



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

TÚLIO AMILTON MARTINS

**CELEBRAÇÕES COLONIZADORAS: CULTURA, RELIGIÃO E POLÍTICA NA
AMÉRICA ESPANHOLA DOS SÉCULOS XVI E XVII.**

RECIFE

2024

TÚLIO AMILTON MARTINS

**CELEBRAÇÕES COLONIZADORAS: CULTURA, RELIGIÃO E POLÍTICA NA
AMÉRICA ESPANHOLA DOS SÉCULOS XVI E XVII.**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado à
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), como
requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em
História.

Orientador(a): Profa. Dra. Patrícia Pinheiro de Melo

RECIFE

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Martins, Túlio Amilton .

Celebrações colonizadoras: Cultura, Religião e Política na América espanhola dos séculos XVI e XVII / Túlio Amilton Martins. - Recife, 2024.
60p

Orientador(a): Patrícia Pinheiro de Melo

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, História - Bacharelado, 2024.

1. América Latina Colonial. 2. Celebrações coloniais. 3. Ação Simbólica. 4. Processo Colonizador. 5. Relações de Poder. I. de Melo, Patrícia Pinheiro . (Orientação). II. Título.

990 CDD (22.ed.)

RESUMO

O seguinte trabalho busca investigar como as celebrações coloniais na América Espanhola atuaram como ferramentas importante de controle e integração no contexto do processo colonizador. Longe de serem eventos puramente festivos, essas cerimônias podem ser lidas como instrumentos simbólicos, empregados tanto pela Coroa Espanhola quanto pela Igreja Católica na tentativa de reafirmar sua autoridade perante os territórios coloniais. Ao reforçar a coesão social e as hierarquias existentes, essas celebrações se constituíram como elementos de consolidação da presença espanhola e permitiram uma adaptação às realidades locais. Nesse sentido, nos propomos a analisar como esses eventos refletiam e influenciavam as relações de poder entre diferentes classes sociais e grupos étnicos na América espanhola. Além disso, buscamos analisar como as esferas políticas, culturais e religiosas se entrelaçavam nessas cerimônias, atuando como ferramentas para estabilizar o processo colonizador espanhol e assegurar o controle e a exploração dos territórios coloniais. O estudo será conduzido por meio de uma análise historiográfica dessas festividades, embasada em teorias de comunicação e ação simbólica, com base em autores como Victor Turner, Edmund Leach e Stanley Tambiah. O objetivo é demonstrar como essas celebrações foram cruciais para a construção da sociedade colonial e a manutenção da autoridade espanhola, oferecendo uma análise abrangente e multidimensional do contexto colonial.

Palavras chaves – América Colonial; Celebrações coloniais; Ação Simbólica; Processo Colonizador; Relações de Poder.

ABSTRACT

This paper aims to investigate how colonial celebrations in Spanish America acted as important tools of control and integration within the context of the colonization process. Far from being purely festive events, these ceremonies can be interpreted as symbolic instruments employed by both the Spanish Crown and the Catholic Church in an attempt to reaffirm their authority over the colonial territories. By reinforcing social cohesion and existing hierarchies, these celebrations served as elements that consolidated the Spanish presence and allowed for adaptation to local realities. In this sense, we propose to analyze how these events reflected and influenced power relations between different social classes and ethnic groups in Spanish America. Furthermore, we aim to examine how political, cultural, and religious spheres intertwined in these ceremonies, functioning as tools to stabilize the Spanish colonization process and ensure control and exploitation of the colonial territories. The study will be conducted through a historiographical analysis of these festivities, supported by communication and symbolic action theories, based on authors such as Victor Turner, Edmund Leach, and Stanley Tambiah. The goal is to demonstrate how these celebrations were crucial for the construction of colonial society and the maintenance of Spanish authority, offering a comprehensive and multidimensional analysis of the colonial context.

Keywords – Colonial America; Colonial Celebrations; Symbolic Action; Colonization Process; Power Relations.

AGRADECIMENTOS

Fazer os agradecimentos de um trabalho como este é uma tarefa difícil, sempre há o risco inevitável de deixar alguém de fora, mesmo que de maneira não intencional. No entanto, não posso concluir este trabalho sem reconhecer algumas pessoas que foram essenciais ao longo de toda essa jornada.

Em primeiro lugar, agradeço profundamente aos meus pais, César e Velda, e a meus irmãos, Matheus e Júlia pelo suporte em cada decisão que tomei. Foi graças ao apoio incondicional de vocês que tive a oportunidade de seguir no curso que escolhi para mim, mesmo com os pequenos tropeços que tive até chegar nesse caminho. A fé que vocês depositaram em mim, nas minhas capacidades e no meu futuro foi o que me deu motivação e confiança para persistir, e por isso, dedico uma parte desse trabalho a vocês.

Ao meu irmão, Matheus, faço um destaque especial por, além de ser uma inspiração como historiador, ter sido uma figura fundamental para o desenvolvimento deste trabalho. Suas contribuições e incentivo foram preciosos para a construção deste projeto. Não teria conseguido sem você.

Minha eterna gratidão à minha namorada, Maria Júlia, cujo amor, paciência e confiança foram essenciais ao longo desta jornada. Suas palavras de incentivo, sempre acreditando no meu potencial, mesmo nos momentos em que eu duvidava de mim mesmo, foram fundamentais para que eu enfrentasse cada desafio. Você foi minha maior motivação para seguir em frente e concluir este trabalho, e é por isso que dedico a você uma parte especial desta conquista.

Por fim, gostaria de agradecer à minha orientadora, Profa. Dra. Patrícia Pinheiro de Melo, que abraçou a proposta deste trabalho e me deu confiança para seguir em frente. Sua dedicação e conhecimento foram fundamentais para que eu conseguisse produzir o melhor texto possível. Sei que houve desafios ao longo do caminho, mas, mesmo assim, a senhora manteve seu compromisso comigo. Sou profundamente grato por sua disposição e generosidade em todo esse processo.

Espero sinceramente que este trabalho esteja à altura das contribuições que cada um de vocês ofereceu ao longo deste percurso. Se cheguei até aqui, foi graças a vocês.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.	7
CAPÍTULO I - FESTAS, INQUISIÇÃO E CATEQUESE: AS CELEBRAÇÕES DA IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA ESPANHOLA (SÉC. XVI-XVII).	14
1 - CELEBRAÇÕES DA INQUISIÇÃO NA AMÉRICA: O AUTO DA FÉ NO MÉXICO (1649).....	14
2 - FESTAS E CATEQUESE: AS CELEBRAÇÕES AOS SANTOS NOS ANDES.....	22
3 – ENTRE OS AUTOS E AS FESTAS LITÚRGICAS: AS FERRAMENTAS DO CATÓLICISMO NA AMÉRICA.	27
CAPÍTULO II - DESFILES E TRIUNFOS PARA O VICE-REI: A INSERÇÃO DA CULTURA EUROPEIA NA AMÉRICA.	29
1 – OS TRIUNFOS AMERICANOS.....	29
2 – O ESPETÁCULO CORTESÃO DE PAUSA.	35
3 – A COMUNICAÇÃO CULTURAL A PARTIR DAS CELEBRAÇÕES PÚBLICAS.	40
CAPÍTULO III - DA COROAÇÃO AO FUNERAL, A EMULAÇÃO DA PRESENÇA MONARQUICA NA COLÔNIA.	43
1 – AS EXÉQUIAS DE FELIPE III EM LIMA.	43
2 – A COROAÇÃO DE FELIPE IV EM LIMA.....	48
3 – CERIMÔNIAS REAIS E A CONSTRUÇÃO DO PODER SIMBÓLICO.	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	55
REFERÊNCIAS	59

INTRODUÇÃO.

As celebrações destacam-se como um fenômeno próprio da humanidade, de modo que participam da cultura das mais distintas civilizações em todas as épocas da história. Em específico, na sociedade Ocidental, desde a modernidade as festividades são um fato social lido em oposição ao trabalho, figurando no calendário como um espaço de lazer ou ócio. Longe de ser um ambiente ordinário, as celebrações são caracterizadas como um espaço de exceção no qual a ação coletiva se relaciona com ideias como sacrifício, exaltação e hedonismo. Desta forma, seu papel como uma ferramenta para a compreensão da experiência humana desperta o interesse das ciências humanas. A investigação dessas cerimônias nos permite questionar uma sociedade a respeito de sua autoimagem, seus valores e suas representações sociais. Do mesmo modo, esses eventos são testemunhas da historicidade das coletividades que os promovem, revelando, por meio de sua inserção em determinado tempo histórico, os conflitos e disputas do presente, ao mesmo tempo em que refletem a maneira como determinada comunidade escolhe comemorar (com o sentido de lembrar em grupo) o passado e afirmar sua própria identidade.

É possível enxergar várias possibilidades de abordagens sobre essas comemorações: de ritos que denotam passagens ou transformações da sociedade; até reafirmações de instituições, poderes e categorias sociais; passando pelo caos e a subversão carnavalesca. As celebrações, dessa forma, são fenômenos plurais, repletos de sentidos e significados. Neste trabalho, nosso interesse é explorar uma faceta em particular desses eventos polissêmicos: seus usos políticos dentro do contexto da América colonial, entendendo-os como parte do processo colonizador espanhol. O estudo dessas celebrações se justifica por fornecer perspectivas das relações de poder entre as diferentes classes sociais e grupos étnicos na América espanhola, bem como nos oferecem vislumbres de processos de resistência e negociação cultural, que ocorreram durante esse período histórico.

Mas como se estabeleceu esse processo colonizador espanhol? E como essas celebrações se relacionam com essa estrutura? Primeiramente, precisamos ter em consideração que após o “descobrimento”¹ da América, faz sentido falarmos que as potências europeias buscaram formas de assegurar o domínio e a exploração deste “novo” território de uma maneira eficaz. No entanto, as estratégias e os modelos empregados para alcançar esse objetivo não eram necessariamente uniformes em todo o continente. Nesse contexto, é interessante destacar como as esferas política, cultural e religiosa foram utilizadas pela Coroa espanhola para

¹ O termo descobrimento colocado entre aspas faz referência a uma visão crítica acerca da chegada dos europeus à América, entendendo que esse momento não se caracteriza como uma descoberta, devido ao fato de já existirem civilizações bem estabelecidas no local.

consolidar seu poder e assegurar o sucesso na tanto na ocupação como na exploração econômica do território.

O aspecto religioso, devido aos laços da Coroa espanhola com a Igreja Católica, foi profundamente vinculado com a catequização e inserção dos povos nativos na comunidade cristã. Tal parceria, no entanto, foi construída para além do simples objetivo evangelizador. A Igreja buscou garantir uma ingerência significativa na política colonial, retirando dessa posição benefícios econômicos. A prova dessa parceria fica mais evidente quando levamos em conta o papel fundamental que Igreja desempenhou na legitimação espiritual e temporal da colonização espanhola na América. Mediante solicitação da Coroa espanhola, a Santa Sé agiu rapidamente para assegurar a posse das novas terras descobertas por Colombo. O Papa Alexandre VI então, deu exclusividade aos Reis de Castela e Leão para a evangelização do “Novo Mundo”, proibindo outros reinos de se aventurarem sem a autorização castelhana, inclusive para atividades econômicas (BROCCO, 2021, p.110). Essa regulamentação ficou conhecida como bulas alexandrinas, uma série de decretos papais que acabaram se tornando os primeiros documentos jurídicos aplicados sobre a América, servindo como instrumento legal do domínio espanhol e refletindo uma visão colonizadora sobre os nativos. No total, Alexandre VI emitiu cinco bulas relativas às Índias², todas favoráveis à Coroa castelhana: a primeira *Inter Coetera*, a *Eximiae devotionis*, a segunda *Inter Coetera*, a *Piis fidelium* e a *Dudum siquidem*, todas no ano de 1493 (BROCCO, 2021, p.110). Dentre esses documentos destaca-se a primeira Bula *Inter Coetera*, de 4 de maio de 1493, que assegurou a posse das terras descobertas e por descobrir a Coroa de Castela e Leão (BROCCO, 2021, p.109).

Seguindo uma observação semelhante sobre a condução do processo colonizador para a América e da relação entre a Coroa espanhola e a Igreja em sua construção, o filósofo mexicano Leopoldo Zea estabeleceu uma contraposição, que se tornaria clássica, entre os modelos de colonização anglo-saxônico e ibérico. Ao analisar essa construção, Luciana Santos (2024, p.101) aponta que a perspectiva de Zea situava a principal diferença entre os dois modelos no fato de que os espanhóis e portugueses buscavam inserir os povos nativos dentro da cultura europeia trazida para América. Já os ingleses, ao contrário, estariam menos preocupados com essa questão e mais focados na exploração econômica do território. Nesse sentido, a autora faz uma reflexão acerca da formulação de Zea, pontuando que o filósofo apesar de acreditar que o principal objetivo do projeto espanhol era o de integrar os indígenas à fé católica, e

² Índias era o termo utilizado na jurisprudência espanhola para se referir às Américas.

consequentemente inseri-los dentro de sua cultura, não excluía a existência um interesse econômico dos colonizadores ibéricos na região, que também teria uma grande importância.

Para o pensador mexicano, em parte da América, o projeto colonizador buscava estabelecer um prolongamento do Velho Mundo; embora extraísse as riquezas da nova terra, intencionava fazer dela uma cópia da ibérica: conquistar fiéis no Novo Mundo para expandir o cristianismo de concepção católica era o seu principal objetivo (SANTOS, 2024, p. 102).

A reflexão de Santos é fundamental para entendermos que a principal característica desse processo de colonização estava no fato de que foi uma estratégia pensada para garantir não somente os interesses da Coroa, como também os da Igreja Católica. Dessa forma, houveram duas vertentes complementares dentro da colonização da América espanhola, a econômica com o intuito de enriquecer os cofres espanhóis, e a religiosa, com o objetivo de aumentar o número de fiéis da Igreja.

Esse entendimento já seria o suficiente para encararmos a Igreja como instituição parceira da Coroa espanhola. No entanto, seu papel foi para além do pressuposto interesse em garantir a catequização dos povos nativos, atuando também como um poderoso instrumento de controle político a partir da coerção social e moral dentro do espaço colonial. Esse segundo fator, viria a ser também um dos elementos fundamentais para manutenção do controle político-administrativo de um Rei espanhol, que estava situado a um oceano de distância. Nesse sentido, Pedro Perez, em seu artigo *Proyecto colonial y control ideológico*, pontua que a principal intenção de Felipe II ao ordenar o estabelecimento da Inquisição em 1569 no México e no Peru, foi a de garantir que o Santo Ofício atuasse como ferramenta de perseguição a heterodoxia e de fiscalização dos costumes na América. Tudo isso parte de um plano de fortalecimento do poder monárquico perante o território, auxiliado pela ação da Igreja (PEREZ, 1994, p.110). Essa linha de atuação na América seguiu o exemplo da Europa, onde os conflitos de cunho religioso estavam se intensificando em várias regiões do continente. Essa situação, combinada com a percepção de desorganização administrativas e social nas colônias, levou à adoção da estratégia de introduzir o Santo Ofício como meio de garantir a ordem e reforçar o controle da Coroa sobre os domínios americanos. (PEREZ, 1994, p.114).

Como pilares interligados a fim de garantir o sucesso da colonização, o aspecto religioso também estava atrelado às questões políticas e culturais no “Novo Mundo”, nos quais os vínculos entre a Igreja e a Coroa se tornavam cada vez mais visíveis dentro da administração da colônia. Num primeiro momento, o processo de conquista foi se estabelecendo sem que houvesse um ordenamento claro a respeito do regramento político dentro desses novos

territórios. Nesse contexto, os conquistadores receberam benesses e prerrogativas da Coroa. Hernán Cortés e Francisco Pizarro, por exemplo, foram agraciados com títulos de governança e terras na América, que deveriam passar de forma hereditária aos seus descendentes. No entanto, insatisfeita com as ações e a influência dos conquistadores na colônia, a Coroa aproveitou-se das disputas entre eles para, em conjunto com os Dominicanos e Franciscanos — ordens religiosas católicas que já se faziam presentes na Américas e tinham grande influência na região —, minar o poder desses indivíduos. Gradualmente, a Coroa removeu suas atribuições e benefícios, transferindo poder e influência para homens mais próximos e dependentes do Rei, que pouco ou nada haviam participado da Conquista (BENASSAR, 1996, p.78).

Nesse contexto, o próprio Cortés foi destituído do cargo de governador de Nova Espanha³, evidenciando um processo de substituição da influência beligerante da administração colonial, que abria espaço para o avanço de autoridades civis vinculadas à nobreza espanhola. Tal processo trazia consigo um significado: a América se transformaria em mais uma das várias Cortes espanholas, abrigando todo o aparato institucional que caberia dentro desses contornos.

