, amistosa, revela uma das faces das missões do Novo Mundo, a face do bom cristão que, em nome da verdadeira fé, doa-se à salvação das almas no Novo Mundo.

Um ponto interessante entre os dois textos está no fato de que o padre Molina afirma em seu sermão aos ouvintes onde encontrar Deus, “En el creemos que es Senor y poderoso y esta en el cielo”. Já na oração inca *el Hacedor* não tem um lugar fixo, “¿Adonde estais? ¿Estais en lo alto del cielo o avajo? ¿en las nuves o en los nublados de las tenpestades?”. Aqui, devemos saber que quando Molina fala do *Hacedor*, ele está se referindo a *huaca tcsiviracocha*, também chamada *Pachayachachi*, ou seja, já se trata de uma tradução da divindade inca para um vocábulo que faça os colonizadores entenderem qual a importância dessa *huaca* ter uma referência. Visto que, no entendimento do padre, a partir das explicações que recebe dos sacerdotes e anciãos, a *huaca Pachayachachi* é traduzida como “*ynconprehensible dios*” (2010, p. 38).

Yban a Curicancha por la manana, y a mediodia y a la noche llevando los carneros que se avian de sacrificar aquel dia, los quales tray'an alrededor de los y'dolos [f. 8r] y *huacas* llamadas Punchao Ynca, que era el Sol, y el Pachayachachi, que era otro y'dolo figura de hombre, que quiere decir el dicho bocablo Hacedor, y otro y'dolo llamado Chuqui Ylla Yllapa, que era la *huaca* del Relampago, y Trueno y Rayo, la qual *huaca* hera forma de persona, aunque no le vian el rostro (2010, p. 48).

Esse é um ponto interessante para começar a falar das compreensões de espiritualidade e do ser-estar no mundo em princípios cosmogônicos indígenas. Nas

compreensões espirituais indígenas – ao menos as que conhecemos, incluindo os povos que formavam a civilização inca –, os deuses, as *huacas*, manifestam-se na natureza ou são a própria natureza viva. Quando o inca pergunta onde está a *Huaca*, se “cielo, nuves, nublados o tempestades”, ele não está expressando que não sabe ou que está perdido, e sim que para eles a resposta da *Huaca*, a quem adora, pode vir através de qualquer parte da natureza, por isso ele parece falar com a própria natureza, como vemos nos demais cânticos/orações traduzidas por Molina na *Relación*: “!O Hacedor, y Sol y Trueno, sed siempre mocos, no enbejescais; toda las cosas esten en paz, multipliquen las jentes y aya comidas; y todas las demas cosas bayan siempre en aumento!”.

É também por essa mesma “sensibilidade de mundo” que os incas faziam suas oferendas nas margens dos rios, dos mares, em montanhas, como Cristóbal de Molina tantas vezes escreveu ao falar dos mitos e ritos na *Relación de las fabulas y ritos de los incas*.

Percebemos, por tanto, que a questão da língua foi um problema para os indígenas, posto que, ao aprender as línguas gerais, os padres tiveram uma maior facilidade em acessar o mundo indígena, podendo, dessa forma, dar continuidade de maneira mais efetiva ao projeto de implantação do cristianismo.

Diante do exposto, conseguimos ter uma noção de como a linguagem foi utilizada na cristianização do imaginário ameríndio. Esse tipo de estratégia linguística, com finalidade de catequização, começa no século XVI e gera confusões que se estendem aos demais séculos coloniais, deixando legados como o sincretismo religioso.¹⁷

As táticas de inserção do monoteísmo cristão em culturas que tinham como princípio o politeísmo se deram primeiramente a partir da comparação e aproximação de símbolos representados nas duas culturais. É assim que a *huaca Pachayachachi* passa a ser chamada de *Hacedor*, e por aproximação simbólica é comparado a Deus, uma vez que, na mitologia inca, *Pachayachachi* foi responsável pela criação do mundo, era “*El ordenador del tetra cosmos, el tiempo y el espacio*” (AMARU, 2012, p. 04). Casos como esse não representam apenas uma tradução, e sim um princípio de sincretismo religioso. Ainda que o propósito colonizador fosse extirpar o culto a *huaca*

¹⁷ Sincretismo religioso é a mistura de uma ou mais crenças religiosas em uma única doutrina. Este modelo de sincretismo, assim como o cultural, nasce a partir do contato direto ou indireto entre pessoas com crenças distintas. Disponível em: <https://www.significados.com.br/sincretismo/>.

inca, ela não deixou de existir na mitopoética desse povo, apenas foi enxertado, sincretizado com o simbolismo da divindade da outra religião, no caso, o cristianismo.

No entanto, sabemos que a colonialidade do poder se desenvolve a partir do “pensamento abissal” (SANTOS, 2009), logo, essa fronteira simbólica que é o sincretismo religioso colonial, se dá a partir da hierarquização cultural, espiritual. Por isso, a simbologia espiritual das *huacas* é classificada na parte inferior das linhas abissais da modernidade, enquanto a trindade santa cristã e os demais elementos que compõem essa mitologia são colocados na parte superior das linhas abissais.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. [...] A característica principal do pensamento abissal é a impossibilidade de co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética (SANTOS, 2009, p. 23/24).

Levar a palavra do Deus único e verdadeiro foi a justificativa para a invasão dos territórios ameríndios. Porém, diante dos levantes indígenas, como o de Vilcabamba e o *taqui onqoy* – quanto a este movimento político-religioso trataremos mais adiante –, os colonizadores precisaram rever as táticas de dominação. Como vimos, a linguagem tem um papel fundamental na cristianização do imaginário dos povos do Tawuantinsuyo, pois, é através da aprendizagem do quéchua, que a partir do III Concílio Limense vira língua geral na província do Peru – depois se estende para outras regiões – que os religiosos colonizadores conseguem introduzir a mitologia cristã no Vice-Reino com maior êxito.

O padre Cristóbal de Molina era um diferencial entre a cúria católica, sobretudo, por ser um *lenguaraz* nas línguas indígenas, quéchua e aimará. Essa destreza o padre conquistou por ter vivido a maior parte de sua vida entre os indígenas na capital inca, Cusco. Sua experiência andina e a aproximação da cultura inca, o fez ser considerado protoetnólogo desse povo. No entanto, essa figura entre mundos, o padre *Cuzqueño*, demonstra na *Relación de las fábulas y ritos de los incas* que seu convívio entre os indígenas daquele território não abalou sua identidade europeia, colonizadora. Dessa forma, a escrita da *Relación* de Molina serviu no contexto de sua produção para finalidade inquisitorial da Coroa Espanhola.

El tener un conocimiento lo más profundo posible de los ritos religiosos incaicos podría facilitar la extirpación de los mismos, de modo que es posible que Lartaun solicitara a Molina la relación para tenerla como instrumento que permitiera redactar más acertadamente el futuro catecismo (SANCHEZ, 2010, p. 121).

O conhecimento que o padre Molina tinha sobre vários aspectos das organizações incas, falar a língua que marcava aquele território, ter escrito obras demonstrando esses conhecimentos, como a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, foi o diferencial na vida e profissão de sacerdote. Ser um dos primeiros europeus a ter um conhecimento mais profundo sobre a civilização inca fez com que o padre estivesse presente em momentos importantes do século XVI, como participar do III concílio Limense e ajudar na elaboração das cartilhas de catecismo em língua geral, quéchua e aimará.