Nesse período, a monarquia espanhola abriu o caminho que Carlo V seguiria para a construção de uma monarquia composta, com características universais e imperiais, na qual os princípios políticos e éticos coexistiam por meio de uma aliança entre o trono e o altar. Nesse sentido, as áreas americanas, até então pouco consideradas, assumiram uma importância notável na imaginação e nos projetos políticos da coroa [...] (CARMAGNANI, 2026, p.44, tradução nossa).⁴

Dessa forma, essas Cortes se constituíram como “[...] uma forma de organização política, administrativa e social constituída pela Casa Real, pelos Conselhos, pelos Tribunais e, por fim, pelos cortesãos”⁵ (PRIASCO, 2016, p.99). A partir de tal estrutura, a monarquia espanhola se estabeleceu repercutindo esse modelo sobre vastos territórios que iriam para além da Península Ibérica, como é o caso da América. Nesses espaços, reproduzindo a lógica do centro da monarquia, se instituíram pequenas Cortes, ou Cortes Vice-Reinais, que de acordo com Susana Priasco (2016), teriam uma relação de igualdade com a corte de Madri. Ou seja, a monarquia espanhola funcionaria como um agrupamento hierarquizado de várias cortes que

³ O Vice-Reino de Nova Espanha, que tinha como capital a Cidade do México, compreendia os territórios que hoje correspondem ao atual México e também os estados da Califórnia, Novo México, Arizona, Texas, Nevada, Flórida, Utah e parte de Colorado, Wyoming, Kansas e Oklahoma dos Estados Unidos.

⁴ No original: La monarquía española abre en este período la vía que Carlo V cundiciría a la construcción de una monarquía compuesta, de características universales e imperiales, en la que coexistieran principios de tipo político y ético mediante una alianza entre el trono y el altar. Em este sentido, las áreas americanas, hasta aquel momento poco consideradas, asumían una notable importancia en el imaginario y en los proyectos políticos de la corona [...].

⁵ Tradução nossa do original: “[...] una forma de organización política, administrativa y social constituida por la Casa Real, los Consejos, los Tribunales y finalmente los cortesanos” (PRIASCO, 2016, p.99)

cobriam um vasto território através do globo. No entanto, há de se destacar, que um espaço não era considerado Corte pela presença de órgãos administrativos da Coroa, mas sim por ser o lugar de morada do Rei, ou de seu representante, o Vice-Rei. Dessa forma a noção de Corte, presente na monarquia espanhola, estava atrelada a presença real, seja na forma do Rei ou de seu representante direto.

Essa estruturação, que se encaixava num processo de transformação administrativa da Monarquia, buscou dar ao Rei e suas Cortes mais poderes. Essa tendencia se pautou num endurecimento da burocracia judicial a partir de uma política de criação de instituições gerais, que fossem capazes de manter os vários territórios sob controle direto. Tal estrutura, que começou a se consolidar ao longo do reinado de Carlos I (1516-1556) e seguiu com Felipe II (1556-1598), também serviu para fortalecer os vínculos entre o rei e a nobreza especialmente nos territórios mais distantes da península ibérica (CARMAGNANI, 2016, p.57-58).

Foi a partir dessa construção política da estrutura colonial que se estabeleceram os laços culturais entre a Europa e a América, tornando-se aspectos essenciais do processo colonizador espanhol. Em termos de organização institucional, havia uma emulação dos modelos praticados no centro da monarquia espanhola, o que também se refletia nos aspectos culturais. Esse processo centrava-se na tentativa de replicar o modelo europeu no “Novo Mundo”, buscando assim realizar uma maior integração e controle das colônias sob a ótica da cultura metropolitana. Portanto, se no contexto do velho continente, nos séculos XVI e XVII, os centros urbanos estavam consolidados como um espaço fundamental para o exercício de poder das elites governantes, nos domínios atlânticos da Coroa espanhola, essa disposição se refletiu na criação e no fortalecimento de novos centros urbanos seguindo o padrão urbanístico espanhol, a exemplo da cidade de Lima, no Peru. Essa tendência, pautada na experimentação da vida urbana, colocava as cidades como núcleos da civilização e da produção cultural, que se configuraram como espaços, por excelência, para o exercício do poder político (OSORIO, 2004, p. 11-12).

Nas cidades da América espanhola as movimentações sociais e políticas se davam ao redor das praças mais importantes das cidades, denominadas de *Plaza Mayor* ou *Plaza de Armas*, que congregavam os centros administrativos, religiosos e culturais funcionando como o coração desses núcleos urbanos. Em Lima, no Peru, a *Plaza Mayor* se conformou num espaço de trânsito social desde os tempos de Francisco Pizarro, que designou as principais residências da cidade, erguidas ao redor da praça, para os seus conquistadores (OSORIO, 2004, p.13-14). Em contrapartida, fora do espaço matriz vinculado a *Plaza Mayor* e suas belas casas, existia

outro contexto urbano, mais pobre e precário em termos de moradia, os *callejones*⁶. Apesar de cultural e hierarquicamente distintos, esses dois polos da sociedade colonial peruana se aproximavam durante o período de festas, se unindo em torno de suas celebrações. Os habitantes dos *callejones*, que tinham aspectos culturais particulares e se distinguiam claramente das elites de Lima, a partir dos momentos de ritualização social acabavam coexistindo com os aspectos da sociedade cortesã em meio aos festejos públicos importadas da Europa. Tal cooperação, transformava a cidade num grande palco, onde cada envolvido tinha um papel a encenar dentro dessas celebrações (OSORIO, 2004, p. 16-17).

Nesse sentido, é importante compreender que a sociedade da América Espanhola, ou sociedade vice-reinal, emulou aspectos da Corte de Madri, trazendo para o “Novo Mundo”, a exemplo do que ocorria na Espanha, uma organização social que girava em torno do Rei ou de seu representante, o Vice-Rei. Uma parte importante desse processo de reprodução do cotidiano da nobreza ibérica, eram as festas e cerimônias, principalmente as feitas em homenagem ao Rei (PRIASCO, 2016, p.201), que serão investigadas ao longo do desenvolvimento desta pesquisa.

Portanto, a presente monografia propõe compreender aspectos culturais, políticos e religiosos do processo de colonização da América espanhola, com foco na análise de celebrações e de festividades ocorridas nesse contexto. Considerando que as comemorações formaram parte essencial da consolidação do processo colonizador, o estudo de suas propriedades ritualísticas pode fornecer percepções únicas do funcionamento dos aspectos simbólicos e de poder que vigoravam à época. Nesse sentido, destaco que a proposta deste trabalho irá se pautar por uma perspectiva historiográfica desses eventos, em conjunto com um referencial teórico de análise. Tal fundamentação metodológica irá enfatizar aspectos como comunicação e ação simbólica atrelados a conceitos elaborados por autores como, Victor Turner, Stanley Tambiah e Edmund Leach, que podem fornecer uma leitura desses acontecimentos festivos que vão para além do aspecto lúdico.

Para tanto, a fim de cobrir as três instancias propostas do processo colonizador empregado pela Coroa espanhola — religião, cultura e política — iremos abordar eventos que se encaixem dentro desse escopo. Tendo isso em vista, o primeiro capítulo irá focar no lado religioso da colonização, analisando celebrações da fé católica que foram fundamentais para a catequização dos nativos e para a construção de uma ordem moral e religiosa, na sociedade colonial. É importante salientar que neste capítulo, apesar de analisarmos eventos ocorridos em

⁶ Os *callejones* eram conjuntos de várias habitações dispostas ao redor de um pátio comum. Cada um desses espaços compartilhados geralmente incluía uma cozinha e um galinheiro, formando um tipo de moradia coletiva. Essas construções foram uma característica importante da cidade colonial (Osório, 2004, p.16).

diferentes regiões da América colonial, como o México e o Peru, não será realizada uma análise comparativa entre esses acontecimentos. Ambos os eventos, ainda que tenham ocorrido em localidades distintas, foram guiados pelos mesmos agentes colonizadores, a Igreja e a Coroa espanhola, e ilustravam um lado específico da estratégia religiosa aplicada na colônia. No caso do México, o Auto da Fé de 1649 é examinado como uma ferramenta de coerção religiosa, enquanto no Peru, as festas dedicadas aos Santos na região dos Andes, no século XVI, são analisadas como instrumentos de catequização.

O segundo capítulo abordará as festas da Corte americana, com ênfase nas celebrações realizadas em homenagem à nomeação dos Vice-Reis. Neste contexto, analisaremos uma festa realizada no Peru, em 1607, em comemoração à posse de um novo Vice-Rei, bem como as cerimônias que emulavam os triunfos romanos, destinadas a saudar a chegada de novos governantes à América. O objetivo será demonstrar como esses eventos estiveram marcados por uma exaltação de aspectos da cultura europeia, em sua maioria relacionados à antiguidade, ao mesmo tempo que renegavam as tradições dos povos nativos.

Por fim, o capítulo três irá se debruçar sobre as cerimônias realizadas em homenagem aos Reis espanhóis em território americano, mostrando como elas eram fonte de emanação da presença real nesses espaços, bem como instrumento de fortalecimento político. Com isso, serão discutidos tanto os eventos comemorativos, feitos em virtude da coroação de novos Reis, quanto cerimônias fúnebres, em tributo aos Reis falecidos.

O objetivo final desta pesquisa é estruturar uma premissa que permita compreender a conexão entre as celebrações analisadas e sua influência no fortalecimento do projeto colonizador espanhol na América. Além disso, buscaremos explicitar como esses eventos podem se configurar em importantes fontes de estudo, devido a sua capacidade de oferecer múltiplas perspectivas de análise.

CAPÍTULO I - FESTAS, INQUISIÇÃO E CATEQUESE: AS CELEBRAÇÕES DA IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA ESPANHOLA (SÉC. XVI-XVII).

1 - CELEBRAÇÕES DA INQUISIÇÃO NA AMÉRICA: O AUTO DA FÉ NO MÉXICO (1649).

No âmbito do calendário litúrgico da Igreja Católica, as festas dedicadas aos santos e santas, bem como as celebrações em honra à figura de Cristo, sempre ocuparam um lugar proeminente. No entanto, ao longo dos séculos XIII a XIX, emerge um evento que se destaca como uma representação singular da Igreja Católica enquanto instituição: os Autos da Fé. Conforme destacado por Francisco Bethencourt (2000), essas cerimônias assumiram um papel central nas inquisições espanholas, particularmente durante o período que abrange os séculos XVI e XVII, marcado pela União Ibérica. Estes rituais se desenvolveram em resposta a uma notável carência social de representações que transcendessem o domínio do discurso verbal, encontrando nos Autos da Fé elementos visuais que desempenharam um papel crucial no apoio à argumentação da Igreja (BETHENCOURT, 2000, p. 220). Diante de cerimônias tão singulares, quanto as realizadas na América, é importante lançar luz sobre a relevância e o contexto histórico dessas celebrações que se tornaram emblemáticas na história da Igreja Católica e das Inquisições dentro do “Novo Mundo”.

No ano de 1649 no Vice-Reino da Nova Espanha, foi realizada a celebração de um Auto da Fé, que de acordo com descrições do evento ficou conhecido como o “Grande Auto” (MEDINA, 1903). No entanto, antes de descrever os acontecimentos de 1649, é necessário discutir os antecedentes desta década e como eles repercutiram na realização do Grande Auto.

Diz José Toribio Medina (1903), que no início da década de 40 do século XVII, chegou ao conhecimento dos membros da Inquisição que alguns portugueses moradores da capital do Vice-Reino de Nova Espanha, estavam planejando atear fogo às propriedades inquisitoriais. Sabendo dessa informação, em julho de 1642 foi iniciada uma série de prisões de indivíduos que supostamente tinham relação com o suposto ataque. Os encarceramentos seguiram pelos meses e anos subsequentes, nos quais famílias inteiras foram aprisionadas, inclusive com cidadãos que não tinham uma reputação condizente com as acusações que lhe eram feitas. Segundo Medina (1903), o boato sobre a ideia de atear fogo ao Santo Ofício foi apenas um pretexto, os prisioneiros em sua grande maioria eram acusados de prática do judaísmo, o que deu ao Tribunal um grande prestígio entre a população da região pelo seu combate aos hereges. O número de encarcerados foi tão grande que houve a necessidade de construir novas prisões

para dar vazão à multidão de homens e mulheres que foram enclausurados pela Inquisição (MEDINA, 1903, p.173-175)

O plano era que, pelas condições que os prisioneiros estavam sujeitos, confissões de crimes e denúncias comessem a aparecer, no entanto os casos teriam demorado a se resolver devido a estratégias de comunicação entre os presos, que dificultavam os planos do Tribunal. No entanto, em abril de 1643, alguns crimes começaram a ser descobertos a partir da denúncia de uma encarcerada. O depoimento em questão partiu de Ciara de Rivera contra sua mãe, Dona Blanca de Rivera e as irmãs Marta, Maria e Isabel de Rivera, por crimes contra imagens de Cristo. Com isso, tanto sua mãe, como Marta e Isabel confessaram ter praticado o ato e pediram perdão. Já Maria apareceu morta em sua cela pouco tempo depois, devido a uma greve de fome, não tendo confessado o crime e afirmando, segundo relatos de uma prisioneira, que as irmãs falaria qualquer absurdo por medo (MEDINA, 1903, p.176-177).

Tendo em vista os acontecimentos, os Inquisidores escrevem uma carta ao Rei perguntando como proceder em relação aos envolvidos. Na missiva, questionavam se deveriam ponderar relaxar⁷ todos os citados — incluindo quaisquer cúmplices que pudessem ser descobertos posteriormente, independentemente de terem confessado antes ou durante a publicação de testemunhas — ou se deveriam se limitar a relaxar apenas àqueles que confessarem após a publicação. Além disso, indagavam que tipo de demonstração pública deveria ser feita para reparar tais atos. O trecho da carta, que destaco a seguir, é particularmente intrigante, pois mostra como eventos públicos podem ser instrumentalizados para servir a interesses e projetos.

"[...] que demonstrações públicas devemos fazer em reparação à Majestade Divina, e se devemos colocar alguns padrões nas casas onde foi cometido tão grande delito, pois toda demonstração, tanto no castigo dos réus quanto na reparação a tão grande Senhor, será exemplo para terras tão novas, onde jamais ocorreu algo semelhante, e servirá de exemplo aos índios recém-convertidos e de terror aos hebreus, e será em honra da nossa nação espanhola, que, quando no Velho Mundo os hereges cometem tão enormes delitos contra a hóstia consagrada, imagens de Nosso Senhor Jesus Cristo, sua Santíssima Mãe e dos santos, neste Novo, com o braço de Vossa Alteza, sejam castigados com máximo rigor aqueles que se atrevem a imitá-los (MEDINA, 1903, p.178, tradução nossa).⁸

⁷ O termo “relaxar” faz referência ao processo de passagem de custódia, dos réus condenados à morte pela Inquisição, das mãos da Igreja para o poder secular que será responsável pela execução da pena.

⁸ No original: [...] qué demostraciones públicas hemos de hacer en los desagrazios de la Majestad Divina, y si hemos de poner algunos padrones en las casas donde se cometiò tan gran delito, porque toda demostración, asi en el castigo de los réos como en desagraziar á tan gran Señor, será de exemplo para tierras tan nuevas, donde jamás ha sucedido otro tanto, y servirá de exemplo á los indios recién convertidos y de terror á los hebreos y cederá en honra de nuestra nación española, que quando en el Viejo Mundo los herejes cometen tan enormes delitos contra la hostia. consagradas imágenes de Nuestro Señor Jesucristo, su Madre Santísima y de los santos, en este Nuevo, con el brazo de Vuestra Alteza se vean castigados con sumo rigor los que se atreven en él á imitarlos.

Podemos notar a sugestão de tratar os condenados com o maior rigor possível, a fim de dar uma demonstração, ao “Novo Mundo” e aos indígenas recém-convertidos, do que aconteceria com quem praticasse um crime contra a fé católica. Tudo isso, de acordo com o texto, realizado em honra à “nação espanhola” e com a ação do “braço” do Rei. Claramente havia a ideia de concretizar uma cerimônia que servisse de exemplo do que ocorreria com aqueles que iam contra a Coroa e a Igreja. Esse princípio ganharam uma didática recorrência, visto que na segunda metade desta década foram realizados quatro Autos da fé no então Vice-Reino da Nova Espanha, três menores em 1646, 1647 e 1648, e o Grande Auto de 1649.

De acordo com Francisco Bethencourt (2000) os Autos da fé realizados no “Novo Mundo” eram um espelho dos mesmos eventos que aconteciam no “Velho Mundo”. A maioria dos condenados, nos dois casos, principalmente falando do período que vai do século XVI ao século XVII, eram acusados de judaísmo. No entanto, nos citados processos americanos, por mais que os principais acusados continuassem sendo os judeus, e não haja menção a indígenas condenados, podemos entender — a partir do conteúdo da carta supracitada — que havia uma ação simbólica de fortalecimento da catequese e consequentemente de uma imposição cultural dos espanhóis perante os nativos. Um ponto curioso em relação a isso, é que um dos poucos comentários que mencionam a participação de indígenas no Grande Auto, faz referência a função de carregar as efígies daqueles condenados que faleceram antes da realização do Auto até a fogueira (MEDINA, 1903, p.188). Esse ato, pode nos mostrar o lugar do indígena dentro dessa sociedade pois — como afirma a teoria da antropologia ritual de Edmund Leach — “[...] as ações rituais [...] servem para ‘dizer algo’ sobre a situação social ou condição social das partes envolvidas” (LEACH, 1983, p.124).

Mas, antes de aprofundar essa questão, precisamos tecer algumas considerações sobre o Auto da fé ocorrido em 1649. No ano da realização do Grande Auto, o Vice-Reino de Nova Espanha era governado pelo Bispo de Yucatán, Marcos de Torres y Rueda, que também presidiu a Real Audiência nesta época. No entanto ele ficou gravemente doente, sendo impossibilitado de fazer parte do evento (MEDINA, 1903, p.189.). O anúncio do Auto foi feito em janeiro desse mesmo ano, três meses antes da data em que ele foi realizado (MEDINA, 1903, p.186). Essa distância temporal entre a comunicação e a consumação do evento era prática comum, pois o período que precede a festa era muito importante, tendo em vista que marcava uma ação mais intensificada dos tribunais perante a esfera pública. A vida na cidade era modificada, e uma grande parcela da atenção pública girava em torno da organização do Auto, a cargo da Inquisição (BETHENCOURT, 2000, p.222). Dois meses após a comunicação da realização do ato, em 11 de março, se deu início a divulgação da festa, de uma maneira mais efetiva. Toda

nobreza da região e os cavaleiros da cidade foram convidados a participar do pregão de anúncio público da cerimônia, no qual a data e o local do Auto da fé eram divulgados, chamando a população a participar do evento (MEDINA, 1903, p.186).

A ocasião de publicação e divulgação do Auto, carregava em si um grande peso institucional, pois era nesse período que se iniciava oficialmente a preparação do evento, a partir de uma burocracia específica que projetava o lugar do Tribunal da fé dentro da sociedade. Para que a cerimônia pudesse ser realizada, era necessária a conclusão de algumas demandas: os processos contra os réus deveriam ter sido concluídos e os acusados de heresia deveriam saber do veredito pelo menos quinze dias antes do Ato, os relaxados três dias. As listas de penitentes e dos condenados eram preparadas para serem distribuídas à população no dia da cerimônia. Durante a semana que antecedia o evento os hábitos dos penitentes eram confeccionados e um pintor era chamado na véspera do Auto, para pintar os rostos dos relaxados sobre os respectivos hábitos (BETHENCOURT, 2000, p.226).

Em seguida, na mesma época em que a publicação solene da festa foi realizada, começaram os preparativos para construção da estrutura que serviria de palco do evento, como descreve Medina (1903, p.186). O cenário montado para o Auto da Fé seguia um padrão que foi aperfeiçoado ao longo do século XVI, no qual se dividia o teatro ritual em três partes principais: a área dos inquisidores; a zona dos condenados, situada em frente à primeira; e a área central onde ficava o altar da abjuração. Essa organização tinha o objetivo de passar ao espectador a representação simbólica de uma divisão entre o bem e o mal, na qual de um lado há a justiça e a pureza divina e do outro a heresia e a impureza diabólica (BETHENCOURT, 2000, p. 231-232).

Concluídos todos os trâmites burocráticos envolvendo o julgamento e tendo sido preparada toda a estrutura e o aparato simbólico do evento, o Grande Auto teve início em 11 de abril de 1649. O começo da celebração se deu por uma procissão que avança até o palco do evento, seguindo uma estrutura cerimonial pautada pela lógica de reprodução das práticas ibéricas que eram comuns em seus domínios no além-mar, sendo replicadas desde Goa até Lima. (BETHENCOURT, 2000, p. 240). Uma das procissões era liderada por autoridades religiosas e civis, incluindo inquisidores, padres, autoridades locais e membros da Inquisição, carregando símbolos da Igreja. Já a segunda, que acontecia em um momento separado da primeira, era encabeçada pelos réus condenados por heresia, vestidos com trajes especiais chamados *sambenitos* que identificavam seu status de heréticos. Os condenados ao relaxamento se destacavam dos demais por usarem uma Coroa adornada com serpentes e carregarem uma cruz verde (MEDINA, 1903, p.191 -194).

Com a chegada dos Inquisidores e dos condenados ao palco da festa foi feita a leitura da bula papal de Pio V em favor da Inquisição. Após a conclusão, o bispo eleito de Santiago de Cuba, saudou o Tribunal e começou o sermão (MEDINA, 1903, p.195). Posteriormente, procedeu-se à leitura das causas, momento no qual os leitores designados subiam intercaladamente aos dois púlpitos especialmente erigidos com esse propósito. O réu, cuja causa estava prestes a ser lida, era convocado sendo conduzido até um pódio onde receberia a leitura, acompanhado pelo alcaide das prisões portando um bastão preto e uma escolta de alabardeiros que os escoltavam tanto na ida quanto no retorno. As primeiras causas lidas foram as daqueles que seriam relaxados⁹ pessoalmente e as dos réus representados por estátuas, que faleceram antes do evento. (MEDINA, 1903, p.196). Em seguida foi feita a cerimônia de abjuração de alguns dos acusados.

A etapa da abjuração, momento no qual os réus renunciavam às suas crenças heréticas, dentro da cerimônia do Auto da fé, era um momento que merece um maior destaque dentro de nossa análise, pois representava a reintegração dos acusados ao meio da Igreja. Ao mesmo tempo, é tida como um momento de reparação pública das ofensas feitas a Deus e a comunidade católica. (BETHENCOURT, 2000, p.252) Nesse sentido, pensando nos Autos da fé como o fim de um ciclo da ação inquisitorial sobre a sociedade que se inicia com as supostas ações heréticas dos suspeitos, podemos analisar esse processo a partir do conceito de *Drama social*, pautado pelo antropólogo Victor Turner. Essa abordagem nos permitirá construir um panorama argumentativo de que esse tipo de evento, caracterizado por Bethencourt (2000) como uma representação teatral da fé, carregava um potencial de instrumentalização política para fins de controle e coerção social. Mas, antes de mais nada, é importante salientar que o próprio Bethencourt pauta essa análise em seu texto, entendendo os Autos da fé como um evento inserido dentro de um *Drama social*, aberto pela manifestação da heresia (BETHENCOURT, 2008, p.252). Dessa forma, nosso interesse é desenvolver essa questão traçada pelo autor, expandindo a argumentação teórica a partir do esclarecimento do conceito desenvolvido por Turner. A partir disso, poderemos analisar o caso específico do “Grande Auto” de 1649, buscando entender o lugar dos povos nativos dentro da celebração e sua relação com os interesses da Igreja e da Coroa espanhola para a América.

Tendo isso em mente e retomando a referência conceitual de Turner, *Drama social* pode ser definido como “[...] unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em

⁹ Relaxados eram os indivíduos que seriam entregues pela Inquisição a justiça secular, para que essa os condenasse a pena de morte, tendo em vista que os clérigos não poderiam sentenciar execuções devido ao fato dessa prática ser proibida pelo direito canônico (BETHENCOURT, 2000, p.254).

situações de conflito” (TURNER, 2008, p.33). Isso significa dizer que o autor construiu um modelo para analisar transformações sociais, advindas de conflitos, a partir de um encadeamento de etapas, divididas entre ruptura; escalada da crise; reparação; e reintegração ou aceitação da cisão permanente (TURNER, 2008, p.33-37). Apesar de se tratar de uma análise constituída por um sistema de fases, é importante situar que não há uma rigidez quanto a ordem ou peso dessas etapas dentro do Drama social, elas podem variar e ter importâncias diferentes dentro do processo (TURNER, 2008, p.72). Esse aporte teórico nos fornece uma perspectiva interessante sobre as celebrações ou festividades, pois atribui a elas um relevante papel político, construído a partir da possibilidade de se estabelecer como um veículo de conciliação pública entre partes contrárias.

Utilizando o referido Auto como exemplo, visando entender como funciona o processo descrito pelo autor, podemos pensar que o *Drama social*, no caso abordado, se inicia a partir da ação herética de certos indivíduos, rompendo com os pressupostos compromissos assumidos com Deus e a Igreja no batismo e na primeira comunhão (BETHENCOURT, 2000, p. 252). Essa seria então a primeira etapa do *Drama*, a ruptura, na qual as normas e os acordos sociais são quebrados ou descumpridos (TURNER, 2008, p. 33). Após esse instante de fratura das relações sociais, se estabelece o momento de crise, na qual, segundo Turner, caso a ruptura não seja rapidamente isolada, ela tende a se espalhar por todo corpo social. Em seguida, ação inquisitorial visando a detenção dos acusados de heresia se identificada como a etapa de ação corretiva, na qual são empregados certos mecanismos e estratégias para limitar ou conter a propagação da crise que foi instaurada (TURNER, 2008, p.33). Neste caso, os indivíduos são retirados do convívio social para evitar que tais pensamentos heréticos se propaguem, bem como são expostos na a condições insalubres que colaboram para a renúncia de suas ofensas à Igreja (BETHENCOURT, 2000, p.252.).

Já a cerimônia Auto da fé, pode ser lida como a etapa de reintegração, na qual o indivíduo ou grupo desestruturado é reincorporado à sociedade ou reconhece o resultado do conflito como uma divisão social irreparável (TURNER, 2008, p. 37). Nesse caso analisado, todo aparato simbólico do evento, desde a procissão até a abjuração e o relaxamento dos réus se constrói como a etapa final de todo o processo, no qual ou há a renúncia dos condenados às suas crenças heréticas, se reintegrando ao seio da Igreja ou, no caso dos relaxados, há seu definitivo rompimento com aquele corpo social e sua consequente execução na fogueira.

Quanto a essa questão dos condenados que foram relaxados ao braço secular, é interessante pontuar quais foram os seus desfechos. Após a leitura de suas sentenças pela Inquisição, o corregedor da Cidade do México assumiu a responsabilidade pela execução do

veredito. Os réus foram conduzidos em um cortejo público pelas ruas da cidade até um local especialmente preparado para a execução. Lá, o corregedor pronunciou as sentenças de morte, condenando os réus à pena capital, utilizando garrote, e depois queima de seus cadáveres na fogueira. Exceto um indivíduo, que, devido à sua obstinação, foi sentenciado à queima viva. Ao chegarem ao local da execução, um grande braseiro da Inquisição foi preparado, e os réus foram posicionados ao seu redor. A execução começou com a aplicação do garrote, uma forma de estrangulamento. Os confessores estavam presentes para oferecer assistência espiritual e tentar persuadir os réus ao arrependimento, embora a maioria tenha permanecido impenitente. O ato culminou com a ignição da fogueira, que consumiu tanto os réus quanto as estátuas dos indivíduos que não puderam estar no Auto (MEDINA, 1903, p. 202-205).

Traçada a contextualização do evento, enfatizando sua relevância no âmbito social e, sobretudo, seu impacto coercitivo na esfera pública, é pertinente introduzir um breve parêntese acerca das referências feitas aos indígenas durante o desenrolar desse evento. Conforme já apontado previamente, o primeiro registro da presença dos indígenas na narrativa do evento, tal como descreve José Toribio Medina (1903), surgiu por meio da oferta de comunidades nativas locais de participarem do Auto carregando as estátuas dos condenados que não estavam fisicamente presentes na cerimônia. Vale ressaltar que o desfecho dessa representação dos hereges, como também mencionado anteriormente, culminava invariavelmente na fogueira. É interessante refletir sobre o significado desse ato, principalmente quando pensamos no contexto histórico da colonização das Américas, no qual havia um reconhecido projeto da Igreja em catequizar os povos nativos. Se avaliarmos todo significado que os Autos da fé promoviam, a inserção dos indígenas nesta celebração transportando a efígie dos pecadores até seu destino de purificação traz um forte simbolismo. Dentro da narrativa construída pela Inquisição, o Auto seria uma celebração que simboliza a vitória da fé católica sobre a heresia. Dessa forma, a inclusão dos indígenas dentro desse enredo, como auxiliares da purificação das almas pecadoras, reflete a tentativa dos cronistas de reforçar a imagem de um suposto sucesso da catequização e do projeto de doutrinação religiosa da Igreja Católica na América espanhola.

A outra menção dentro do texto de Medina (1903) a participação dos povos nativos no Grande Auto, é tão interessante e significativa quanto a primeira. Relata o autor que dentro da procissão dos réus relaxados até o local onde havia sido construída a fogueira, o indivíduo que foi condenado a ser queimado vivo estava causando um grande tumulto. Nesse momento, um indígena foi convocado para conte-lo durante o trajeto. Contudo, mais do que a rebeldia do condenado, o que chamou a atenção foi a atitude do índio, exposta no seguinte trecho

[...] Ele se tornou, para espanto de todos, um pregador zeloso de nossa santa fé, e especialmente do mistério da união hipostática, repetindo a ele o *Verbum caro factum est* de São João, e fazendo ardentes exortações à sua conversão, e, o que é mais, oferecendo-lhe que iria com ele para sofrer o tormento da estaca se ele se arrependesse e confessasse. E chegou ao ponto de apresentar-lhe um argumento tão tênue que lhe disse que, se ele negasse que o Messias havia chegado, não poderia entrar no céu, já que o Redentor não o havia aberto, ele necessariamente estaria fechado, e talvez aquele que se mostrou piedoso ao exortá-lo, também tenha sido zeloso em reprimi-lo, dando-lhe a boca sacrílega, quando o ouviu articular, mesmo dentro da restrição da mordaza, as blasfêmias execráveis nas quais ele quebrou seu desespero (MEDINA, 1903, p. 204, tradução nossa).¹⁰

Neste relato, o cronista busca evidenciar que o indígena não se limitou à mera contenção do indivíduo condenado, pelo contrário, trabalhou veementemente pela conversão deste à fé católica e pela confissão de seus pecados. Notavelmente, ofereceu-se até mesmo para acompanhar o condenado à fogueira, caso este aceitasse a Deus. Portanto, da mesma forma que na ocasião anterior os nativos carregaram as estátuas dos réus relaxados, essa segunda referência à participação do indígena, na perspectiva de quem produziu o relato, também os posiciona como aliados da Inquisição na luta contra a heresia. Dessa maneira, a uma primeira vista, este episódio poderia nos revelar um lado mais extremo do processo de doutrinação religiosa promovido pela Igreja Católica. Uma vertente que seria tão eficaz ao ponto de criar uma disposição voluntária do indígena mencionado a morte na fogueira, com o objetivo de salvar uma alma condenada.

No entanto, ao analisar esses aspectos sob a ótica dos rituais públicos, algumas questões devem ser consideradas. É preciso entender que os fatos relacionados a participação dos indígenas no Auto podem falar mais sobre as intenções dos organizadores dentro da construção do evento, do que necessariamente de um efetivo sucesso do projeto de conversão dos nativos. Sabemos que a relação destes povos com os colonizadores era bastante complexa, e, como destaca Stanley Tambiah (1985, p.131-132), nos rituais públicos, como os Autos da Fé, há uma dissociação entre as emoções privadas e as ações públicas. Nesses eventos sociais, seus participantes não necessariamente estão expondo o que realmente sentem, mas sim, seguindo e agindo conforme as tradições e regras do grupo que organiza aquela cerimônia. Essa perspectiva

¹⁰ No original: [...] un indio, que le fuese teniendo, el cual con fervor, excesivo á su capacidad y natural rudeza, se convirtió con espanto de todos en celoso predicador de nuestra santa fe, y en especial del misterio de la unión hipostática, repitiéndole el *Verbum caro factum est* de San Juan y diciéndole ardientes exhortaciones á su conversión, y lo que más es, ofreciéndole que entraría con él á padecer el tormento de la hoguera porque se arrepintiese y se confesase, y aún pasó á ponerle argumento de tanta delgadeza, como decirle que si negaba haber venido el Mesias, no podría entrar en el cielo, pues no habiéndole abierto el Redentor, forzosamente estaría cerrado, y tal vez él que se mostraba piadoso en exhortarle, también se descubría celoso en reprimirle dándole en la boca sacrilega, cuando le oía articular aún entre el freno de la mordaza, las execrables blasfemias en que rompía su desesperación.

abre a possibilidade de uma encenação de intenções de quem participa desses rituais públicos a fim de se adequar as normas do momento, sem que necessariamente seja um adepto

Se levarmos essa leitura para a análise da participação dos indígenas no Auto, podemos levantar a possibilidade de que eles estariam apenas interpretando os papéis que lhes foram atribuídos, sem que necessariamente aceitassem para si aquela cultura e religião que envolviam o evento. Agindo assim sob as mais diversas justificativas, seja por medo, zombaria, estratégia de resistência ou sobrevivência, os indígenas desempenhavam os papéis que lhes eram atribuídos pela Igreja. Tais condutas, como mencionamos, eram pensados para incutir a ideia de um suposto sucesso no projeto de doutrinação religiosa na colônia.