4.3.1 “El cuzqueño”

O nome “*el Cuzqueño*” é utilizado normalmente para distinguir o padre Molina de seu homônimo que também tinha a mesma profissão, a forma de diferenciá-los então foi marcando o território onde viviam, Cristóbal de Molina, “*el Chileno*”, e Cristóbal de Molina, “*el Cuzqueño*”. No entanto, no caso do Molina *Cuzqueño*, ainda que essa distinção não fosse necessária para não haver confusão com o outro padre, *el Chileno*, ainda assim, o autor da *Relación de las fabulas y ritos de los incas* poderia ser chamado de Cristóbal de Molina “*el Cuzqueño*”, uma vez que ele passou a maior parte de sua vida predicando nos Andes, viveu mais tempo entre indígenas no território Tawuantinsuyo do que em terras espanholas.

Ao descobrir o outro o homem revela a si mesmo. Diferentes compreensões de mundo em contato nas fronteiras coloniais atizam experimentação de novos sentimentos. O sabor do poder, ser o espelho, o centro, a voz que pode falar de si e do outro. O homem europeu é a referência do ego moderno, “pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividade “centro” y “fin” de la historia” (DUSSEL, 1993, p. 21).

Para executar a tarefa solicitada pelo vice-rei Toledo e pelo bispo Lartaún, o padre da Companhia de Jesus escreve uma crônica de sessenta e cinco páginas

descrevendo mitos e ritos de povos do Tawuantinsuyo. Uma escrita posicionada ideologicamente para demarcar a inferioridade das tradições e saberes indígenas, pois, assim, confirmaria a necessidade da intervenção dos colonizadores, legitimaria a inquisição, que não tardou a ser instaurada. A *Relación de las fábulas y ritos de los incas* já é escrita em tom de censura. O outro é rejeitado em sua particular diferença. A cada rito, a cada mito, uma pausa para o escritor reforçar a lógica dualista que sustenta a modernidade/colonialidade. Ao escrever sobre os incas, respondendo perguntas sobre ressurreição de mortos, sacrifícios humanos, adoração e sacrifício a *huacas* e a dominação de Tupac Inca Yupanqui – O padre Molina, na verdade, situa o seu “corpo-político do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008, p. 119) no centro do saber.

Ainda que várias pessoas estivessem reunidas para um momento tão familiar entre os povos indígenas – a contação de histórias – e que suas vozes estejam presentes na crônica, fica evidente que a voz que sobressai no texto é a do padre Molina, o narrador principal. O próprio ato de reunir os anciãos e sacerdotes indígenas para contar sobre suas tradições, crenças e memórias já funcionou como uma estratégia colonizadora, pois como questiona Esperanza Parada (2010, p. 168): “[...] ¿pedirle al otro que refiera su conquista no lo haría aún más conquistado?” A linguagem no período colonial também foi utilizada como estratégia para conquista e dominação.

Cristóbal de Molina era um homem entre mundos, um exemplo da identidade em fronteira, ainda que encoberto do “ser universal”, que não enxerga além do que o poder alcança. Na sua *Relación* percebemos que “no parece haber sino un interés indirecto por el mundo índio que frequenta” (PARADA, 2010, p. 156). Diante das novidades de um mundo que se descobria em novas configurações, uma das características do desenvolvimento do que Aníbal Quijano (2005) conceitua como “Sistema mundo/ moderno-colonial”, é a “impenetrabilidade do ser” europeu.

Ainda que a modernidade seja o período do contato entre diferentes epistemologias, em que os sujeitos são naturalmente envolvidos, enxertados por saberes múltiplos, o Ser europeu se mantém impenetrável, acobertados pelo discurso de superioridade.

[...] de uma à outra ponta de sua história, o **pensamento europeu** sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (**copertença**) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua **manifestação** em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho (MBEMBE, 2014:10).

O padre Molina e seu discurso é um exemplo da impenetrabilidade do ser europeu. Observamos que pesos e medidas passam por diferentes análises quando se trata do contato entre sujeitos e culturas a partir das fronteiras coloniais.

Por exemplo, um indígena quando passava pelo processo do batismo e recebia um nome de origem europeia ou aprendia a língua do colonizador ou mesmo a escrita, já passa a ser enquadrado no conceito de “assimilação” ou, dependendo do que ou quanto tinha absorvido da nova cultura, era considerado até mesmo “aculturado”. Esse fenômeno acontece porque a impenetrabilidade do ser, ainda que esse seja enxertado pelos saberes que circulam em um espaço de culturas em contato, era exclusividade dos sujeitos que representavam a Europa.

O reflexo desse pensamento colonial ainda hoje torna o debate sobre identidades entre sujeitos de territórios colonizados uma questão complexa. As identidades modernas foram formadas em cima do epistemicídio dos povos colonizados. Mas em que momento se perde uma identidade? Do que são constituídas as identidades modernas? Não nos tornamos europeus, mas deixamos de ser indígenas, também não somos africanos. Mas o europeu, como Cristóbal de Molina, permaneceu com sua identidade e todas as subjetividades do seu ser inquestionáveis. Ainda que vivendo a maior parte de sua vida no território Tawuantinsuyo entre os “filhos do sol”, trocando experiências, criando referências, ainda que fosse para negá-las.

A crônica de Molina fala muito do homem europeu no Novo Mundo, da suposta superioridade construída em verdades que se desfazem no vento. Reflete o que conhecemos através das heranças coloniais, na história única forjada por sujeitos plenos de interesse, que nos mostram que a historiografia literária não é neutra, nunca foi.

Textos como a *Relación de fábulas y ritos de los incas*, além de ser uma narrativa que demarca discursivamente o lugar de superioridade do cronista e seus saberes, revelando um sujeito que ao mesmo tempo está envolvido em uma cultura, a rejeita, coloca-se acima dela.

5 ESCRITA E ORALIDADE: DOIS MUNDOS EM CONTATO

Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia tenéis del origen y principio de nuestros Reyes? Porque allá los españoles y las otras naciones, sus comarcas, como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus Reyes y los ajenos y al trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años ha que Dios crió el cielo y la tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros. Empero vosotros, que carecéis de ellos, ¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas?, ¿quién fue el primero de nuestros Incas?, ¿cómo se llamó?, ¿qué origen tuvo su linaje?, ¿de qué manera empezó a reinar?, ¿con qué gente y armas conquistó este grande Imperio?, ¿qué origen tuvieron nuestras hazañas (DE LA VEGA, Inca Garcilaso)?¹⁸

5.1 A ESCRITA COMO “CABALLO DE BATALLA” COLONIAL

Os textos literários, históricos, filosóficos e religiosos escritos no período colonial são fontes de grande importância para os interessados em saber do passado colonial, entender como chegamos ao modelo de sociedade que somos hoje. Esses textos também são muito importantes por ter registrado, pela primeira vez na modalidade escrita, culturas e saberes de povos que tinham a oralidade como principal forma de preservar memória e construir culturas.

Entretanto, sabemos que a maior parte do acervo histórico literário colonial é constituído por discursos situados na perspectiva do saber dos sujeitos colonizadores. A perspectiva hegemônica forja a história da modernidade a partir de discursos que não têm transparência ou espaço para dialogismo. Esse formato unilateral eurocentrado é motivador para o nascimento do sistema de opressões modernas em modelo de rizoma (GLISSANT, 1996). Raízes de conceitos e preconceitos que dão origem à colonialidade, ao lado mais escuro da modernidade, mas que não existiria sem a outra (MIGNOLO, 2017). A colonialidade, em todas as raízes que formam sociedades opressoras para aqueles que não estão na visibilidade da linha abissal, ou seja, os que não têm acesso aos espaços de poder, também não têm direito a

¹⁸ Diálogo do Inca Garcilaso com seu tio ancião, Cusi Huallpa. DE LA VEJA, Inca Garcilaso. *Comentarios reales*. Disponível em:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190904031821/Comentarios_reales_1_Inca_Garcilaso_de_la_Vega.pdf.

exercer sua alteridade; sujeitos que vivem às margens do modelo de sistema do mundo moderno.

A historiografia literária colonial tem registrados por escrito os processos e estratégias que serviram de pontapé inicial para o surgimento da nova matriz de poder mundial, que tem como base de seu sistema os binarismos que constroem a polarização do mundo em dominantes e dominados. Ainda que as violentas categorias que estruturam o sistema do mundo moderno – como raça, gênero, sexualidade, classe – tenham se enraizado e proliferado a partir do terceiro século de colonização, foi imediatamente a conquista, já no século XVI, que seus conceitos foram plantados. É do contato com o Novo Mundo, quando a modernidade é plantada em 1492 (DUSSEL, 1993), que começa o projeto europeu de ocidentalização do mundo, a partir do “mito irracional da justificação da violência”. Essa que é a “última razão dos reis, parteira da história, que permanece sendo o coração oculto, o fato desagradável sobre o qual é melhor não pensar” (MIGUEL, 2018, p. 91).

Os territórios originários foram invadidos, mas a descoberta do outro foi mútua. Apesar da perspectiva unilateral na escrita colonial, não era apenas a “quarta parte do mundo” que tinha sido descoberta, esse é o olhar daqueles que detinham o poder de narrar pela primeira vez a história. O período moderno/colonial é o tempo do descobrimento do outro. O mútuo descobrimento.

Esse tempo deixou como herança raridades ainda pouco exploradas, se levarmos em consideração o potencial literário, histórico, antropológico e social dos discursos coloniais. Os textos escritos na segunda metade do século XVI e início do século XVII, por exemplo, são uma perfeita representação do contexto político-social das colônias do Novo Mundo, tempo em que foi plantada a configuração de mundo que vivemos hoje.

O continente que se desenhava como um mosaico de povos foi registrado de diferentes maneiras e em diversas línguas. Como sabemos, os povos indígenas tinham “mitopoéticas” próprias, preservadas e passadas de geração em geração através da oralitura (MARTINS, 2001). Entretanto, os saberes ancestrais dos povos ameríndios foram colocados às margens da construção do saber na nova configuração de sociedade.

Sólo mucho después la insólita articulación de los aportes de la filología amerindia con los de la antropología puso en evidencia la

importancia de las literaturas nativas coloniales y modernas y la consiguiente necesidad de incluirlas como parte de todo el proceso histórico de la literatura latinoamericana y no sólo en su primer tramo. Es claro que de esta manera variaba decisivamente el corpus de nuestra-literatura, ofreciendo además ocasión para que otras literaturas marginadas ingresaran en él, y se generaban condiciones propicias para intentar una reformulación incisiva. a fondo, de su canon tradicional (CORDEJO POLAR, 2003, p. 08).

Dialogando com o pensamento de Cornejo Polar, Walter Mignolo em seu artigo *A língua, a letra, o território (ou a crise dos estudos literários coloniais)*, faz uma reflexão crítica quanto ao paradigma utilizado na análise da historiografia literária. É no rastro da crítica dos Estudos Culturais que Mignolo defende o uso do termo Discursos Coloniais em detrimento de terminologias como literatura hispano-americana ou literatura latino-americana. Para Walter Mignolo é exatamente a diferença cultural na forma de se firmar no mundo que faz o universo literário precisar expandir seus horizontes no modo de pensar.

Ainda que seja inquestionável o fato de que uma história dos usos do espanhol na América se limite às obras escritas em espanhol, não é por isso que os estudos literários sobre o período colonial devam limitar-se aos usos do espanhol no Novo Mundo. Ao contrário, tanto a complexidade idiomática das colônias como a confrontação de culturas orais e sociedades baseadas na escrita fazem do período colonial um modelo ideal tanto para a reflexão sobre culturas e línguas em contato quanto para a reflexão sobre a variedade de interações discursivas (1986, p. 137).

O fato de que os Discursos Coloniais escritos em línguas europeias tenham passado todo esse tempo como única literatura, ocupando o lugar do cânone (não apenas na literatura colonial), atribui-se à colonialidade do saber e do poder, a egopolítica do conhecimento eurocentrado¹⁹. Como afirma Walter Mignolo: “a restrição das letras coloniais aos textos escritos em espanhol responde à ideologia e ao ponto de vista da tradição colonizadora” (MIGNOLO, 1986, p. 138). A escrita histórica e literária no período colonial serviu de alicerce para a construção da hegemonia dos países colonizadores.

¹⁹ O conceito de eurocentrismo que utilizamos não é referente ao local geográfico, mas a hegemonia de uma forma de pensar, fundamentada nas línguas europeias. Ver MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro n 34, 2008.

A descoberta por parte dos brancos da existência de culturas milenares que tinham a oralidade como principal método de comunicação e de preservação da memória parece ter causado tanto espanto quanto a descoberta da tecnologia da escrita por parte dos povos indígenas. Não demorou até que o sistema oralidade-memória dos povos ameríndios fosse utilizado como justificativa para a colonização, através da hierarquização do saber.

Entre os muitos textos coloniais que acusam de primitivo e inferior os saberes indígenas, devido ao fato de não terem um método de armazenar memórias com características como a da escrita, a *Relación de las fábulas y ritos de los incas* é um dos que podemos perceber de que forma a linguagem colonial foi utilizada de maneira estratégica para legitimar a superioridade cultural dos colonizadores.

Para entender donde tuvieron origen sus ydolatrias, porque es assi que estos **no usaron de escritura**. [...] Y oy en dia estan en los dichos lugares unos bultos de piedras grandes, y en algunas partes casi de bultos de jigantes que antiguissimamente devieron ser hechos por manos de hombres. Y **por falta de la memoria y escritura** tomaron esta fabula de decir que por mandado del Hacedor, por no aver cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedras. [...] De los cuyos estos y otros desatinos semejantes decian y dicen aver passado, que por prolijidad, como dicho tengo, no los pongo. Causose todo esto, demas de la principal causa que hera no conocer a Dios y darse a vicios y ydolatrias, **no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, y torpes y desatinados** errores y fabulas (2010, p. 35/38/41/42 grifos do autor).

Como podemos perceber nos trechos destacados, a oralidade, ou a ausência da escrita alfabética, é utilizada por Cristóbal de Molina como justificativa para desqualificar as histórias contadas por seus narradores. Para o padre europeu, a escrita é a prova da verdade, a guardiã do tempo. Ao desautorizar a mitologia inca, Molina promove sua verdade, seu saber, através da escrita, como superior, como referência. A hierarquização do saber através da inferiorização das culturas que se desenvolvem a partir da oralidade, em detrimento das culturas que se organizam a partir da modalidade escrita, é um ponto chave para entender como é articulado o sistema de opressões que configuram a modernidade.

Devemos ver com maior atenção o trecho em que o padre escreve “Causose todo esto, demas de la principal causa que hera no conocer a Dios y darse a vicios y ydolatrias, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, y torpes y desatinados errores y fabulas”. Queremos chamar atenção

especificamente para esse trecho devido à sequência de palavras que o padre Molina utiliza, “não conhecem a Deus, não usam a escrita, por isso estão cegos”. Devemos lembrar que a colonização foi autorizada e legitimada pela igreja católica, com a ressalva de que deveriam catequizar cada povo conquistado²⁰. Então, a sequência “não conhecer a Deus nem a escrita”, nos remete a Bíblia. A mitologia narrada no livro sagrado para os cristãos, diante da finalização de Molina, é a única aceitável e verídica, posto que tem a escrita para legitimar.