Feito o destaque a questão da participação dos indígenas dentro do Grande Auto, é importante salientar que não é objetivo deste trabalho discutir a eficácia desses eventos, mas sim traçar uma linha geral sobre os seus significados dentro da esfera pública dos espaços coloniais da Espanha na América. Tendo isso em mente, é preciso destacar que o Auto da fé de 1649 cumpriu com seu papel de dar uma demonstração pública do poder e controle exercidos tanto pela Coroa Espanhola quanto pela Igreja. Através das cerimônias da Inquisição, reforçou-se a autoridade destas instituições perante os súditos na América, enfatizando a importância da fidelidade religiosa. Este evento serviu como um lembrete das consequências para aqueles que desafiam a ortodoxia religiosa ou a autoridade da Coroa, como pudemos perceber por meio da compreensão conflitiva das dinâmicas sociais contida no conceito de *Drama Social* de Victor Turner.

2 - FESTAS E CATEQUESE: AS CELEBRAÇÕES AOS SANTOS NOS ANDES.

Se considerarmos as cerimônias realizadas pela Inquisição como demonstrações manifestas de um potencial coercitivo inerente às celebrações religiosas, torna-se plausível que, ao serem instrumentalizados, outras festividades de cunho católico realizadas na América espanhola também possam nos oferecer visões a respeito do projeto eclesiástico para a região. Além disso, alguns desses eventos ressaltam como elementos intrínsecos a essas celebrações podem, por meio da agência indígena, dar origem a momentos de resistência cultural.

Os colonizadores introduziram na América um amplo espectro de tradições da fé católica, incluindo práticas como o culto a imagens, festas e procissões religiosas, entre outras expressões da cultura devocional espanhola que encontraram eco no "Novo Mundo". Uma parte significativa desses elementos foi habilmente empregada pela Igreja como instrumentos de catequização das populações indígenas. Essa interpretação pode ser respaldada pelas

contribuições de Stanley Tambiah (1985) sobre os rituais como veículos de comunicação simbólica. Segundo o autor, os ritos desempenham um papel crucial na maneira como os indivíduos se comunicam e se integram em uma comunidade (TAMBIAH, 1985, p. 128). Nessa perspectiva a estratégia de catequização se baseou, em parte, na exploração das similaridades culturais que as festividades poderiam compartilhar, especialmente no que se refere aos aspectos lúdicos, como música e dança. Além disso, a Igreja desenvolveu uma forma de comunicação que, por meio de simbolismos e significados incorporados a esses eventos, visava atrair as populações nativas para a fé católica.

As festas dedicadas aos santos assumiram um papel proeminente dentro dessa estratégia de evangelização, devido às suas características distintas, que se relacionavam com a presença de uma estrutura simbólica rica em representações capazes de oferecer uma ampla variedade de interpretações para os indivíduos envolvidos (ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p. 26). Essa especificidade, aliada às semelhanças no que diz respeito ao aspecto memorialístico desses eventos entre a cultura nativa e a europeia, possibilitou que tais celebrações se consolidassem como um meio eficaz de comunicação entre esses dois grupos. Do ponto de vista da Igreja, isso representou uma tentativa de converter as populações nativas à fé católica. Já pelo olhar indígena, se mostrou como uma oportunidade de manter certas tradições dentro de um momento de imposição cultural e religiosa dos europeus.

No contexto do Vice-Reino do Peru, especificamente na região dos Andes, essa estratégia se tornou ainda mais evidente por meio das decisões dos Concílios de Lima, realizados em 1551, 1565 e 1582, em paralelo às práticas de catequese implementadas na região e suas interações com as festividades dedicadas aos santos católicos. Segundo Araya, Henriquez e Rosas (2012), às deliberações da Igreja local, durante os Concílios, delinearam um caminho propício para a aceitação da fé católica pelas comunidades nativas. O primeiro Concílio, realizado em Lima em 1551, estabeleceu diretrizes importantes em relação à catequese indígena na região, como a promoção da evangelização na língua vernácula e a obrigatoriedade da participação dos nativos em celebrações da fé católica, a exemplo de Corpus Christi, Natal e festas dedicadas a santos como São Pedro e São Paulo, bem como outras festividades tradicionais da Igreja (ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p. 25). Ao incorporar a obrigatoriedade da presença dos povos nativos nos eventos religiosos do calendário festivo, a Igreja os posicionou como elementos centrais na integração dessas comunidades à cultura religiosa europeia, estabelecendo-os como uma das principais ferramentas de doutrinação indígena.

O Segundo Concílio de Lima, realizado em 1565, um ano após o Concílio de Trento, tinha como objetivo primordial a harmonização das regulamentações eclesiásticas na América com as diretrizes tridentinas, visando à padronização de todos os aspectos da fé católica na região. Nesse contexto, emergiu a necessidade de incorporar as línguas locais, como o *quechua* e o *aymara*, à catequese dos povos nativos, promovendo uma participação mais ativa destes últimos nas cerimônias religiosas. Isso incluiu atividades como a ornamentação das celebrações e o envolvimento dos indígenas como músicos e participantes ativos das procissões. Adicionalmente, o Segundo Concílio proibiu a continuidade de práticas rituais de tradição nativa, tais como canções e danças, sob ameaça de punições. No entanto, a Igreja demonstrou certa permissividade em relação a esses mesmos elementos quando eles deixaram de estar associados às divindades nativas para se voltarem em louvação ao Deus cristão.

Essa atitude pode ser interpretada como um processo de ressignificação das normas católicas, com o propósito de favorecer a catequese, bem como uma forma de resistência cultural por parte dos povos indígenas, que mantinham traços de suas tradições religiosas apesar da opressão colonial (ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p. 26). Esse choque de interesses, no qual de um lado se encontravam as intenções evangelizadoras dos espanhóis, com suas regulamentações e ameaças de punição, e do outro lado estavam os povos nativos, que resistiam em prol de suas tradições diante das imposições europeias, deu origem a um fenômeno de etnogênese¹¹, evidenciado nas práticas culturais indígenas inseridas nas celebrações católicas.

No ano de 1582, no contexto da realização Terceiro Concílio de Lima, foi concebido o tratado intitulado *Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios*. Esta obra ostentava o objetivo primordial de servir como compêndio normativo destinado a nortear o processo de instrução religiosa dos povos indígenas, com o propósito de evitar possíveis interpretações distorcidas dos dogmas eclesiásticos. Dentre as determinações contidas nesse documento, estava a imposição de que os sacerdotes catequistas não apenas ministrassem a fé, mas também providenciassem o ensino da escrita, da leitura e, notadamente, das artes musicais, com o fim facilitar a inserção dos indígenas nos ofícios religiosos. O estabelecimento dessas normas em um manual de catequização, deu seguimento a uma política de adoção de múltiplas abordagens para a transmissão do catecismo. Com essa questão em mente, voltando para as relações de comunicação simbólica tratadas por Tambiah (1985), vemos que a instrução

¹¹ Conceito definido por Guillaume Boccara como “um processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica” (BOCCARA, 2007, p. 59).

musical, inserida como ferramenta de catequese, não foi sem propósito. Ao incorporar expressões culturais intrinsecamente vinculadas à herança andina, cuja coexistência harmoniosa com a fé católica era destacada nesses eventos, essa estratégia se mostrou bem-sucedida, aumentando o interesse dos indígenas pelas manifestações artísticas (ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p, 27).

Considerando as diretrizes estabelecidas pelos Concílios de Lima e os esforços da Igreja em desenvolver uma estratégia de evangelização que se baseasse em elementos culturais similares entre as culturas indígenas e a católica, é perceptível que as festividades litúrgicas desempenharam um papel central no processo de catequese dos povos indígenas. Essas iniciativas lançam luz sobre um fenômeno de extrema relevância para a compreensão da evolução das práticas festivas religiosas, ressaltando a sua incontestável importância no contexto mais amplo da evangelização na região. Retomando o cenário delineado por Maria Cristina Martins (1999), durante o início da era da Conquista, as celebrações católicas, começaram a ser gradualmente incorporadas ao "Novo Mundo", desempenhando o papel de um elo cultural entre os espanhóis e sua terra natal. Consequentemente, a condução de várias práticas devotas, como a celebração de missas, a construção de templos, capelas e oratórios, além da realização de procissões, contribuíram para a perpetuação de uma cultura religiosa popular na América. Parte dessa tradição envolvia a veneração de imagens de santos e santas, bem como de Cristo e da Virgem Maria.

Esses componentes, atuaram como um meio de direcionar a multiplicidade de práticas e interpretações simbólicas presentes nas celebrações litúrgicas, amplificando, assim, o alcance de seu impacto simbólico (ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p. 32). Contudo, se os elementos memorativos inerentes às celebrações, como a música e a dança, demonstraram ser fatores cruciais para a integração dos indígenas nas práticas litúrgicas, é o emprego de representações iconográficas de santos e santas no contexto desses eventos que emergiu como elemento central da construção devocional dos povos nativos à fé católica.

A imagem dos santos (incluindo as de Cristo e da Virgem) torna-se, ou deveria tornar-se, o centro nervoso da devoção indígena, constituindo assim o ponto focal da interação ritual. Assim, ela não se comporta como um símbolo isolado que, por meio da manifestação de sua imagem padroeira convertida em significante, remete à invisibilidade de seu patrono, mas essas imagens funcionam como verdadeiros ícones, na medida em que a representação da realidade cristalizada na imagem é simultaneamente a própria realidade que ela representa: é o santo, a Virgem ou o Cristo encarnado. É por isso que as imagens podem despertar maior efervescência devocional, porque a invocação, embora mediada pela imagem, é entregue à própria realidade sagrada. Em outras palavras, a imagem cúltrica do santo católico não apenas

se refere à realidade sagrada, mas é simultaneamente a realidade sagrada (ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p. 28, tradução nossa).¹²

Essa complexidade de simbolismo pertencentes às celebrações litúrgicas operam culturalmente como, nas palavras de Victor Turner (2008, p.223), “[...] ‘depósitos’ de informação, não sobre técnicas pragmáticas, mas sobre cosmologias, valores e axiomas culturais, por meio dos quais o conhecimento profundo de uma sociedade é transmitido”. Ainda de acordo com o autor, essa estratégia de comunicação é especialmente eficaz em comunidades que ainda não adquiriram a habilidade da escrita dentro do padrão ocidental, nas quais todas as interações sociais dependem da expressão verbal ou da observação constante de modelos comportamentais (TURNER, 2008, p.223). Dessa forma, essas imagens não eram meros símbolos, mas sim ícones que conectavam diretamente os indígenas com a realidade sagrada que representavam.

Em seu trabalho sobre as festividades aos santos nos Andes, Alberto Araya, Luiz Rosas e Wilson Henriquez (2012) citam, em alguns momentos, trechos da obra *Comentarios Reales de los Incas*, de Garcilaso de la Vega, produzida em 1609. O seguinte fragmento revela a multiplicidade dessas celebrações, demonstrando como os diversos elementos que compõem esses eventos, juntamente com o contexto geográfico e os interesses envolvidos, dão origem a uma cultura religiosa que se diferencia da europeia, na medida em que incorpora elementos das tradições indígenas.

[...] de Nosso Senhor ou Nossa Senhora ou de outro santo ou santa da devoção dos espanhóis ou dos índios, seus vassalos. As procissões se assemelhavam àquelas realizadas pelas irmandades na Espanha em tais festas. Os chefes de todo o distrito daquela grande cidade (Cuzco) vieram para solenizar a festa, acompanhados de seus parentes e de todas as pessoas nobres de suas províncias. Trouxeram todos os enfeites, ornamentos e invenções que, na época dos reis incas, eram usados na celebração de suas maiores festas (...) Alguns vieram vestidos com a pele do leão... outros trouxeram as asas de um pássaro muito grande que eles chamam de *cuntir*... E outros vieram com outros símbolos pintados, como fontes, rios, lagos, montanhas, colinas, cavernas, porque diziam que seus primeiros pais vieram dessas coisas. Traziam outros símbolos estranhos, com roupas chapeadas de ouro e prata (...) Com as ditas coisas... aqueles índios solenizavam as festas de seus reis, com as mesmas... no meu tempo celebravam as festas do Santíssimo Sacramento... como gente já desencantada de sua gentildade. (...) Eles fizeram um tablado na praça, onde colocaram o Santíssimo Sacramento em um ostensório muito rico (...) Os índios de cada *repartimiento* passaram com seus

¹² No original: La imagen de los santos (incluidas las de Cristo y la Virgen) se convierte, o debiera convertirse, en el centro neurálgico de la devoción indígena, constituyéndose así en el polo de atención de la interacción ritual. De allí entonces que se comportara no como símbolo aislado, el cual a través de la manifestación de su imagen de patrono convertida en significante, remite a la invisibilidad de su sí no que estas imágenes operan más bien como verdaderos iconos, en tanto la representación de la realidad cristalizada en la imagería es simultáneamente la realidad en sí misma que representa: es el santo, la Virgen o el Cristo encarnado. Es por ello que las imágenes pueden suscitar una mayor efervescencia devocional, pues la invocación, aunque mediada por la imagen, se entrega a la realidad sacra en sí misma. En otras palabras, la imagen cültica del santo católico no sólo refiere a, sino que simultáneamente es la realidad sagrada.

andores, com todos os seus parentes e acompanhantes, cada província cantando em sua própria língua materna (...). Eles carregavam seus tambores, flautas, búzios e outros instrumentos musicais rústicos. Muitas províncias trouxeram suas mulheres para acompanhar os homens, que os ajudavam a tocar e cantar (GARCILASO DE LA VEGA, 1960. apud ARAYA, HENRÍQUEZ, ROSAS, 2012, p.33, tradução nossa).¹³

Esse fragmento do texto de Garcilaso de la Vega, revela uma mistura entre as crenças e práticas religiosas dos povos nativos e a religião católica introduzida pelos espanhóis. Os nativos mantêm aspectos de sua tradição devocional enquanto louvam os santos católicos, indicando uma adaptação e combinação de elementos de ambas as tradições religiosas, sobretudo no que diz respeito ao aspecto ritual, sem necessariamente assimilar o âmbito devocional católico. A menção ao uso de símbolos e vestimentas da cultura nativa, como peles de animal, asas de aves e outras insígnias, dentro da procissão católica, bem como o uso de tambores, flautas, conchas do mar e outros instrumentos musicais tradicionais da região, reflete a continuidade cultural e a adaptação às mudanças religiosas impostas pelos espanhóis. Além de revelar uma certa permissividade da Igreja local quanto a conversão dos nativos possibilitando certas continuidades culturais, desde que dentro de um contexto benéfico para seu projeto de catequização.

3 – ENTRE OS AUTOS E AS FESTAS LITÚRGICAS: AS FERRAMENTAS DO CATÓLICISMO NA AMÉRICA.

A chegada dos espanhóis ao continente americano marcou o início de uma nova era, uma época que não apenas vivenciou a violência do choque de culturas, mas também a influência significativa da Igreja Católica na América “recém-descoberta”. As celebrações católicas, inicialmente um meio de manter laços culturais com a Espanha, rapidamente assumiram novos papéis à medida que a colonização se solidificou. É importante recapitular que o objetivo deste trabalho não é discutir a efetividade das cerimônias mencionadas perante

¹³ No original: [...] de Nuestro Señor o Nuestra Señora o de otro santo o santa de la devoción del español o de los indios sus vasallos. Semejaban las andas a las que en España llevan las cofradías en tales fiestas. Los caciques de todo el distrito de aquella gran ciudad (Cusco) venían a ella a solemnizar la fiesta, acompañados de sus parientes y de toda la gente noble de sus provincias. Traían todas las galas, ornamentos e invenciones que en tiempos de sus reyes Incas usaban en la celebración de sus mayores fiestas (...) Unos venían vestidos con la piel del león... otros traían las alas de un ave muy grande que llaman cuntir... Y así venían otros con otras divisas pintadas, como fuentes, ríos, lagos, sierras, montes, cuevas, porque decían que sus primeros padres salieron de aquellas cosas. Traían otras divisas extrañas, con los vestidos chapados de oro y plata (...) Con las cosas dichas... solemnizaban aquellos indios las fiestas de sus reyes, con las mismas... celebraban en mis tiempos las fiestas del Santísimo Sacramento... como gente de ya desengañada de su gentilidad pasada. (...) Hacían un entablado en la plaza, donde ponían el Santísimo Sacramento en una muy rica custodia (...) Los indios de cada repartimiento pasaban con sus andas, con toda su parentela y acompañamiento, cantando cada provincia en su propia lengua particular materna (...). Llevaban sus atambores, flautas, caracoles y otros instrumentos rústicos musicales. Muchas provincias llevaban sus mujeres en pos de los varones, que les ayudaban a tañer y cantar.

um projeto de conversão cultural e religiosa dos povos nativos, implementado pela Coroa e pela Igreja. Não seria possível mensurar com uma mínima exatidão o impacto que essas ações realmente tiveram perante os povos nativos. Dessa forma, para nós é mais interessante destacar como essas cerimônias foram utilizadas como ferramentas, com fins de auxiliar na consolidação dos objetivos da Igreja e da Coroa Espanhola. E principalmente, como a análise de certos elementos, signos e símbolos incutidos nesses eventos podem nos revelar aspectos das relações sociais presentes na América espanhola.