Esse trecho que destacamos para análise “Causose todo esto, demas de la principal causa que hera no conocer a Dios y darse a vícios y ydolatrias, no ser jentes que usavan de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, y torpes y desatinados errores y fabulas”, encerra o primeiro núcleo informativo do relato, exatamente o núcleo que trata dos mitos de origem dos povos que compunham o Império Inca. Ou seja, o padre Molina escreveu todas as fábulas e suas versões e no final dá sua sentença de que a falta de escrita, juntamente ao fato de não conhecer a Deus, é motivo da cegueira e desatino dos indígenas.

É interessante saber que nos relatos dos mitos as vozes anônimas indígenas convergiam no tema central das narrativas, as principais diferenças eram relacionadas a questões específicas do lugar ao qual o mito tinha origem. Vamos tomar como exemplo o mito que narra o dilúvio:

- **Tiahuanaco:**

En la vida de Mango Capac, que fue el primer ynca de donde enpecaron a jatarse y llamarse Hijos del Sol y a tener principio la ydolatria y adoracion del Sol, y tuvieron gran noticia del Deluvio, y dicen que en el perescieron todas las jentes y todas las cosas criadas, de tal manera que las aguas suvieron sobre los mas altos cerros que en el mundo avian, de suerte que no quedo cossa biva ecepto un hombre y una muger que quedaron en una caja de un atambor. Y que al tiempo que se recojieron las aguas, el viento hecho a estos en Tiahuanaco, que sera del Cuzco mas de setenta leguas poco mas o menos. Y que el Hacedor de todas las cossas les mando que alli quedasen por *mitimas*. Otras naciones ay que dicen que quando el Diluvio, se acavo por las aguas la jente ecepto aquellos que en algunos cerros, quebas, arboles, se pudieron escapar; y que estos fueron muy poquitos.

²⁰ PORRAS, Guillermo. *El regio patronato indiano y la evangelización*. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/83563934.pdf>.

- **Cañaribamba – Quito**

En la provincia de Quito esta una provincia llamada Canaribanba, y así llaman los yndios: *cañares*, por el apellido de la provincia, los quales dicen que al tiempo del Diluvio, en un cerro muy alto llamado Huacaynan que esta en aquella provincia, escaparon dos hermanos en el. Y dicen en la fabula que como yban las aguas creciendo, yba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron enpecer las aguas. Y que alli, despues de acavado el Diluvio y acavadoseles la comida que alli recoxieron, salieron por los cerros y balles a buscar de comer, y que hizieron una muy pequenita cassa en que se metieron, a do se sustentavan de ray´ces y yervas pasando grandes trabajos y hambre.

- **Ancasmarca**

En la provincia de yndios de Ancasmarca, que es cinco leguas del Cuzco en la provincia de Antisuyo, tienen la fabula siguiente: Dicen que quando quiso venir el Diluvio, un mes antes, los carneros que tenian mostraron gran tristeza, que de dia no comian y de noche estaban mirando a las estrellas, hasta tanto que el pastor que a cargo los tenia les pregunto que que avian, a lo qual le respondieron que mirase aquella junta de estrellas, las quales estaban en aquel ayuntamiento en acuerdo de que el mundo se avia de acavar con aguas.

As três narrativas, como está claro, referem-se ao mesmo mito, o dilúvio. Percebemos que as memórias dos narradores guardam o tema central e outros pontos importantes que conectam às narrativas – o sofrimento causado pelo dilúvio e as dificuldades encontradas para sobreviver e se alimentar. Como vimos do tópico que tratamos da mitologia inca, na continuidade dos mitos do dilúvio, os sacerdotes e anciãos narram as origens das *huacas* de cada região, de como o mito e o rito estão atrelados com o território.

Y que por aver salido y enpecado a muntiplicar d'estos lugares y aver sido de alli el principio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares en memoria del primero de su linaje que de alli procedio (2010, p. 36).

Queremos chegar no seguinte raciocínio: a escrita, assim como a oralidade, são métodos de comunicação que cada um, de sua maneira, com suas características, davam conta das necessidades, e mais, construía a alteridade das culturas às quais os modelos comunicativos representavam. A classificação de inferioridade ou superioridade não deveria alcançar as formas com que culturas e tradições são desenvolvidas, posto que o próprio significado de cultura anula

hierarquias. Logo, a hierarquia construída em torno de escrita e oralidade é mais um dos mitos que fundam a colonialidade do poder e do saber (DUSSEL, 1993).

Os documentos eram forjados na epistemologia colonizadora, escritos a partir de interesses evidentes. Sabemos que, na realidade, das fronteiras coloniais, o homem branco precisou criar estratégias para conseguir legitimidade no “teatro” que eram as assembleias e os Concílios, e dessa forma alcançar meios para seguir com a colonização, como foi o caso do texto escrito pelo padre Molina.

A Relación de fábulas y mitos de los Incas serviu no contexto de sua produção a dois senhores, primeiro, a “necesidad por parte del sistema político de justificar la conquista del imperio incaico”, e também para “la necesidad del sistema eclesiástico de afianzar el proceso evangelizador” (SÁNCHEZ, Evangelina. 2010, p. 114).

Logo, através dos exemplos citados, conseguimos fazer uma interpretação de como o discurso do colonizador operava para alcançar o poder. Nesses exemplos também podemos perceber como a linguagem foi utilizada para categorizar e hierarquizar as formas de saber em superior e inferior. Também podemos ver como a modalidade escrita foi usada para discriminar e desautorizar a forma milenar de se relacionar com o tempo/espço para os povos andinos.

5.2 O SEGREDO DOS QUIPUS INCA

A oralidade é uma forma de estar no mundo, relacionar-se com esse. Podemos ver que os grandes impérios indígenas, como o Império Inca ou o Império Asteca, tinham outros métodos de preservar suas histórias. Os astecas, assim como os mixtecas e mayas, possuíam uma enorme ligação com a comunicação visual, através dos *códices*²¹ tinham pinturas que narravam a geografia, os conflitos, a ritualística, a economia, entre outros aspectos da história desses povos.

Os incas também utilizavam a comunicação visual por meio da pintura como uma forma de preservação da memória. O próprio padre Molina para escrever sobre os mitos de origem inca, confessa ter tomado, também, essas pinturas como referência.

²¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Variedad de libros y sus distintos usos*. in: Los antiguos libros del Nuevo Mundo. México, Aguilar, 2003, p. 61/115.

Y tenían en una casa de el Sol llamada Poquen Cancha, que es junto al Cuzco, la vida de cada uno de los yngas y de las tierras que conquisto pintado por sus figuras en unas tablas, y que origen tuvieron. Y entre las dichas pinturas tenían asimismo pintada la fabula siguiente (2010, p. 35/36):

No entanto, sabemos que a entrada dos colonizadores em alguns territórios originários se deu em forma de invasão, de “saques empreendidos por homens guiados pela honra, fama, riqueza e poder” (RAMINELLI, 2013, p. 107). Na violência empreendida, uma quantidade enorme de códices foi queimada, e lugares sagrados, como a *poquen cancha* inca, foram saqueados. Além da comunicação visual através das pinturas, os incas também aperfeiçoaram um método mnemotécnico próprios dos Andes, os *quipus*.

Cristóbal de Molina foi um dos espanhóis que teve acesso e curiosidade em entender a tecnologia Inca que Maria del Rubio (2009, p. 71) define como “laberintos donde encarcelaban bárbaramente la memoria de las antigüidades”. Os labirintos que a autora fala são na realidade, em definição do padre Cristóbal de Molina “una cuenta muy sutil de unas ebras de lanas y ñudos, y puesta lana de colores en los ñudos”. O padre Molina era um “escudriñador de los quipus” (CAMPO, 2010, p. 10), provavelmente aprendeu a desvendar os mistérios dos nós com os *quipucamayos*, um prestigiado posto dentro do império, uma vez que apenas os *quipucamayos* sabiam construir e ler os *quipus*. Como escreveu Cristóbal de Molina “iban de generación en generación mostrando lo pasado y empapandole en la memoria [...] que por maravilla se olvidavan cosa por pequena que fuese”, e completa que para os indígenas os *quipus* incas “dan razón de más de quinientos años de todas las cosas que en esta tierra en este tiempo an passado” (2010, p. 42).