A celebração dos Autos da fé, no espaço americano, representou não apenas uma demonstração pública do poder e controle exercidos pela Coroa Espanhola e pela Igreja Católica sobre seus súditos nas Américas, mas também evidenciou qual o papel dos povos nativos dentro de seus interesses. Este evento reforçou a autoridade das instituições espanholas na América, enfatizando a importância da fidelidade religiosa e servindo como um lembrete das severas consequências para aqueles que desafiavam a doutrina religiosa ou a autoridade da Coroa. Além disso, a descrição da participação dos indígenas no Grande Auto refletiu uma tentativa de construir a imagem de um suposto sucesso do projeto de catequização dos indígenas, visando destacar um presumido controle cultural e religioso exercido pelos espanhóis sobre as populações nativas. Assim, o *Drama social*, que se estabelece nesses eventos como o "Grande Auto" é um exemplo marcante da interseção entre religião, política e cultura na América colonial espanhola, onde a coerção e a conversão se confundem em um esforço para moldar uma imagem de sociedade de acordo com os interesses da Coroa e da Igreja.

Já as festividades do calendário litúrgico, celebradas na América, mostram uma outra fase dos eventos religiosos, a partir de uma interação complexa entre a Igreja Católica e as populações indígenas, que culminam em festividades que são testemunho da riqueza e da profundidade das dinâmicas culturais e religiosas do período colonial. Desempenhando um papel fundamental na estratégia de catequização da Igreja Católica na América espanhola, em especial no caso abordado na região dos Andes, essas celebrações ofereceram um terreno comum no qual a Igreja poderia estabelecer conexões com as populações indígenas, utilizando elementos compartilhados de simbologia e cultura para promover a conversão religiosa. No entanto, é importante pontuar que essas festas não apenas serviram como veículos de doutrinação religiosa, mas também como espaços nos quais as tradições culturais indígenas encontraram uma forma de resistência e continuidade dentro do contexto da imposição colonial.

CAPÍTULO II - DESFILES E TRIUNFOS PARA O VICE-REI: A INSERÇÃO DA CULTURA EUROPEIA NA AMÉRICA.

1 – OS TRIUNFOS AMERICANOS

Roma foi uma das mais proeminentes civilizações da História, lembrado pelo seu poderio bélico, organização política e cultura, entre outros aspectos. Como uma potência militar, que se expandiu por um vasto território a partir da conquista de outros povos, os romanos valorizavam suas vitórias em guerra e principalmente seus generais, que lideravam os exércitos nas batalhas. É nesse contexto que se inseriu outro conhecido aspecto da História de Roma, o Triunfo. Um dos mais importantes eventos da Roma antiga, se caracterizava como uma celebração que misturava aspectos religiosos, políticos e militares, sendo uma das maiores honrarias as quais um general romano poderia alcançar. Esse era um espetáculo carregado de simbolismos que continha em si a visão que os romanos tinham deles mesmos, de um povo poderoso capaz de dominar o mundo (POPKIN, 2016, p.2).

Dentro dessa perspectiva histórica acerca dos triunfos romanos, é curioso pensar que séculos após a queda desse Império, a dinastia dos Habsburgos espanhóis, descendentes de Carlos V, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico¹⁴, iriam realizar cerimônias inspiradas nessa tradição romana em seus domínios americanos. O destaque a este interessante episódio se dá pelo fato de que o Sacro Império foi tido como por muitos na época como uma renovação dos tempos de glória do período romano no Ocidente.

Sabemos que Carlos e os mais poderosos dos seus sucessores foram buscar a sua força a um estado social que já em nada se assemelhava ao do Alto Império ou até mesmo ao do Baixo Império. Mas os clérigos e os sábios, a partir desta época, imaginaram que os Carlos, os Otões, os Henriques, os Fredericos, eram realmente os sucessores de Justiniano de Teodósio, de Constantino, até mesmo de Augusto e de Trajano (LOT, 2008, p.260-261).

É sob esses contornos históricos que as cerimônias de triunfo realizadas no solo americano, destinadas a homenagear a chegada dos Vice-Reis ao “Novo Mundo”, encontram-se relacionadas a este estudo. Essas celebrações já se destacariam por reivindicar em plena América colonial, ainda que de forma nominal, a herança da antiguidade clássica europeia. No entanto, quando consideramos o contexto macro no qual foram realizadas, sua importância ganha maior relevo, visto que integravam o conjunto de ferramentas que tentavam consolidar o

¹⁴ O Sacro Império Romano-Germânico, em seu auge, abrangia os atuais territórios da Eslovênia, Alemanha, Áustria, Bélgica, Holanda, Luxemburgo, República Checa e República Eslovaca, bem como a porção leste da França, a parte norte da Itália e oeste da Polônia.

processo colonizador espanhol nas Américas. Nesse cenário, a figura do Vice-Rei emergia como o centro do evento, com sua imagem sendo cuidadosamente trabalhada através de elementos da cultura greco-romana, a fim equipará-lo, nos triunfos americanos, aos heróis das histórias antigas (MÍNGUEZ, 2016, p. 155-156).

A partir da perspectiva acerca dos rituais públicos de Edmund Leach (1983), esse tipo de evento nos fornece vislumbres das narrativas que estavam sendo criadas, com o intuito de tentar reafirmar o poder colonial. Isso se manifesta por meio de elementos carregados de simbolismo que estavam contidos nesses eventos, que, como veremos, atendiam a um propósito específico. Essa abordagem, se baseia na perspectiva de que esses signos, que se apresentam durante esse tipo de ritual público, não devem ser encarados como uma crença irracional no místico. Mas sim como um tipo diferente de meio de comunicação, o qual se define através de uma linguagem cultural, compartilhada entre os atores que estão no palco e na plateia (LEACH, 1983, p. 140-141). Dessa forma, ao analisarmos a relação entre o uso de elementos da cultura greco-romana nos triunfos realizados na América, não devemos nos ater a uma suposta crença de seus organizadores em aspectos divinos. Na verdade, é preciso pensar no discurso político que foi construído a partir dos valores que emanam dessas referências culturais europeias e o impacto que isto causa dentro da lógica de formulação e afirmação do processo colonizador, ensaiado e almejado pela Coroa Espanhola ao menos nos dois séculos que se seguiram à conquista das Américas.

Para compreender o impacto que as cerimônias tiveram nesse processo é preciso tratar da forma como esses eventos eram organizados. No entanto, antes se faz necessário pontuar que, por mais que houvesse, de forma até proeminente, uma referência direta à mitologia greco-romana nos triunfos realizados na América, eles se distanciaram da lógica que guiava a organização dessas cerimônias na Roma antiga. No período romano, os triunfos tinham como principal razão de ser a comemoração de vitórias militares. O general vitorioso era a figura central desse desfile, que se constituía num percurso composto por arcos adornados, esculturas e outros elementos decorativos, que se iniciava no Campo de Marte e seguia pelas ruas de Roma até o Monte Capitolino. Já na época Medieval, essa celebração teve uma mudança de valor devido as transformações sociais e políticas do período, advindas da estrutura feudal e do cristianismo. Nesse sentido, o aspecto de celebração militar dos triunfos deu lugar ao culto à autoridade política e religiosa, evocando a memória da entrada de Jesus Cristo em Jerusalém, evento que no cânone bíblico deu início a Paixão de Cristo. Dentro desse contexto, os protagonistas eram os reis católicos e os papas. O trajeto pela cidade se mantinha, assim como os arcos e adornos decorativos, no entanto houve uma maior formalização do evento, no qual

uma série de juramentos de lealdade e concessão de privilégios eram feitos a essas figuras centrais (MINGUEZ, 2016, p.159).

Foi essa referência à estrutura das entradas medievais, combinada com elementos mitológicos da antiguidade, que foi trazida de navio a América pelos espanhóis. A menção ao transporte utilizado pelos colonizadores para chegar ao “Novo Mundo” não era um mero instrumento de retórica. Pelo contrário, esses triunfos tinham início justo no momento em que os novos Vice-Reis aportavam em seus navios ainda na Espanha, com destino às colônias americanas. Para entender esse ponto, é preciso fazer algumas considerações acerca dos fatores que estão diretamente relacionados a ele.

A fim de consolidar a construção de um paralelo entre os eventos da antiguidade e os acontecimentos daquele período, buscou-se fazer associação entre os Vice-Reis e o passado europeu, principalmente com as figuras dos primeiros conquistadores. Esse resgate à memória de figuras como Hernán Cortés e Francisco Pizarro viria principalmente na escolha do trajeto da Espanha até as capitais coloniais na América (MINGUEZ, 2016, p.157). No caso do governante do México, o caminho por terra tinha início no porto de Vera Cruz com destino a Cidade do México. Já no caso do Vice-Rei do Peru, o primeiro contato com o solo americano era em Cartagena das Índias e a partir desse porto se seguia com destino a Lima, num percurso composto por trechos em terra e outros também pelo mar.

Esse roteiro deveria recriar o caminho feito pelos espanhóis durante as guerras da conquista. Além disso, as relações entre simbolismo e memória que compunham todo esse trajeto, não se restringiam apenas a recuperação dos feitos dos Conquistadores, incorporando também referências aos heróis da mitologia greco-romana. Os Vice-Reis e a tripulação, que compunha toda sua comitiva que saía da Espanha em direção à América, eram tidos como os novos argonautas¹⁵, que segundo a mitologia greco-romana se aventuraram pelo mar cheio de perigos em busca do velocino de ouro (MINGUEZ, 2016, p. 2016). Tal mistura entre alusões a elementos da cultura europeia, bem como a recuperação da memória do processo de conquista foram fatores fundamentais na composição dos triunfos americanos.

É na relação entre o aparato simbólico empregado nesses eventos e na mensagem que seus organizadores desejavam transmitir ao público que os acompanha, que todo esse panorama ganhava sentido. O aspecto da reconstrução do percurso realizado pelos espanhóis durante a Conquista, usando as memórias cravadas no espaço físico, serviu como ferramenta de afirmação, dentro da ótica da Coroa espanhola, de seu poder perante a colônia. A procissão

¹⁵ Os Argonautas seriam a tripulação da embarcação Argo, que acompanharam o herói grego Jasão em suas aventuras marítimas, sendo a mais famosa a busca pelo velocino de ouro (POPKIN, 2016, p 42).

triumfal se enquadra, dentro da perspectiva de Leach (1978, p. 62-63), como processo de ritualização de espaços, que entende que as localidades onde ocorrem esses eventos se configuram num veículo de propagação de seu conteúdo simbólico. Por outro lado, as ações rituais também causam um processo de modificação do ambiente onde estão inseridos. Ou seja, é como se processo conquista se reafirmasse em cada triunfo feito em homenagem a um novo Vice-Rei, a partir da reconstituição do percurso dos conquistadores, bem como pela modificação desses espaços pelos arcos que seriam erigidos ao longo do percurso dos triunfos.

Os ornamentos desses arcos do triunfo que foram erigidos ao longo do percurso dos Vice-Reis eram carregados de simbolismo e tinham como principal função construir a imagem desses governantes perante seus súditos. No texto em que discute a realização desses eventos na América, Victor Mínguez (2016) faz um relato desses elementos ornamentais contidos nos triunfos americanos. Entre esses, se destacam os que compuseram o triunfo realizado em honra de Dom Antonio Sebastián de Toledo y Salazar, que em 1664 assumiria o posto de Vice-Rei de Nova Espanha. Esse evento teve lugar na cidade de Puebla de los Angeles, última parada antes da Cidade do México, onde foi construído um arco temporário que tinha como tema a mitologia greco-romana, com destaque para a figura de Perseu. Para entender as referências contidas no triunfo de Dom Antonio, se faz necessário um breve resumo sobre quem teria sido esse herói grego que o Vice-Rei resolveu destacar.

Conta a história de que o Acrísio, o Rei de Argos, recebeu uma profecia do Oráculo a qual afirmava que sua filha Dânae daria luz a uma criança que, ao se tornar adulta, o mataria. A fim de evitar o augúrio, Acrísio mandou trancafiar a princesa, com o intuito de evitar que ela engravidasse. De acordo com a narrativa, Zeus sentindo compaixão por Dânae a teria engravidado, e dessa gestação teria nascido Perseu. Nota-se então que além de ter uma linhagem nobre por ser neto de um rei, o herói da mitologia grega também seria filho do maior deus do Olimpo. A história de Perseu segue por grandes aventuras, que vão desde sua sobrevivência a tentativa de assassinato pelo avô enquanto era criança, até seus grandes feitos, já em idade adulta, como ter derrotado a Medusa e o resgate da princesa Andrômeda, que estava prestes a ser sacrificada a um monstro marinho (BRANDÃO, 2010, p. 4-5).

Esses dois últimos atos estavam presentes na decoração do arco do triunfo de Dom Antonio Sebastián. Além disso, e não menos interessante, também há uma imagem que faz referência a outra passagem da história de Perseu, na qual ele encontra o titã Atlas. De acordo com o mito, Atlas fora condenado por Zeus a carregar o peso do mundo nas costas. Na imagem colocada no arco, é mostrado o momento em que Perseu, utilizando a cabeça decapitada da

Medusa, transforma Atlas em uma montanha. Na sequência há a imagem do Rei Felipe IV¹⁶, tomando o lugar que antes era do titã, carregando o peso do mundo, com o novo Vice-Rei ao seu lado ajudando-o na tarefa (MINGUEZ, 2016, p. 171).

Assim, a escolha de Perseu como tema principal do triunfo tinha como função traçar alguns paralelos entre o herói e o novo Vice-Rei. Dom Antonio Sebastian, escolheu uma figura que não só tinha ascendência nobre, como também era filho do Deus mais poderoso da mitologia grega. Além disso, Perseu ao longo de sua história participa de grandes atos de coragem, derrotando diversos monstros em sua jornada, mostrando qualidades como bravura e inteligência, as quais o Vice-Rei buscava transpor para si, dentro dessa comparação. Ademais, assim como Dom Antonio, o filho de Zeus e Dânae, percorreu um longo trajeto por mares perigosos até chegar ao seu destino final. Dessa forma, percebe-se a clara tentativa de se colocar como uma figura tão heroica quanto o salvador de Andrômeda, a fim mostrar aos seus novos súditos as qualidades que o credenciam para o governo da colônia. Além disso, ao se retratar ao lado do Rei, que sustentava o peso do mundo no lugar de Atlas, ele reforça seu status de representante máximo do poder Real na América.

Minguez (2016) também cita outras referências a elementos da mitologia greco-romana nos triunfos realizados na América entre os séculos XVI e XVIII, chegando também a mencionar ocasiões nas quais elementos da cultura egípcia se fizeram presentes nesses eventos. No entanto, por estarem inseridos num espaço geográfico no qual, antes da chegada dos colonizadores já haviam povos com fortes tradições culturais, surge a indagação de se em algum momento houverem referências a cultura nativa dentro dos triunfos americanos. Minguez (2016) traz em seu texto a resposta para essa questão, no qual ele afirma que houveram ocasiões na qual um Vice-Rei buscou fazer um paralelo de si com elementos históricos dos nativos.

Em um momento, que o próprio autor descreve como raro, o Conde de Paredes, que estava por assumir o Vice-Reino de Nova Espanha em 1680, resolveu trazer para a construção alegórica de seu triunfo uma referência a cerca de doze reis, que governaram na América antes da chegada dos espanhóis. Entre essa dúzia de selecionados, há o destaque para nomes como Acamapichtli, Cuauhtémoc, Huitziliuhuitl e Chimalpopoca (MINGUEZ, 2016, p.17). É interessante perceber nesse caso, que quando a referência era a cultura europeia, os elementos utilizados faziam alusão a divindades e heróis. Já quando a escolha se baseava em elementos nativos da América, optou-se por fazer um paralelo com seus antigos governantes. Esse ponto

¹⁶ Essa referência a um rei que sustenta o mundo, construída por essa imagem, não é por acaso. O próprio Felipe IV tinha a alcunha de “Rei Planeta”, como uma forma de se posicionar como monarca universal, que propagava sua autoridade ao redor do mundo (VÉLEZ-SAINZ, 2017, p.38-39).

merece um destaque, pois traz a leitura de que não existia uma intenção por parte do Conde de Paredes em se espelhar na cultura nativa, mas sim de se colocar no mesmo patamar dos governantes antigos, construindo sua autoridade através da leitura de que ele seria um sucessor desses reis de outrora.