Além de Cristóbal de Molina, outros escritores da época Toledana, como Sarmiento de Gamboa e Cabello Valboa e José de Acosta, admiram-se e escreveram sobre os nós coloridos que davam “cuenta y razón” a mais de quinhentos anos de história. José de Acosta em sua crônica *Historia natural y moral de las Indias* escreve sobre os *quipus* deixando ambíguo se os compara à escrita:

[...] suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Pirú eran muy groseras y toscas, parte o lo más, con quipos... Había para tener estos quipos o memoriales, oficiales diputados que se llaman hoy día quipo camayo, [...] Porque

para diversos géneros como de guerra, de gobierno, de tributos, de ceremonias, de tierras, había diversos quipos o ramales. ([1590] 1986, p. 402/409).

Além dos cronistas colonizadores, que, a exemplo de Acosta, falam dos *quipus* com ambiguidade ou sem deixar certeza quanto aos assuntos que abarcavam, um comentário em especial chama nossa atenção, que é a referência que o Inca Garcilaso faz quanto aos versos e fábulas guardadas nos *quipus* pelos *amawtas*, que o Inca chama de filósofos e guardiões da memória oral; hoje, sabemos que são alguns anciãos do povo inca.

La fábula y los versos, dice el Padre Blas Valera que halló en los nudos y cuentas de unos anales antiguos, que estaban en hilos de diversos colores, y que la tradición de los versos y de la fábula se la dijeron los indios contadores, que tenían cargo de los nudos y cuentas historiales, y que, admirado de que los amautas hubiesen alcanzado tanto, escribió los versos y los tomó de memoria para dar cuenta de ellos (2019 [1609] 115).

Os *quipus* são a grande incógnita para os amantes e pesquisadores da civilização inca, posto que ainda hoje não há certeza se sua utilidade era limitada aos números, à contagem dos anos, datas, pessoas ou se abarcavam narrativas mais complexas como histórias de guerras ou os mitos de origem. Colocações como as feitas por Molina, Acosta e Inca Garcilaso, ajudam a fomentar o debate e a dúvida sobre a função dos *quipus*. No entanto, dificilmente esse mistério será decifrado, primeiro pela dificuldade na leitura dos nós, posto que, como dissemos, tinham pessoas designadas para esse serviço, os *quipucamayos*; e, depois, porque os *quipus* foram destruídos em número exorbitante, primeiro na invasão e, em seguida, queimados no período inquisitorial, restando praticamente os *quipus* ligados à economia e à organização dos *ayllus*, pois esses tinham serventia na administração do Vice-Reino. Os poucos *quipus* que restaram, assim como outros conhecimentos e estruturas do Império Inca, foram apropriados e readaptados para servir ao poder colonial.

5.3 AS BARREIRAS DA TRADUÇÃO

A falta de palavras de referência para traduzir o outro e o novo nos primeiros anos do contato colonial, provavelmente, foi um dos primeiros conflitos tanto para os ameríndios quanto para os espanhóis. Nesse início do choque/contato, as traduções precisavam vir com longas explicações, posto que a referência era pouca. Na literatura quinhentista, as descrições das paisagens feitas pelos colonizadores são longas, minuciosas, na tentativa de traduzir para a escrita as belezas de paisagens tão diversas das que seus olhos eram acostumados no Velho Mundo. Já no final do século XVI, as traduções já não necessitavam da mesma elaboração, eram direcionadas a questões mais específicas, como podemos observar na *Relación de las fábulas y ritos de los incas*.

A partir da crônica de Molina, podemos imaginar a dinâmica da fronteira colonial, que ora aproxima, ora afasta. Uma das formas de acessar essa dinâmica que parece as ondas do mar é através da observação das traduções de simbologias das culturas orais para o formato da escrita. Como dissemos, Cristóbal de Molina conhecia bem o quéchua. No entanto, alguns elementos e simbologias são de difícil tradução ou até mesmo intraduzíveis, por não haver uma referência na língua/cultura para qual será realizada a tradução.

Na *Relación*, Molina faz uma tradução livre, baseada no que os informantes lhe contam e no seu conhecimento sobre a religiosidade e tradições da civilização inca acumulados nos anos vivendo entre os indígenas em Cusco. O que é mais interessante na sua tradução é que ao mesmo tempo que traduz, simultaneamente faz explicações, tentando criar referências para facilitar a interpretação do leitor; uma tradução da língua quéchua para a língua castelhana, assim como das culturas andinas para as culturas europeias, como podemos ver quando tenta aproximar a imagem dos *quipus*:

Tenian en estos *quipos*, que cassi son a modo de pavilos con que las viejas recan en nuestra Espana, salvo ser ramales; tenian tanta quenta en los anos, messes y luna, de tal suerte que no avia herrar luna, ano, ni mes, aunque no con tanta pulicia como despues que Ynga Yupanqui enpeco a senoriar y conquistar esta tierra (2010, p. 42).

Em um momento anterior, Molina já havia escrito que os *quipus* são como “ebras de lanas y ñudos, y puesta lana de colores en los ñudos”, no entanto, essa

descrição não satisfaz a imaginação do mesmo modo que a referência dos “pavilos com que las viejas reñan en España”. Ao longo da crônica de Cristóbal de Molina, percebemos o interesse do padre em criar imagens, em uma forma de interpretação cultural. Outra característica na tradução de Molina é que o padre escritor cria referências do espaço geográfico apontando direções, distâncias, a partir da nova configuração das ruas, da sociedade.

Y asi, con este acuerdo y conocimiento mando hacer las casas y templo de Quisuarcancha, que es por cima de las casas de Diego Hortiz de Guzman viniendo hacia la placa del Cuzco, donde al presente vive Hernan Lopez de Segovia, donde puso el estatua del Hacedor de oro del tamano de un muchacho de diez anos, el qual hera figura de un hombre puesto en pie, el braco derecho alto con la mano casi cerrada y los dedos pulgares y segundo altos, como persona que estava mandando. [...] Y los que se avian de armar cavalleros se levantavan e yban por su horden haciendo la *mucha*, que es a manera de adoración a las dichas *guacas*. Sacavan tambien una figura de muger que hera la *huaca* de Luna, la qual llamavan Passamama. Tenianla a cargo mugeres, y asi, quando salian de la Cassa del Sol, donde tenia su aposento por si, a do agora es el mirador en Sancto Domingo, la sacavan ellas en hombros. La racon por que la tenian a cargo mugeres, porque decian hera muger, como en su figura parece (2010, p. 42/71).

Na citação que selecionamos, temos um trecho que é parte da relação dos mitos e outro da relação dos ritos, fizemos dessa maneira para ilustrar como a escrita/tradução da *Relación* é do começo ao fim narrada dessa maneira, entre a descrição de mito ou de um rito, a voz do padre surge no texto desenhando outro mapa da região, a partir de referências da organização social colonial. No discurso de Molina, a referência da estátua do Hacedor – *Pachaachachi*, um símbolo do Império Inca – passam a ser as residências dos colonizadores. No segundo trecho vemos mais claramente a mudança de referência na geografia de Cusco. No entanto, nesse trecho, observamos também como as duas realidades culturais estão vivas naquele momento, as duas referências convivem no contexto do século XVI. O templo da *Passamama* e o mirador de Sancto Domingo, o mesmo espaço e distâncias simbólicas enormes.

Mais um ponto da tradução no texto é que tanto quando apresenta os meses do ano, como quando apresenta as *huacas*, Molina escreve nas duas línguas, primeiro em quéchua e depois na língua do colonizador. Essas traduções, o padre faz de maneira literal, a exemplo da *Passamama*, “la *huaca* de Luna”. No entanto, como

falamos em outro tópico, o padre Molina traduz *Pachayachachi* como o Hacedor, e, ao longo da narrativa, observamos o Hacedor cada mais parecido com a ideia do Deus cristão. Já falamos também como essa relação que Molina faz entre *Pachayachachi* e Deus é utilizada nos sermões, em que o padre apenas substitui as *huacas* pela Santíssima Trindade cristã. A partir da apresentação do *Pachayachachi*, Molina faz outras interpretações religiosas que acabam aproximando a mitologia inca da mitologia cristã, que entendemos como traduções intencionalmente situadas com finalidade prevista.

el Hacedor, a quien en lengua d'estos yndios le llaman Pachayachachi y por otro nombre Titiuiracochan, que quiere decir yncomprehensible dios, vino por el camino de la cierra visitando y viendo a todas las naciones como avian comencado a muntiplicar y cumplir lo que se les avia mandado. Y que algunas naciones que allo reveldes y que no avian cumplido su mandado, gran parte d'ellos convirtio en piedras en figuras de hombres y mugeres con el mismo traje que tray'an.[...] Y por falta de la memoria y escritura tomaron esta fabula de decir que por mandado del Hacedor, por no aver cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedras (2010, p.42).

Ao repetir a palavra “mandado” e depois pontuar que por não haver “cumplido sus mandamientos”, o Hacedor castigou e transformou homens e mulheres em pedra, o padre aproxima o mito inca aos mandamentos de Moisés. Assim como o padre também traz para o texto a ideia de confissão, pontuando que a dos incas se dava de forma pública.

Según decian, ussavan todas las jentes d'esta tierra confesarse con los hechiceros que tenian a cargo las *huacas*, la qual confecion hacia publica, y para saber si avian confessado verdad, el hechicero hechava suertes y en ellas, por arte del demonio, via quien avia confesado mentira, sobre lo qual se hacían grandes castigos (2010, p. 46).

Nessa mesma citação, observamos que, além da referência à confissão, o padre mais uma vez traz a ideia de castigo e, sobretudo, a presença do Demônio, que aparece repetidas vezes quando lista os nomes e funções dos xamãs do Tawuantinsuyo e, também, na apresentação do *taqui onqoy*. O padre Molina também traz para o texto a ideia de pecado, quando diz: “no porque tuviesen que la fornicacion de si fuese pecado, porque carecian d'este entendimiento. Acussavanse del matar y urtar teniendolo por grave pecado” (2010, p. 47). Todas essas palavras que o padre traduz aproximando de uma referência da religião cristã – Hacedor, mandamentos, confissão, demônios, pecado – na nossa interpretação são traduções muito

conscientes. Por exemplo, ele diz que matar e roubar os incas já entendiam como pecado, mas ainda não tinham essa compreensão com relação a “fornicación”. A *Relación* de Molina tinha um destinatário, o bispo Sebastian de Lartaún, e uma função, ajudar a Igreja a conseguir financiamento para investir no catecismo e seguir com a cristianização no Vice-Reino. Nessa tradução cultural-religiosa, o padre demonstra que apesar das diferenças e, como ele escreve, “desatinos” dos indígenas, a cristianização tinha um caminho por onde seguir, entre substituições e aproximações semânticas.

Outro ponto na tradução de Molina que achamos interessante destacar é que em alguns momentos o padre escreve a palavra na língua quéchua apenas uma vez, depois traduz para o castelhano e não usa mais o termo na língua de origem, podemos exemplificar através do nome do pássaro que os incas “llaman *aguaque*, por outro nombre llaman *torito*, y en nuestra lengua las llamamos guacamayos” (2010, p. 40). Depois que Molina traduz para o castelhano, ele não volta a chamar a ave pelo nome que é conhecido da região. E, como vimos, essa espécie de pássaro é cultuada entre os cañaris, eles preservam uma ligação simbólica que é traduzida em sua cultura, como ele escreve na crônica “y en gran veneracion a las huacamayas, y tienen en mucho las plumas d’ellas para sus fiestas”.

Por último, queremos mostrar um pouco do trabalho de Molina em relação à tradução dos poemas rituais incas. Como já foi dito, a tradução de Molina foi feita em estilo livre, o que também pode ser um motivo de sua conduta imprevisível e aleatória (PARADA, 2010). Molina apresenta os principais poemas rituais na Festa ao Inca, uma das grandes celebrações religiosa e civil que acontece no ano, essa especificamente no mês de novembro. O padre apresenta da seguinte forma, primeiro diz para quem é aquela oração, em seguida escreve a oração em quéchua, e depois a tradução, como vemos no exemplo abaixo:

A todas las *huacas*

Caylla uiracochan, ticçi uiracochan, hapacochan, hualpai huana uiracochan, chanca uiracochan, acxa uiracochan, atun uiracochan, caylla uiracochanta cancuna aynichic hunichic llacta runa yachacuccapac hahuaypi hucupi purispapas.

Declaracion

!Hacedor que estais en el cavo de el mundo! Chanca Uiracochan, que es una *huaca* que esta en Chuquichaca, adonde estava Mango Ynga; Atun Uiracochan, que es en la *huaca* de Urcos. En esta estava un aguila y un alcon de bulto de piedra a la puerta de la *guaca*, y dentro

estaba un bulto de hombre con una camisita blanca hasta en pies y los cabellos hasta la cinta; y los bultos del aguila y alcon cada día a mediodia piavan como si estuvieran nuevos; y los *camayos* decian que porque tenia hanbre el Uiracocha piavan; y les llevavan las comidas y las quemavan. Dicen que heran hijos y hermanos d'este Corcos Uiracocha, Apotin Uiracochan (esta en Amaybamba, detras de Tambo), Urusayua Uiracocha (en el mismo pueblo), Chuquichanca Uiracochan (es en Huaypon). Vosotros, al Hacedor que esta en los fines del mundo [...] conceder que las jentes y tierras siempre sean prosperas, ora se'andando con el Acedor dentro o fuera del cielo (2010, p. 61).

Percebemos que Molina, em sua tradução, agrega explicações externas à oração. Em algumas orações ou poemas rituais, o autor faz essa contextualização e em outros não. Essa aleatoriedade ocorre em outros momentos da crônica, sobretudo na relação dos ritos. Esse estilo de traduzir explicando, como vemos nos poemas rituais, para pesquisadores como Esperanza Lopes Parada (2010), revela o caráter protoetnólogo do sacerdote.

La multiplicidad y diversidad de los tratamientos, la irregularidad de las traducciones, el desorden de los recursos transculturadores, la disposición de rizoma y laberinto de una informacion que unas veces se prodiga y otras escasea solo pueden explicarse desde la condicion extrana y radicalmente nueva del material a tratar, desde la ausencia de codigos con que este se enfrenta y desde una dispersion del sentido que podria verse como la consecuencia de su –practicamente– inaugural sensibilidad etnografica (2010, p. 176).

A tradução livre e praticamente simultânea de Cristóbal de Molina é fruto de sua familiaridade com o assunto sobre o qual está traduzindo. O padre é uma dessas figuras comuns da Igreja Católica que chegaram no início da colonização e, literalmente, fizeram história. Ao mesmo tempo que o missionário da Companhia de Jesus pode ser considerado um protoetnólogo e um protoantropólogo dos incas, é também um agente do epistemicídio. No ato de escrever/traduzir as histórias narradas pelos indígenas, exerce uma função da escrita colonial, silenciar formas de ser, saber e sentir.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho tentamos analisar de forma crítica a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, na intenção de mostrar alguns mecanismos pelos quais a linguagem no período colonial funcionou como veículo de violência simbólica e física sobre os corpos e conhecimentos dos povos originários do Tawuantinsuyo. A partir da crônica coral, podemos acessar um pouco da mitopoética e da ritualística de alguns povos que formavam o Império Inca.