É a partir dessas escolhas que podemos situar esses triunfos como ferramentas a serviço da construção e legitimação do processo colonizador. Como vimos, a elaboração desse evento, tanto no que diz respeito ao seu aspecto geográfico quanto a sua construção simbólica, tinha propósitos específicos. No que diz respeito à questão espacial que compunham os triunfos americanos, ao buscar refazer o trajeto dos Conquistadores, a Coroa espanhola, representada pela figura do Vice-Rei, estaria tentando reafirmar a conquista do território. A necessidade de reiteradas reafirmações do lugar de poder da Coroa ao se apresentar um novo governante, sugere que, nesse contexto, a colonização não era um projeto acabado e vitorioso, mas sim um processo que exigia constantemente ser revivido, lembrado e reelaborado como parte das dinâmicas de consolidação e de posse dos domínios ultramarinos espanhóis. Já em termos de referências simbólicas dessa celebração ao Vice-Rei, a escolha por elementos com origem na cultura europeia, com ênfase na mitologia greco-romana, visava, não apenas enaltecer as qualidades do homenageado em questão, mas também tentar demarcar o que seria empregado na construção cultural da sociedade colonial.

Por fim, é necessário destacar que toda nossa análise da construção de sentidos desses eventos parte da ótica que os colonizadores tem do processo de colonização, no qual enxergavam que haviam saído vitoriosos das guerras de conquista. Dessa forma, nossa leitura não se aprofunda sobre as questões envolvendo a resistência nativa perante as imposições coloniais, que falam acerca dos termos dessa “conquista” perante a realidade. Pois, por mais importante que seja essa discussão, o que nos interessa nesse trabalho é refletir sobre as escolhas dos organizadores desses eventos, e seu impacto perante o público envolvido. Com isso, nesse caso em específico, optamos por investigar o olhar dos colonizadores acerca do contexto no qual essas celebrações se inserem.

Contudo, uma coisa é certa, os triunfos tiveram grande impacto na tradição cultural das colônias hispano-americanas, ao passo que foram utilizados não só pelos Habsburgos, como também pela dinastia Bourbon, que assumiria a coroa espanhola no século XVIII, e pelos revolucionários nos processos de independência da América no alvorecer do século XIX (MINGUEZ, 2016, p. 157).

2 – O ESPETÁCULO CORTESÃO DE PAUSA.

Por volta de 1607, Don Juan Manuel de Mendoza y Luna foi nomeado como novo Vice-Rei do Peru. Para comemorar a ocasião, foi organizada uma festa no povoado de Pausa, região que fica a cerca de 800 km de distância da capital, Lima. Como convidados foram chamados damas e cavalheiros, espanhóis ou descendentes nascidos na América, que viviam em regiões próximas e tinham alguma influência dentro do Vice-Reino. A celebração, chamada de *sortija*, girava em torno de uma espécie de torneio, no qual Cavaleiros montados deveriam tentar acertar sua lança em um anel que pendia a uma certa altura. Porém, a festividade também tinha aspectos de uma encenação, na qual os convidados assumiram papéis de cavaleiros, interpretando as disputas, com direito a elementos cenográficos, fantasias e até de trilha sonora (CAMPOS, 2018, p.21).

Como citado, essa encenação era reservada apenas para membros da Corte, que se envolviam em vários aspectos da festa, desde a interpretação de personagens à organização do evento. E como o objetivo era reproduzir o que acontecia nas Cortes europeias, a praça central de Pausa foi o lugar escolhido para servir de teatro a céu aberto (PRIASCO, 2016, p. 202-203). Às cenas apresentadas na festa e os personagens envolvidos nelas, tinham referências da literatura e da mitologia clássica, assim como alguns fatos históricos, revelando um traço mais erudito da corte do Vice-Reino do Peru. Para que a celebração saísse conforme o planejado, aos moldes europeus, era necessário que se tivesse uma organização prévia, na qual se elaboravam os temas da festa, seus personagens, roupas e até os textos que seriam falados durante o evento.

O local escolhido para comemoração, o povoado de Pausa, contava na época com uma maioria absoluta de indígenas em sua população, contabilizando por volta de mil e quinhentos nativos, contra cerca de uma dúzia de espanhóis que ali moravam (MARÍN, 1991, p. 76). A escolha pelo povoado já mostra um traço interessante desse evento, alinhando-se a uma lógica de legitimação de práticas coloniais, principalmente pelo fato de que nesse período Pausa era um distrito de Cuzco, antiga capital do Império Inca (MARÍN, 1991, p.76). A decisão de promover uma festividade da tradição europeia, voltada para membros da elite cortesã local, numa região que tem em seu contingente populacional uma maioria esmagadora de nativos, destacava uma tentativa de afirmar o domínio cultural e político espanhol, como parte de um processo colonizador. No entanto, essa festa em homenagem ao novo Vice-Rei, apesar de ter sido uma celebração protagonizada pelos membros da Corte, também teve uma certa participação dos nativos da região, ainda que em papéis totalmente opostos ao dos espanhóis e/ou descendentes de espanhóis. De forma geral, quando os indígenas entravam para encenação,

assumiam papéis de figurantes, sempre em cenas grupais nas quais representavam um conjunto de seguidores ou um exército que orbitava o protagonista da cena, este interpretado por algum membro da elite hispânica local.

Mas para compreender melhor as nuances simbólicas desse evento, é preciso antes de mais nada, detalhar os seus acontecimentos. Diz Francisco Rodríguez Marín (1911, p. 85), que a *sortija* de Pausa foi protagonizada por dez cavaleiros: O Cavaleiro Venturoso (*El Caualleiro Benturoso*); o da Espada Ardente (*El Caualleiro de la Ardiente Espada*); o Triste Figura (*El de la Triste Figura*); o Forte Bradaleon (*El Fuerte Brandaleon*); Belfloran; o Cavaleiro Antártico de Luzissor (*El Caballero Antártico de Luzissor*); o Duvidoso Furibundo (*El Dudado Furibundo*); o Cavaleiro da Selva (*El Caballeiro de la Selba*); o da Caverna Escura (*El de la Escura Cueba*) e o Galã de Contumeliano (*El Galã de Contumeliano*). Apesar de citar esses cavaleiros, o autor não traz em detalhes como se deu a participação de todos em seu texto. Dessa forma, traremos aqui apenas os destaques principais que ajudarão a dar o tom dessa celebração, bem como evidenciar o seu papel dentro da construção da sociedade colonial.

O primeiro destaque vai para a entrada do Forte Bradeleon, que veio acompanhado por uma comitiva, na qual havia um cavaleiro fantasiado como um deus da mitologia greco-romana.

[...] E nesse momento apareceu na praça o forte Bradaleon, que era o licenciado Dom Pedro de Salamanca. Seu tenente estava vestido como o deus Baco, com o traje muito bem ajustado ao que representava, montado em um grande barril feito de vime e coberto com folhas de parreira, ao qual estavam colados muitos odres inflados, e ele usava uma guirlanda de videiras; em uma mão levava uma grande taça e na outra um odre de vinho, do qual ia dando de beber a uma grande quantidade de bêbados que o acompanhavam ao redor do barril, que era carregado nas costas pelos membros da sua ordem, enquanto muitos índios vestidos de cores vibrantes faziam grande alvoroço e ruído com tamborins, entre os quais quatro caciques a cavalo serviam como padrinhos, e como doutores da ordem de beber levavam quatro borlas em seus chapéus, de cores diferentes. Apresentou-se na arena precedido por tambores e chirimias¹⁷, e todas as outras invenções que saíram depois também foram exibidas, pois quase todas do corregimento vieram para essa festa. O lema deste aventureiro dizia: Sou Baco, filho de Vênus, e quem de mim se desvia a si e à minha mãe esfria (MARIN, 1911, p.86-87, tradução nossa).¹⁸

¹⁷ Chirimias são instrumentos de sopro de origem europeia, muito parecidos com os oboés.

¹⁸No original: [...] y al punto pareció por la plaza el fuerte Bradaleon, que era el licenciado don Pedro de Salamanca. Su thiniente benia hecho el dios Baco, con el traje muy bien acomodado a lo que presentaba, cauallero en vna gran cuba hecha de minbres y cubierta de ojas de parras, a la qual benian pegados muchos cueros pegados hinchados, y él vna guirnalda de panpanos; puesta en la vna mano lleuaba vna gran tassa y en la otra vna bota de vino, de que yba dando de beuer a mucha cantidad de borrachos que le aconpañaban alrededor de la cuba, la qual llenaban a cuestras los de la facultad, haziendo vna gran algazara y ruydo muchos yndios con tanborines, bestidos de colores, entre los quales yban quatro cagiques a caballo, que le sirbieron de padrinos, y por doctores de la facultad de beuer llebauan quatro borlas en los sonbreros, de diuersas colores. Presentosse por la tela llebando delante atabales y chirimias, y todas las demás ynbengiones que después salieron tambien las sacaron, porque binieron cassi todas las del corregimiento para esta fiesta. La letra deste auenturero dezia Soy Baco, hijo de Venus, Y el que de mí se desuia A sí y a mi madre enfria.

No desfile do Cavaleiro Bradeleon, identificamos a primeira referência à cultura europeia presente no evento. No caso em questão, a figura do deus do vinho e da inspiração: Baco, para os romanos, ou Dionísio, para os gregos. Na antiguidade, essa divindade era intensamente venerada em festas e procissões, através de máscaras que representavam sua presença. Algumas referências para o teatro grego, como a comédia, o drama satírico e a tragédia, teriam se originado dessas celebrações (GRIMAL e JABOUILLE, 1993, p.121-122).

Essa entrada inicial assemelhava-se à lógica dos triunfos americanos, buscando trazer uma referência à cultura greco-romana para as celebrações da Corte na América. Além disso, também é nesse momento que temos a primeira menção à participação dos nativos nessa celebração. Aqui, eles aparecem como auxiliares do deus Baco, sendo responsáveis pela construção musical da entrada, inclusive utilizando instrumentos próprios da sua cultura.

Na sequência da celebração, entrou na praça o Cavaleiro Antártico, que se destacava dentre todos os que participaram da *sortija*, por ser aquele que mais inseriu indígenas em sua encenação. Eis o relato trazido por Marín (1911):

Estando correndo as últimas lanças, entrou na praça o Cavaleiro Antártico, que era o grande Román de Baños, vestido como o inca, de maneira muito própria e elegante, com uma comitiva de mais de cem índios vestidos de cores vibrantes, que o serviam como guarda, todos com alabardas feitas de *maguey*¹⁹, pintadas com grande propriedade, liderados pelo cacique principal dos *Pomatambos*. À sua frente, o inca levava um estandarte de plumas com suas armas, e ele vinha em uma liteira muito bem adornada, e atrás dela, muitas índias realizavam *taquies*²⁰ ao seu redor. O cavalo era guiado por outro cacique muito elegante, e com essa majestade ele se apresentou na arena com dois padrinhos, sem músicos ou tambores à frente, apenas os tambores dos *taquies*, que eram tantos e faziam tanto barulho que abalavam a praça. Ele apresentou seu lema, que dizia:

Por ser as damas como são, me vesti ao seu modo, para conquistar tudo.

O lema de seu capitão dizia:

Para celebrar a festa da notícia do Vice-rei, viemos com nosso rei (MARÍN, 1911, p.81-88, tradução nossa).²¹

¹⁹ Maguey é uma planta nativa da região da Mesoamérica, também conhecida como agave.

²⁰ Os *taquies* são danças ou canções cerimoniais da tradição andina, associadas a rituais religiosos ou festividades.

²¹No original: Estando corriendo las postreras langas entró por la plaza el Cauallero Antartico, que era el gran Román de Baños, hecho el ynga, bestido muy propia y galanamente, con vna compañía de más de gient yndios bestidos de colores, que le seruian de guarda, todos con alabardas hechas de magueyes, pintadas con mucha propiedad, de que era capitán el cagique pringipal de los pomatanbos. Llebaba delante de sí el ynga vn guión de plumería con sus armas, y él yba en vnas andas muy bien aderegadas y detrás dellas yban muchas yndias haziendo *taquies* á su husanda. El cauallo le lleuaba de diestro otro cacique muy galán, y con esta magestad se presentó por la tela con dos padrinos, sin Ueuar delante menestriales y atabales, sí sólo los tanborinos de los *taquies*, que eran tantos y hazian tanto ruydo que hundían la plaza. Dio su letra, que dezía:

Por ser las damas qual son, Me he bestido de su modo, Para conquistarlo todo.

La de su capitán dezía:

Por rregusijar la fiesta De la nueba del Virrey, Venimos con nuestro rey.

Esse relato traz um elemento novo para o contexto dessa celebração, no qual o Cavaleiro Antártico, membro da elite cortesã local, não optava por trazer referenciais culturais da Europa, mas sim do próprio continente Americano. Ao se fantasiar como “o Inca”, Román de Baños se põe no lugar de Rei dos nativos que o acompanham na entrada, tendo inclusive um Cacique local representando o papel de líder da sua guarda. Dentro desse contexto, fica claro que há a intenção dos organizadores de passar uma certa mensagem de subserviência dos nativos, perante a ordem colonial, na medida em o lema, proclamado pelo capitão de Baños, fazer o anúncio de que seu líder, “o Inca” teria vindo celebrar o novo Vice-Rei para a região. Além disso, havia também um sentido jocoso no lema apresentado Cavaleiro, no qual comparava as vestimentas dos Incas às roupas femininas. Dessa forma, por mais que essa inserção da cultura nativa dentro do evento possa parecer algo positivo, fica claro não há uma genuína apreciação desses traços culturais. Isso fica evidente tanto pelos papéis empregados, seja pelos indígenas ou pelo espanhol, quanto pelos discursos anunciados, de que havia interesses políticos nessas escolhas.

Retornando a perspectiva de Edmund Leach (1983, p.124) sobre a ação ritual, é possível compreender que os rituais públicos têm muito a contar sobre a condição e o lugar social dos envolvidos. Nesse contexto, no entanto, é importante abrir um parêntese para diferenciar a realidade da visão social dos organizadores do evento. É certo que esse tipo celebração, ao ser analisado a partir de aspectos de comunicação simbólica, pode passar o entendimento da situação social dos envolvidos. Mas, é importante que fique claro que essa compreensão não se pauta necessariamente no que ocorre na realidade, mas sim na imagem de sociedade que seus organizadores querem construir. É necessário destacar esse ponto, pois a análise feita acerca do lugar do indígena a partir da entrada do Cavaleiro Antártico, não significa que havia naquele contexto social uma subserviência dos nativos, mas que era essa a imagem que seus organizadores queriam passar ao público presente.

Por fim, e não menos importante, temos a entrada do Cavaleiro da Triste Figura, que representava o próprio Dom Quixote, trazendo assim também uma referência a cultura europeia, que, no entanto, se diferenciava do cavaleiro Bradeleon, ao não optar por uma referência à mitologia greco-romana. Ao invés disso, optou-se por fazer uma homenagem ao que viria a ser um dos personagens mais famosos da literatura espanhola.

A essa altura, surgiu na praça o Cavaleiro da Triste Figura, Dom Quixote de la Mancha, tão natural e fiel ao que se descreve em seu livro, que foi um grande prazer vê-lo. Ele vinha montado em um cavalo magro muito parecido com seu Rocinante, com calças de um ano de idade, uma cota muito envelhecida, elmo com muitas plumas de galos, gola de guarnição, e a máscara muito adequada ao que representava.

Acompanhavam-no o *cura* e o barbeiro com as vestes próprias de escudeiro e a princesa Micomicona, como sua crônica conta, e seu leal escudeiro Sancho Pança, graciosamente vestido, montado em seu asno albardado e com suas alforjas bem abastecidas e o elmo de Mambrino. Ele carregava a lança e também serviu como padrinho de seu amo, que era um cavaleiro de Córdoba de ótimo humor chamado Dom Luis de Córdoba, e andava por este reino disfarçado sob o nome de Luis de Galvez. Tinha vindo a esta festa como juiz de Castro Virreyna; e apresentando-se na arena com estranhas risadas dos que assistiam, deu seu lema, que dizia: Sou o audaz Dom Quixo—, E embora a desgraça—, Forte, bravo e destemido—. Seu escudeiro, que era um homem muito engraçado, pediu licença aos juizes para que seu amo corresse e colocou como prêmio uma dúzia de peles de gamo, e por estar em um cavalo ruim e fazer de propósito, as lanças que ele correu foram péssimas, e o deus Baco ganhou o prêmio, que ele apresentou a uma velha, criada de uma das damas (MARÍN, 1911, p.88-89, tradução nossa).²²

Chama a atenção nessa descrição a escolha por personagens como Dom Quixote e Sancho Pança, o que nos revela o tamanho da popularidade da obra de Miguel de Cervantes, tendo em vista que entre o lançamento de seu livro em 1605 e a realização desta festividade, houve um intervalo de apenas dois anos. Rafael Gonzalez Cañal (1992, p. 205-206), cita em seu texto, que já em seu ano de lançamento o livro foi enviado para a América, e que seus primeiros leitores pertenciam a elite colonial. Esse fato se alinha com a execução do evento, tendo em vista que seria coerente escolher figuras de fácil reconhecimento, para que o público presente tivesse uma vivência mais completa das apresentações, com todas as suas referências.