Através dessa apresentação dos mitos e ritos, podemos observar como o império indígena funcionava de forma dual, ou seja, o inca exercia seu poder de imperador, mas os povos anexados ao Império não abandonaram suas línguas, cultos e outros traços de alteridade e subjetividade que formavam o esquema ancestral povo-língua-território.

Também observamos que os discursos coloniais, não raras vezes, são fruto de estratégias com princípios inquisitoriais, como as crônicas corais escritas na era toledana. Os discursos coloniais não são transparentes; um relato sobre uma tradição, no período colonial, pode significar o princípio do fim dessa tradição. O século XVI foi cenário para disputas políticas e religiosas no Vice-Reino do Peru. Insurgências como o *taqui onqoy* ou resistências como em Vilcabamba, são algumas das histórias que chegaram até nós entre tantas outras escondidas na História Única que construiu o ego-colonizador e os heróis do Novo Mundo.

Com o dilema entre as culturas que se desenvolvem na escrita e nas tradições preservadas na oralidade, vemos o mundo começar a ser desenhado no campo dos conflitos, onde as fronteiras mais separam do que aproximam. Devemos, também, pensar na literatura colonial como espaço importante para acessar as origens da história única eurocentrada, também podemos ter contato com formas de vida que são silenciadas no ato da escrita, porém, estão lá, vivas nos ecos dos discursos colonizadores. Logo, esses movimentos de retomada do lugar de fala são indispensáveis para reescrever a história, decolonizar o imaginário social, o cognitivo e o próprio ser.

Percebemos como a literatura indígena contemporânea tem se embasado nas narrativas dos mitos tradicionais, seja naqueles que sobreviveram à colonização do imaginário ou nos mitos que estão sendo resgatados das distorções ideológicas das

narrativas coloniais. Quando José Yanéz de Pozo (2002) sugere o termo “literatura de fuentes orales” ao invés de o termo mais utilizado ‘literaturas orais’, entendemos que é justamente por saber que as narrativas produzidas no período colonial, principalmente nos primeiros séculos, guardam memórias raras de povos e filosofias cosmogônicas indígenas, seja em textos como a *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, uma obra que revela a tensão do encontro de línguas, culturas e tradições; ou em uma obra como o manuscrito de *Huarochoiri*, escrita nos inícios do século XVII, totalmente em língua quéchua, que guarda a memória desse povo.

Ainda que compactuemos com Luiz Rufino (2019) quando diz que o giro decolonial é para o saber que estava fixado, obcecado no caminho reto, acreditamos que todo movimento que se proponha a pensar a história de forma crítica deve ser considerado, sobretudo porque almejamos um tempo em que as diferenças sejam celebradas como harmonia. O mundo da experiência não é unívoco. Entretanto, e esse seria o maior dos erros: interpretar o mundo como se único ele fosse (DELEUZE; GUATTARI, 2004).

Entendemos a decolonização como um giro na forma de pensar os princípios éticos nos quais a modernidade colonial foi erguida. Decolonizar o pensamento a partir de outras lógicas e compreensões da relação com o espaço e com o outro, a partir de uma ecologia dos saberes (SANTOS, 2007), como diz o professor Muniz Sodré em entrevista concedida a tv UNIVESP:

Para reinstalar, repensar e reinscrever tem que descolonizar. Descolonizar o pensamento que entra e, digamos, que molda a cabeça de nossos professores, de nossos pedagogos. Descolonizar, portanto, é abrir o pensamento da educação para a diversidade cultural. Para a diversidade cultural eu quero dizer desde o analfabeto, que tem alguma coisa sempre a ensinar, para os indígenas, para quem se chamar camponês, para as culturas negras, para as culturas populares, porque o pensamento da diversidade é o pensamento de uma ecologia de saberes. E esse saber que eu tô chamando de monocentrado, esse saber, que eu digo, pertence ao imperialismo europeu cultural, é um saber da monologia. É um saber monológico que se pretende único, exclusivo e dado para sempre.

Vemos em todo o continente, a exemplo da literatura indígena que cada dia está mais forte, a mitopoética que se desenhava na oralidade, ser escrita ou reescrita, em poesia e prosa, através de perspectivas epistemológicas dos povos originários. Em algum lugar que mora na esperança, acredito que estamos caminhando ao encontro de uma nova configuração de mundo. Talvez seja necessário olhar para o

passado, buscar nas éticas ancestrais, que temos muitas referências, como por exemplo o *sumak kawsay*²², “bem viver” dos povos andinos, como possibilidade de superar o sistema capitalista moderno. Visando uma epistemologia de encruzilhada, como articulou Rufino (2019), ou seja, que opere por mais de um caminho, o princípio da diferença como ponto de igualdade, não de ruptura. Para isso, acreditamos que voltar às fronteiras coloniais e entender as tensões provocadas pela colonização, seja uma das formas superar as raízes persistentes da colonialidade moderna.

²² PEREIRA, Clos. *Buen Vivir Andino: Resistência e/ou alternativa ao modelo hegemônico de desenvolvimento*. RJ, 2017.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. Serie Crónicas de América 34. Madrid: Historia 16. [1590] 1986

ALELUIA, Matheus. Matheus Aleluia é um milagre. Trip TV, 2019. Discurso transcrito a partir do vídeo disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lq9RagVaocA_. Acesso em: 12 jan 2020

AMARU, Jyn. Cosmovisión andina. Lima, 2018 Disponível em: <https://www.coursehero.com/file/50906099/cosmovicion-andinapdf/> Acesso em: 2020.

AÑÓN., V. Cristóbal de Molina, Relación de las fábulas y ritos de los incas, edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción de Paloma Cuenca Muñoz, coordinación de Esperanza López Parada, Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2010. Em: **Seminario de Edición y Crítica Textual**, Buenos Aires, 2013

ANZADUA, G. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005

ANJOS, J.; FEHLAUERF, t. Para além do “pachamamismo”: *Pachamama* e *Sumak Kawsay* como potência cosmopolítica andina *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 17, n. 32, p. 103-118, jan./abr. 2017

BAZAES, D. Luis Millones, Taky Oncoy: De la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia IV. Centro de Investigaciones Barros Arana, DIBAM, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013.

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. Tradução de P. Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2017

BÍBLIA, A. T. Provérbios. In BÍBLIA. Português. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 1991.

BROTHERSTON, Gordon. **Mitopoética e textualidade**: o caso da América indígena. Polifonia. V4, 2004

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CAMPO, P. J. Los lectores de Cristóbal de Molina el Cuzqueño. Em: **Relación de las fábulas y ritos de los Incas**. Edición de Paloma Del Campo. Ed. Iberoamericana, Madrid, 2010

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. 2005. Disponível em http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf. Acesso em: 24 nov. 2019.