No mais, a entrada do Cavaleiro da Triste Figura, traz consigo um momento mais cômico do evento, ao ser protagonizado por um personagem com equipamentos de má qualidade, pouca habilidade com as lanças, e que como a narrativa nos diz, trazia consigo para arena uma série de risadas estranhas, vindas por parte do público. Esse tipo de momento deixa claro o caráter de espetáculo que esses eventos traziam consigo, característica que ajuda a explicar sua possível instrumentalização para fins políticos, na medida em que conquista o público através dos sentidos e da emoção. Elementos teatrais, músicas, desfiles, salvas de canhão e, de vez em quando, até a oferta de vinho, eram elementos comuns a celebrações como

²² No original: A esta ora asomó por la plaza el Cauallero de la Triste Figura don Quixotte de la Mancha, tan al natural y propio de como le pintan en su libro, que dio grandissimo gusto berle. Benia cauallero en vn cauallo flaco muy paregido a su rrozinante, con vnas calgitas del año de vno, y vna cota muy mohoza, morrión con mucha plumería de gallos, cuello del dozabo, y la mascara muy al propositio de lo que rrepresentaba. Aconpañabanle el cura y el barbero con los trajes propios de escudero e ynfanta Micomicona que su corónica quenta, y su leal escudero Sancho Panza, gragiosamente bestido, cauallero en su asno albardado y con sus alforjas bien proueydas y el yelmo de Manbrino, lleuáuale la langa, y tambien siruió de padrino a su amo, que era vn cauallero de Cordoua de lindo humor llamado don Luis de Cordoua, y anda en este rreyno disfrazado con nonbre de Luis de Galues. Abia benido a la saQon desta fiesta por juez de Castro Virreyna; y presentandosse en la tela con estraña risa de los que miraban, dio su letra, que dezia:

Soy el avdaz don Quixo—, Y maguer que desgracia —, Fuerte, brabo y arrisca—.

Su escudero, que era vn hombre muy gragiosso, pidió licencia á los jueges para que corriesse su amo y pusso por pregio vna dozena de gintas de gamussa, y por benir en mal cauallo y azerlo adrede fueron las langas que corrió malísimas, y le ganó el premio el dios Baco, el qual lo presentó [a] vna vieja, criada de vna de las damas.

esta, que convergiam para o objetivo de cativar e inserir o público participante dentro léxico cultural europeu.

Nesse contexto, a celebração de Pausa, assim como outras desse tipo, assumiram um papel que ia para além do entretenimento. Em primeiro plano, na medida em que procuravam reproduzir costumes da corte espanhola, buscavam também trazer uma unidade cultural para os territórios sob domínio dos espanhóis. Em segundo plano reforçava certas hierarquias, a partir da definição de quem poderia participar dessas celebrações, e dos papéis que lhes eram oferecidos. No caso indígena, por exemplo, é possível ver que não existia a possibilidade de protagonismo dentro das encenações, cabendo a eles fazer apenas o papel de seguidores a serviço do protagonista espanhol. Esse é um tipo de evento que exemplifica as ideias sobre a questão cultural, dentro do projeto colonial espanhol. Tendo em vista que não podemos esquecer que o local escolhido para a celebração tinha uma maioria absoluta da população composta por nativos, e foi neste lugar que se resolveu fazer uma festividade de tradição europeia, na qual os indígenas não foram excluídos, mas sim tiveram seu papel cuidadosamente selecionado pela elite local, organizadora do evento. A partir desses lugares, os espanhóis e/ou descendentes de espanhóis que compunham a corte local, nos mostraram os contornos do que seria a sociedade colonial ideal. E dentro dessa ideia, não havia espaço para cultura nativa, a não ser a serviço de propósitos da elite local.

3 – A COMUNICAÇÃO CULTURAL A PARTIR DAS CELEBRAÇÕES PÚBLICAS.

Como já mencionamos, não é o objetivo deste trabalho pensar na efetividade desses eventos, mas sim compreender como eles integravam um processo de aculturação próprio às dinâmicas da colonização espanhola. Nesse sentido, após tudo que temos trabalhado ao longo deste capítulo, entendemos que os triunfos realizados aos novos Vice-Reis e o espetáculo cortesão de Pausa, nos apresentam um olhar interessante sobre a construção cultural da sociedade colonial americana.

Ao analisarmos esses eventos dentro da perspectiva dos aspectos da comunicação simbólica das celebrações públicas, na qual a linguagem cultural escolhida interfere diretamente na captação dos significados desses momentos, percebemos que certas escolhas foram tomadas por seus organizadores. Essas decisões estavam pautadas no traslado da cultura europeia para América, no sentido de tentar transformar o espaço colonial num espelho do que se fazia em outros territórios sob o domínio da Coroa espanhola. A escolha por elementos da antiguidade no momento de exaltar a figura dos novos governantes, seria uma referência que

só seria captada por quem pertencesse à referida cultura. O mesmo pode se afirmar de toda a construção alegórica da festividade de Pausa, na qual os nativos apareciam apenas como mais um elemento figurativo. Essa construção, nos passa a imagem de sociedade que os espanhóis queriam construir na América, uma que rejeitasse a cultura nativa, na medida em que só aparecem de forma alegórica para exaltar os governantes espanhóis, mas não encontram espaço dentro da lógica cultural que a elite colonial busca construir e promover.

Essa leitura fica ainda mais clara se pensarmos na forma como esses eventos se comunicavam com o público presente, e principalmente como deixavam de se comunicar. Pois, quem organiza o evento o vivencia em sua completude, tendo em vista que compreende os seus significados mais intrínsecos. Isso se deve ao fato de os signos empregados na ornamentação dessas celebrações, que atuam diretamente na construção da mensagem pública a ser transmitida, são por eles cuidadosamente escolhidos a fim de cumprir um propósito específico. Aqueles que compõem o público que experiencia esses momentos, e estão inseridos dentro da linguagem cultural que os constitui, mas não se encaixam dentro da estrutura organizacional, também se inserem entre aqueles que compreendem os seus sentidos por completo. O fato de pertencer a mesma cultura dos organizadores confere um nível de entendimento mais aprofundado a esses indivíduos, no que diz respeito ao que está sendo comunicado nessas celebrações públicas. Já aqueles que não participam da construção simbólica do evento, nem compartilham de seus traços culturais tem apenas uma leitura superficial do que está sendo transmitido, captando muitas vezes apenas o que aura de espetáculo que compõe essas celebrações permite assimilar. Edmund Leach (1983, p.140-141), embasa essa argumentação ao tratar os símbolos, entre os quais estes que nos referimos na composição desses eventos, como blocos básicos da comunicação humana. E um sistema desses símbolos, sendo compartilhado por um grupo de pessoas seria o que nós chamamos de cultura. Dessa forma, para que um evento público tenha uma comunicação efetiva é necessário que os indivíduos que dele participem compartilhem uma mesma rede cultural.

Os triunfos realizados na América são um bom exemplo de evento que pode auxiliar na compreensão desse argumento. Como já mencionado anteriormente, a entrada do Vice-Rei Antonio Sebastián de Toledo y Salazar em Puebla, no ano de 1664 teve como principal temática a figura de Perseu, herói grego cujo os grandes feitos estavam estampados nas roupas do Vice-Rei. Outras alegorias que comparavam Perseu a Antonio Sebastián, também se faziam presentes no arco da cidade, erigido especialmente para esse triunfo. Esses elementos foram conscientemente escolhidos pelo Vice-Rei, com o intuito de construir uma imagem de si perante o público que remetesse a um grande herói dos tempos antigos, com suas qualidades e grandeza.

Aqueles do público que compreendiam quem era Perseu, entendiam a relação que estava sendo construída. Aquele era um governante cuja figura que não tirava sua autoridade somente de seu poder político-militar, mas sim pelas suas supostas qualidades que o qualificaram para o cargo. No entanto, aqueles que vivenciaram o triunfo, mas não eram capazes de assimilar os significados por trás da escolha de Perseu pelo Vice-rei — não por falta de capacidade intelectual, mas sim por não pertencerem a essa cultura — só conseguiram captar a aura de autoridade de Antonio Sebastián, pelo fato de ser figura central dentro daquele espetáculo, indivíduo ao qual todos os presentes juravam fidelidade.

CAPÍTULO III - DA COROAÇÃO AO FUNERAL, A EMULAÇÃO DA PRESENÇA MONARQUICA NA COLÔNIA.

1 – AS EXÉQUIAS DE FELIPE III EM LIMA.

Como mencionamos anteriormente, as colônias americanas buscavam emular a lógica organizacional da Corte espanhola, principalmente no que diz respeito à constituição de seu espaço urbano. Nesse contexto, as cidades fundadas pelos espanhóis na América desempenharam um papel fundamental na consolidação do processo colonizador, não apenas por demarcarem fisicamente o espaço conquistado, mas por se confirmarem como epicentro dos eventos de propaganda da monarquia espanhola: as celebrações públicas. Esses eventos, fossem eles políticos, cívicos ou religiosos, traziam consigo a capacidade de modificar o espaço urbano colonial, a partir de adornos, estruturas temporárias e iluminação especial, que envolviam toda sociedade. Esses elementos traziam consigo uma forte referência ao que se fazia na Europa na época, como emblemas e hieróglifos, alegorias, poemas, representações históricas e mitológicas, escudos e estandartes. Tais representações buscavam reforçar os valores da sociedade urbana e da Monarquia, fortalecendo sua presença simbólica no dia a dia da colônia. (MOYA e MINGUEZ, 2012, p. 119).

É nesse cenário de instrumentalização das celebrações públicas a partir da metamorfose dos espaços urbanos que se insere uma questão latente nas relações entre a Monarquia espanhola e o espaço colonial. Desde os tempos de Carlos V, uma das principais preocupações da Coroa espanhola foi a necessidade de construir mecanismos que pudessem suprir a ausência física do Rei em seus territórios. Essa problemática era mais latente nos domínios mais distantes, como os espaços coloniais americanos, separados por um oceano de distância, os quais nenhum monarca espanhol chegou a visitar. Havia a compreensão de que era necessário estabelecer meios capazes de fortalecer o vínculo entre o Rei ausente e as elites locais americanas, a fim estabelecer a lealdade da população perante a Coroa. É nesse contexto que as celebrações realizadas em homenagem aos reis se inserem na América colonial, um lugar onde tanto as cerimônias fúnebres realizadas em honra aos monarcas falecidos, quanto as festas de coroação, trouxeram em si uma tentativa de construir simbolicamente a presença desses reis ausentes (OSORIO, 2004, p. 08).

De acordo com Moya e Minguez (2012, p.121), o chamado período de interregno, intervalo entre dois reinados, marcado por funerais e a proclamação de novos reis, se caracterizou como a fase mais crítica de uma monarquia, na qual a ausência de um governante no trono gera instabilidade e incerteza no reino. No caso espanhol, essa questão se acentuou em

seus domínios mais distantes, devido ao fato dos reis espanhóis nunca terem aportado em terras americanas e, conseqüentemente, nunca terem sido vistos por seus súditos. Dessa forma, a realização dessas cerimônias nesses espaços trouxe em si uma característica gerada pela conseqüente ausência desses monarcas: o uso da imagem dos reis como forma de representação de sua presença. No entanto, o que se buscava construir a partir dessas cerimônias não refletia o monarca em sua individualidade, mas sim um Rei indistinto de seus antecessores que “[...] se sucedia a si mesmo como a ave Fênix ou o Sol²³” (MOYA e MINGUEZ, 2012, p.121, tradução nossa).

Embora funerais e proclamações reais integrassem o ciclo ordinário de renovação monárquica e, no contexto da América colonial, atuassem como ferramentas de afirmação dos vínculos coloniais com a Coroa, cada um carregava consigo aparatos e elementos simbólicos distintos. Com isso, a fim de analisar suas nuances e semelhanças, é importante estabelecer um estudo mais aprofundado do processo organizacional desses eventos, bem como o aparato simbólico que eles carregavam. Para tanto, vamos analisar as cerimônias fúnebres de Felipe III e as celebrações da proclamação de Felipe IV, ambas em Lima, capital do Vice-Reino do Peru, buscando abordar como esse momento de interregno, através desses eventos, serviu de instrumento de consolidação da monarquia na colônia, a partir da materialização dos monarcas ausentes.

No ano de 1621, mais especificamente no dia 8 de outubro, ecoaram por Lima as cem badaladas dos sinos da Catedral da cidade, ao anunciar a morte do Rei Felipe III. A partir desse momento, o cotidiano da capital do Vice-Rei do Peru foi modificado, como se um véu de luto caísse por toda a cidade. O Rei havia falecido em março de 1621, no entanto, devido à distância entre o continente europeu e a América, a notícia de sua morte só chegou em Lima cerca de seis meses depois. Esse era um momento no qual o Vice-Reino do Peru experimentava um vácuo de poder, pois o governante anterior tinha terminado seu mandato e o Marquês de Guadalcazar, que iria ocupar seu lugar como novo Vice-Rei, ainda não havia tomado posse. Dessa forma, todas as providências necessárias para realização do funeral de Felipe III em Lima, ficaram a cargo da Real Audiência (CAMPOS e DE SEVILLA, 2001, p. 334).

A partir do recebimento da notícia do falecimento do Rei, uma série de protocolos deveriam ser seguidos para que as homenagens ao monarca pudessem ser realizadas. A primeira tarefa era de comunicar às autoridades locais, civis, eclesiásticas e militares a respeito da morte do soberano. Em seguida, foi dada a ordem para se iniciar as celebrações em memória do Rei

²³ No original:[...] se sucede asimismo como el ave Fénix o el Sol.

nas igrejas paroquiais e conventuais da região. Outra demanda era a de convocar os artesãos para iniciar a confecção do túmulo do governante, bem como instaurar o decreto de luto na cidade (CAMPOS e DE SEVILLA, 2001, p 335). A partir do momento em que a notícia já havia se espalhado pelo núcleo urbano, era dado início aos pregões, isto é, procissões civis lideradas pelas autoridades locais que tinham por objetivo percorrer os locais mais importantes da cidade, a fim de informar o início do luto oficial e sobre os atos que ocorreriam em homenagem ao Rei (CAMPOS e DE SEVILLA, 2001, p 336).

Como sinal de dor e respeito pelo monarca falecido, todos os edifícios públicos foram cobertos por cortinas pretas, e os representantes diretos da Coroa se recolheram até que suas vestimentas pretas estivessem prontas, para que pudessem retornar ao público. A ideia era de que ao cobrir a cidade de preto se construísse uma atmosfera de vazio e ausência, visando materializar o sentimento de perda perante a população (OSORIO, 2004, p. 25-26). Esse tipo de transformação do espaço urbano, visando impactar a percepção social do seu entorno, é uma das características que fazem com que essas cerimoniais fúnebres se caracterizem como barrocas. Esse era um tipo de festividade pública que buscava contagiar os espectadores a partir de seus sentidos, como bem pontuam Campos e Sevilla (2001).

A festa barroca é uma festa dos sentidos, porque são eles os canais por onde a mensagem intelectual (razão e fé) e a floração dos afetos (gosto e prazer) chegam ao destinatário; daí que as alusões aos objetos sensoriais sejam repetidas e explícitas, destacando os órgãos da vista e do ouvido como os mais comuns, além de fazerem alusões a elementos da cultura barroca, principalmente literários e dramáticos, como representação, teatro, espetáculo, etc (CAMPOS E SEVILLA, 2001, p. 344, tradução nossa).²⁴

Também se insere nessa perspectiva, toda a arquitetura do túmulo de Felipe III, que foi um dos elementos centrais de todo o cerimonial fúnebre, destacando-se por sua imponência e simbolismo. Estruturado como uma torre de três níveis, cada um com diferentes larguras e alturas, sua base era decorada com pinturas e hieróglifos que aludiam aos principais momentos da vida do monarca. Entre as representações, destacavam-se as suas vitórias militares, como a tomada da praça africana de Larache, a conquista do porto de La Mamora, o vale suíço de Valtelina e as primeiras campanhas da Guerra dos Trinta Anos. No segundo nível, haviam ilustrações dos quatro cantos do mundo, que buscavam simbolizar a vastidão dos domínios de

²⁴ No original: Fiesta barroca es fiesta de los sentidos porque ellos son los cauces por donde el mensaje intelectual (razón y fe), y la floración de afectos (gusto y placer), llegara al destinatario; de ahí que las alusiones a los objetos sensitivos sea reiterada y explícita, sobresaliendo los órganos de la vista y el oído por más comunes, además de hacer alusiones a elementos de la cultura barroca, principalmente literarios y dramáticos, como representación, teatro, espectáculo, etc.