CAVIEDES. C. **La conquista de la muerte**: los bultos reales cuzqueños, significado andino y destrucción colonial Santiago del Chile, 2018

CONDEPE. Pachamama: serie diálogo dos saberes, JULHO 2011

CORDIVIOLA, Alfredo. Um mundo singular. Imaginação, memória e conflito na literatura hispano-americana do século XVI. PPGL/UFPE, 2005

CORNEJO POLAR. A. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas. Latinoamericanas editores, 2003

CORREA, S. H. Saberes não humanos na literatura ameríndia: o que ensinam e para quem? Em: **Literatura indígena brasileira contemporânea**. Criação, crítica e recepção. Porto Alegre, 2018

CURATOLA, M. **Mico y milenarismo en los Andes**: del Taqui Onqoya Inkari, Allpanchis Phuturinga, 8, 1977

DE LA VEGA, INCA G. *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Héctor López Martínez, Lima, Orbis Ventures, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Lisboa: Assírio e Alvin, 2004

DUSSEL, E. 1492: **O encobrimento do outro**: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt / Enrique Dussel; tradução: Jaime A Clasen – Petrópolis, RJ: 1993.

_____. **Transmodernidade e interculturalidade**: interpretação a partir da filosofia da libertação. In: Revista Sociedade e Estado – V. 31 N. 1 Janeiro/Abril 2016.

ELLIOT, A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. Em: **América Latina colonial**. (Org.) Bethell, Leslie. São Paulo: EDUSP, 1988.

GALEANO, Eduardo. *Memoria del Fuego*, tomo 1. Disponível em: http://resistir.info/livros/galeano_memoria_del_fuego_i.pdf Acesso em: 15 out. 2019

GARCIA C., N. **Culturas híbridas**. Estrategia para entrar y salir de la modernidade. México: Grijalbo, 1989.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

GONZALEZ, L. A **categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2008.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.24, p.68-75, 1996.

HOLANDA, L. a Inscrição do tempo na literatura: dizer o que está entre o encoberto e o esquecido. Em: **O espaço e o tempo em literatura e ciência humanas**. Anais do colóquio internacional: o luto das origens. Recife, 2003

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008

FABRÍCIO, B. F. Linguística Aplicada como espaço de “desaprendizagem”: Redescritções em curso. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editora, 2006. p. 45 a 65.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988

LAMERAIN, C.L. III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia del Perú. versidad Adolfo Ibáñez. Disponível em: <http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/90>. Acesso em: 15 nov. 2019

LAS CASAS, B. Brevísima relación de destrucción de las indias. Edición de: José Miguel Torrejón. Ed. Universidad de Antioquia. 2011.

LE GOFF, Jacques, 1924 História e memória tradução Bernardo Leitão, Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Variedad de libros y sus distintos usos. in: **Los antiguos libros del Nuevo Mundo**. México, Aguilar, 2003. Pp. 61-115

LOPÉZ PARADA, Esperanza. Las voces del otro. En: **Relación de las fábulas y ritos de los Incas**. Edición de Paloma Del Campo. Ed. Iberoamericana, Madrid, 2010

LUNA. J.C. Incas pecheros y caballeros hidalgos: la desintegración del orden incaico y la génesis de la nobleza incaica colonial en el Cuzco del siglo XVI. Estudios y debates. N 54, 2016.

MBEMBE. A. Crítica da razão negra. Ed. Antigona, Lisboa, 2014

MAZZOTTI, J. A. Cristóbal de Molina y las crónicas heterogéneas del virreinato peruano. En: **Relación de las fábulas y ritos de los Incas**. Edición de Paloma Del Campo. Iberoamericana. 2010.

MARTÍN, L. La voz y su huella. Disponível em:
http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/MLienhardLavozyshuella.pdf Acesso em 2020.

MARTINS Leda Maria. Oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil afro-brasileiro**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MELO, M. F. LÉVI-STRAUSS: MITO E MÚSICA. Revista inter-legere. UFRN, 2014

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: A opção descolonil e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, 2008

_Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Rev. bras. Ci. Soc. 2017, vol.32, n. 94. Epub June 22, 2017. ISSN 1806-9053.

_ Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. Revista de Filosofía, n. 74, 2013-2, pp. 7 – 23. ISSN 0798-1171

__ La lengua, la letra, el territorio: o la crisis de los estudios literarios coloniales. Dispositio, University of Michigan - Department of romance language, v.11. n.28/29, 1986.

MIGNON, C. **Mito popular y crisis social en Perú**. La creencia del “sacajos” a finales de 1980. San Carlos de Bariloche, 2009

MIGUEL, L. **Violência e política**. Rev. bras. Ci. Soc. vol.30 no.88 São Paulo June 2015

MILLONES, L. **El retorno de las huacas**. Estudiosy documentos sobre el Taki Onkoy enel jígloXVI. Lima: IEp, SIP. 1990

MOLINA, C. **Fábulas y ritos de los Incas**. (Org) Paloma Jiménez del Campo. Ed. Iberoamericana. Madrid, 2010

MURRA, Jhon. As Sociedades Andinas Anteriores a 1532. In: **História da América Latina: América Latina Colonial**, I. Trad. Maria Clara Cescato ed. 2, SP: Edusp & Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, pp. 63-99.

NEBRIJA, A. Gramática de la lengua castellana. Disponível em: <file:///C:/Users/Mirele/Downloads/DialnetLaGramaticaDeLaLenguaCastellana1492DeAntonioDeNebr-2269456.pdf> Acesso em 2019

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana**: Educação e cultura afro brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

ORIAS, Paola. Quesintuu y Umantuu: sirenas y memoria andina. RUNA XXXIII (2), 2012

ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Prólogo e cronología Julio Le Riverend, introdução Bronislaw Malinowski. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

OYÈWUMI, Oyèrónké. **The invention of women**: Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Press, 1997

PAZ, Octavio. **El arco y la lira**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

POMA DE AYALA, F.G. El primer Nueva crónica y buen gobierno (org J. V. Murra e R. Adorno, trad, J. L Urioste) México: 3 vols (1980 [1615])

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Lorena: DM, 2018

PORRAS, Raúl. **Cronistas del Perú** (1528-1650). Sanmartí y Cía Impresores, Lima. 1962

PORRAS, Guillermo. El régio patronato indiano y la evangelización. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/83563934.pdf>

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. En libro: **Epistemologias do sul**. (Org) Boa Ventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. Ed. Almeida. Coimbra, 2009.

QUINTERO, Juan. **La colonialidad del ser y del saber**: la mitologización del desarrollo en América Latina. Medellin-Colombia V. 10 N 1 Enero - Junio 2010

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. p. 107-130. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2013

RAMA, A. Transculturación Narrativa en América Latina, México, Siglo Veintiuno Editores, 1982

RAMOS, G. Política eclesiástica y extirpación de La idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. Cochabamba, 2012.

RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018

SANCHEZ, E. Génesis, contenido y forma de a *Relación*. En: **Relación de las fábulas y ritos de los Incas**. Edición de Paloma Del Campo. Ed. Iberoamericana, Madrid, 2010

SANTOS, M. **Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, Boaventura S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. No livro: **Epistemologias do sul** (Org) Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Ed. Almeida. Janeiro de 2009.

SERGE, Gruzinski. Memórias de encomenda. Em: **A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol**. Séculos XVI - XVIII. SP: Companhia das letras, 2003, p. 113/151

VILLEGAS, S. El movimiento del taqui onkoy. Huamanga, siglo XVI.V.5 N'26, Peru , 2011

YANÉZ, J. Yanantin: la filosofia dialógica intercultural del manuscrito de Huarochiri. Abya Yala. 2002

YOUNG, Robert. Desejo Colonial: Hibridismo em teoria, cultura e raça. São Paulo, Ed.: Perspectiva, 2005

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, A. As vozes da floresta Le monde deplonatique Brasil. Discurso transcrito a partir do vídeo disponível disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w> Acesso em: 24 nov. 2019

RAMA, A. Transculturación narrativa en América Latina. México: Siglo XXI. 1982

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WACHTEL, N. Os índios e a conquista espanhola. Em: **História da América Latina Colonial**. Org. Leslie Bethell, v 1. Ed. Edusp, 2018, p.p 194/239