Felipe III. Já no topo da estrutura, tinha-se quatro esculturas que representavam as virtudes do monarca: justiça, prudência, fortaleza e temperança. O túmulo era iluminado por mais de seiscentas velas, visando criar um efeito dramático de luz e sombra (MARINAS, 1994, p.24-25).

Essa descrição do túmulo construído para Felipe III em Lima, nos traz um vislumbre do papel ideológico e propagandístico dessas cerimônias. Cada detalhe da decoração, desde a base até o topo, foi pensado para exaltar aspectos-chave do poder e da imagem do monarca. Além disso, no contexto de festividade barroca em que a cerimônia se inseria, o uso simbólico das velas e o contraste entre luz e sombra não eram meros ornamentos, mas ferramentas fundamentais para recepção da mensagem simbólica, a partir de um impacto sensorial. Como observa Alejandra Osorio (2004, p. 26), essa simbologia servia para comover o público, ao lembrar da transitoriedade da vida, pois assim como as chamas das velas ardiam intensamente, elas inevitavelmente se consumiriam.

Tendo dado conhecimento a população da notícia do falecimento do Rei, a Real Audiência escolheu como data para dar início às cerimônias fúnebres os dias cinco e seis de dezembro, pela necessidade de organizar as procissões e construir o mencionado túmulo na Catedral de Lima. Convites foram enviados às principais ordens religiosas da cidade, explicando as funções que cada uma teria ao longo das cerimônias, bem como o local reservado a cada uma dentro da catedral (CAMPOS e DE SEVILLA, 2001, p. 338). Tendo sido cumpridos todos os preparativos, no começo da tarde do dia 5 de dezembro, teve início às vigílias exequiais, a qual compareceram todas comunidades paroquiais da cidade, bem como as ordens religiosas dos franciscanos, agostinianos, mercedários, dominicanos; e os jesuítas.

Ao fim da tarde a vigília havia terminado e tiveram início as procissões dos clérigos e autoridades civis em direção a Catedral de Lima. Um dos principais sentidos envolvidos nessas cerimônias barrocas era a visão, dessa forma o cortejo fúnebre buscou percorrer uma grande extensão da cidade até o seu destino final, passando pela praça central e por prédios importantes como a sede do governo e o palácio arquiépiscopal. A ideia era comover a população e a partir desse sentimento fortalecer os vínculos de lealdade e submissão para com a Coroa e suas instituições (MARINAS, 1994, 269-270). Ao chegar no destino final do cortejo, a Catedral de Lima, uma multidão se fazia presente para acompanhar as últimas cerimônias do dia. Devido a quantidade de público, foi necessário restringir o acesso ao interior da edificação, onde se encontrava o túmulo de Filipe III. De acordo com Marinas (1994, p.270), a população em geral não teve acesso ao interior da Catedral, enquanto os lugares reservados dentro do templo buscaram respeitar uma hierarquia social.

Os lugares a serem ocupados no templo, assim como a ordem nos desfiles, eram predeterminados de acordo com a categoria e antiguidade das corporações presentes: a Audiência se posicionava em frente ao túmulo, seguida pelo tribunal da contaduría, todos sentados em cadeiras; de um lado, em direção ao coro, estava o escabelo do chanceler e da Universidade; do outro lado, em direção ao altar-mor, estavam os assentos da Cidade e dos cavaleiros; os reis de armas tinham um lugar designado no segundo corpo do túmulo; o arcebispo, seu séquito e o cabido catedralício ocupavam o coro, sendo os prelados das Ordens religiosas também acomodados entre os capitulares. Dessa maneira, a estrutura social era reproduzida com total fidelidade: o povo ficava relegado a mero espectador do desfile processional e se conectava às honras apenas pelos lutos obrigatórios e pelo ambiente criado pelo contínuo repicar dos sinos, enquanto o interior do templo se tornava um espaço exclusivo para os estamentos privilegiados, que assumiam o protagonismo da cerimônia, perfeitamente diferenciados e hierarquizados conforme o lugar que ocupavam e o papel que desempenhavam (MARINAS, 1994, p.270, tradução nossa).²⁵

A partir desse relato, podemos tecer algumas considerações acerca das múltiplas funções desse cerimonial, que iam para além de uma simples homenagem ao monarca falecido. Como mencionamos anteriormente, eventos dessa natureza serviam como artifício para construir simbolicamente a presença dos reis ausentes nos territórios americanos. Tal prática servia como uma resposta à necessidade de garantir a lealdade dos súditos coloniais, reafirmando a autoridade da Coroa sobre essas regiões. Por outro lado, de acordo com Osorio (2024, p.20), havia também uma lógica de reciprocidade por trás desses eventos, nos quais o esplendor empregado nas celebrações refletia o valor atribuído ao monarca pelas cidades, ao mesmo tempo em que conferia prestígio às elites locais aos olhos da Coroa espanhola.

Nesse sentido, ao analisarmos a disposição dos lugares dentro da Catedral de Lima no primeiro dia das exéquias de Felipe III, podemos compreender um pouco mais sobre a dimensão política desses eventos. A exclusão da camada popular da parte litúrgica da cerimônia, que se dava na presença do túmulo real, em nossa leitura, tem uma mensagem clara: à população comum, bastava vivenciar os aspectos sensoriais da festa barroca — o luto obrigatório, as procissões ao som dos sinos da catedral —, elementos que, como vimos, eram utilizados para envolver o público e transmitir a mensagem da celebração. Assim, o povo era chamado a experienciar apenas os momentos que propiciam o despertar de um sentimento de pesar,

²⁵ No original: Los lugares a ocupar en el templo, al igual que el orden en los desfiles, estaba predeterminado en función de la categoría y la antigüedad de las corporaciones asistentes: La Audiencia frente al túmulo, e inmediato a ella, el tribunal de la contaduría, todos en sillas; a uno de sus lados, en dirección al coro, el escabel del chanciller y la Universidad; al otro lado, hacia el altar mayor, los escaños de la Ciudad y de los caballeros; los reyes de armas tenían designado sitio especial en el segundo cuerpo del túmulo; el arzobispo, su séquito y el cabildo catedralicio ocupaban el coro y entre los capitulares se acogió también a los prelados de las Ordenes religiosas. De este modo se reproducía con absoluta fidelidad la estructura social: el pueblo quedaría reducido a mero espectador del desfile procesional y únicamente se vincularía a las honras por los obligatorios lutos y el ambiente creado por el constante redoblar de las campanas; mientras el interior del templo queda convertido en espacio exclusivo para los estamentos privilegiados, que se reservan el protagonismo de la ceremonia, en la que participan perfectamente diferenciados y jerarquizados, en función del lugar que ocupan y del papel a desarrollar.

melancolia e compaixão pelo Rei falecido, estabelecendo um vínculo emocional entre eles e o monarca ausente.

Por outro lado, para a elite local, não bastava esse tipo de vivência. A partir da lógica de reciprocidade desses eventos, estar presente no cerimonial da catedral, próximo ao túmulo vazio do soberano, simbolizava a lealdade à Coroa. E para além disso, ocupar um lugar no interior do templo e participar ativamente de todos os momentos da cerimônia criava uma expectativa de reconhecimento, por parte da Coroa, a esses indivíduos, um prestígio que resultaria do enlutamento e da devoção demonstrados ao rei falecido.

A celebração das liturgias na catedral de Lima, foi o último evento do dia, se estendendo até as oito horas da noite. Na manhã seguinte, seis de dezembro, os cerimoniais foram retomados logo cedo, com mais uma procissão, realizada nos mesmos moldes do dia anterior, com destino a Catedral onde foi dado início a missa fúnebre em solenidade a Felipe III. A cerimônia foi encerrada com um elogio fúnebre pronunciado pelo Bispo de Trujillo que, em sua fala, procurou exaltar a figura do monarca falecido, pregado aos presentes que buscassem seguir o exemplo de virtude de Felipe III, ao longo de sua vida (MARINAS, 2004, p. 271). Após esse discurso, as honras oficiais em memória do Rei foram concluídas, no entanto, os efeitos dessas celebrações perduraram. Mais do que uma simples despedida, essas cerimônias reafirmaram o vínculo simbólico entre a monarquia e seus súditos nas Américas, fortalecendo, através de sua roupagem simbólica, a lealdade e a submissão à Coroa espanhola.

2 – A COROAÇÃO DE FELIPE IV EM LIMA.

Cerca de dois meses após o funeral de Felipe III em Lima, em seis de fevereiro de 1622, ocorreu, também na capital do Vice-Reino do Peru, a cerimônia de proclamação do novo rei espanhol, Felipe IV. Durante o intervalo entre essas duas cerimônias, a cidade se manteve imersa em luto, com procissões diurnas e noturnas de clérigos vestidos de preto, acompanhados por música fúnebre. No entanto, a atmosfera de tristeza que caía sob a cidade mudou rapidamente com o início dos preparativos para a proclamação do novo monarca. Já dois dias antes do evento, um pregão anunciou a celebração, incentivando os habitantes a saírem no dia seguinte com tochas e fogos de artifício para festejar a notícia. Nesse ínterim, a população colocou seus trajes de luto de lado, vestindo-se com roupas luxuosas de diversas cores. Até a cidade mudou de tom ao passo que os edifícios se despediam de seus adornos fúnebres, substituindo-os por ricos e coloridos tapetes persas, colchas da Holanda e sedas da China. A

cerimônia teve lugar na praça central, em frente ao Palácio Vice-Reinal, onde um grande palco foi erguido para a proclamação do novo Rei (OSÓRIO, 2004, p. 31).

Assim como nas exéquias, as festividades de proclamação seguiram o estilo barroco, utilizando os mesmos recursos de comunicação simbólica, capturando o público por meio de um espetáculo sensorial. Osório (2004, p.15) observa que, no século XVII, o poder era não apenas manifestado, mas também consolidado, por meio da grandiosidade visual dessas cerimônias. Nesses momentos, o espaço urbano se transformava em um verdadeiro teatro a céu aberto, no qual a partir dessas celebrações, a ostentação tornava-se o símbolo máximo de status, poder e autoridade, colocando a "aparência" como um valor social de grande relevância.

Dessa forma, a cerimônia de proclamação de Felipe IV, que teve como epicentro a Plaza Mayor da cidade, se constituiu como um espetáculo visual deslumbrante, que transformou o coração da cidade em um palco festivo. No dia anterior a cerimônia, a praça estava coberta por luzes, enquanto as torres da catedral estavam adornadas com luminárias, e o palácio real, juntamente com o cabildo eclesiástico exibia tochas de cera em suas janelas. Em pontos estratégicos da praça, estruturas de fogos de artifício foram montadas, como a árvore em frente ao arcebispado, decorada com bombas de fogo e globos que simulavam frutas. Com o cair da noite os preparativos para o desfile de cavaleiros se intensificaram. O Alferes Real²⁶, Dom Juan Sánchez de León, patrocinou um grupo de seis cavaleiros ricamente vestidos, que seguiram à frente com fogos de artifício. Um carro puxado por bois, decorado com veludo dourado trazia a figura da Fama, simbolizando a alegria da cidade pela coroação do novo monarca. Esse carro passou pelo palácio, parando no centro da praça, onde a Fama fez sua aparição em meio a faíscas e fogos (SOSA, 1992, 76).

O desfile continuou com cavaleiros marchando aos pares, acompanhados por pajens e lacaios. Na medida em que a comitiva passava pelo palácio e o arcebispado, os fogos de artifício na árvore foram acesos, enchendo o ar de luzes e explosões. Durante o cortejo, foram acendidos fogos de artifício e encenadas apresentações com touros cheios de foguetes. O desfile culminou com perseguições ao público e saltos sobre brasas de luz e fogo, aumentando a atmosfera de espetáculo do evento. No dia seguinte, seis de fevereiro, a cerimônia oficial começou com uma missa na catedral, seguida pelo sermão do frade Pedro de Lamadrid. Ao cair da tarde, a praça havia se transformado em um jardim festivo com tapeçarias, veludos e damascos, para a cerimônia de proclamação de Felipe IV (SOSA, 1992, 77).

²⁶ Os Alferes reais eram oficiais da Coroa que tinham como função transportar o estandarte real

O cerimonial teve sequência com a entrada do Alferes Real na Plaza Mayor de Lima, portando o estandarte real. A flâmula, repleta de adornos, exibia de um lado os escudos da monarquia espanhola e, do outro, os da cidade de Lima, que incluíam três coroas e uma estrela. O Alferes se dirigiu ao palco montando na praça, acompanhado pelos membros do Cabildo²⁷, onde estava posicionado o retrato do rei (OSORIO, 2044, p.31).

Em frente ao retrato, ele fez três reverências, onde após cada uma era erguida a flâmula. Na sequência, ajoelhou-se diante do presidente da Audiência e declarou a lealdade da cidade ao novo Rei. Esse ato simbólico realizado pelo Alferes Real, não só representava a submissão e fidelidade da cidade ao novo monarca, como também conectava a cerimônia ao poder real. Em seguida, o Rei falou por meio da voz do Ouvidor²⁸ mais antigo da cidade, expressando seu reconhecimento pela fidelidade demonstrada pela cidade e pela dedicação mostrada nas celebrações e gastos realizados em homenagem à sua proclamação. Como forma de recompensa, ele afirmou que respeitaria os antigos privilégios da cidade e concederia novos no futuro. Após isso, o ouvidor tomou o estandarte das mãos do Alferes Real e se dirigiu até o retrato do rei, onde proclamou a lealdade dos reinos de Castela, Leão e Peru a Felipe IV, desejando ao Rei um longo reinado. O público respondeu de forma unânime, aclamando o rei e desejando-lhe muitos anos de vida e prosperidade (OSORIO, 2044, p.32).

Essa prática utilizar quadros dos Reis, em cerimônias de proclamação, foi muito empregada pela monarquia espanhola ao longo do século XVII. A ideia era criar um simulacro da presença do Rei em territórios distantes, como é o caso das possessões americanas, a fim de reforçar a manifestação tangível de sua autoridade nesses locais. De acordo com Osório (2004, p.34), esse procedimento foi tão exitoso dentro desse período, que durante a rebelião napolitana de 1647, rebeldes incendiaram o palácio real, mas salvaram o retrato de Felipe IV como ato de respeito e obediência. No entanto, com a ascensão da dinastia Bourbon no início do século XVIII, essa prática foi gradualmente abandonada nas cerimônias públicas coloniais. Já na proclamação de Felipe V, em 1701, o retrato do rei deixou de ser exibido na praça central, dando lugar a pequenas estampas com a imagem do rei, distribuídas ao público. Na proclamação de Carlos III, em 1759, o retrato foi eliminado por completo, e o estandarte real assumiu seu lugar central no evento (OSORIO, 2004, p. 35).

Essas mudanças na composição do aparato simbólico desses eventos, passam a leitura de um período de transição entre uma tentativa de estabelecer uma relação mais direta e

²⁷ Cabildo era uma espécie de órgão de governo da Coroa espanhola, que tinha a finalidade de administrar a governança municipal nas colônias.

²⁸ Os Ouvidores eram os juízes da Real Audiência, o tribunal de justiça do Vice-Reino.

simbólica entre o monarca e seus súditos, na dinastia dos Habsburgos, para uma representação mais abstrata e institucional sob os Bourbons.

Sobre o impacto que o uso da imagem dos reis, em conjunto com o aparato festivo que compõem as cerimônias de proclamação, é importante tecermos alguns comentários. Como já mencionamos, durante os três séculos de colonização na América, os súditos nos vice-reinados nunca tiveram contato direto com um Rei ou mesmo um príncipe herdeiro. Nesse sentido, Victor Minguez (2007, p. 277), afirma que a presença desse monarca ausente só se materializada na América colonial exclusivamente por meio da arte, através dos retratos oficiais enviados da metrópole. Dentro desse contexto, o aparato imagético era mais do que simples representações visuais. As figuras do monarca assumiam um papel que se assemelhava ao dos ícones religiosos, pois assim como imagens sacras substituíam a divindade ou santidade no culto popular, o retrato do rei simulava a presença do soberano distante, criando uma conexão simbólica entre ele e seus súditos coloniais (MINGUEZ, 2007, p. 278). Esses retratos, pinturas e esculturas, acompanhados de alegorias preenchiam as ruas e praças das cidades coloniais durante as festividades barrocas.

Dentro do contexto dessas celebrações, uma das mais emblemáticas que emprega esse fenômeno de representação, seria justamente a cerimônia de proclamação do novo monarca. Era nesse tipo de evento que, pela primeira vez, os súditos americanos viam tinham a oportunidade de ver o rosto de seu novo rei. O transcorrer desse momento, era acompanhado por um instante de grande comoção, marcado pelo som de armas, canhões e sinos, no qual a abertura de uma cortina, revelava o retrato do soberano sob um dossel de veludo (MINGUEZ, 2007, p.278). É nesse cenário, que como vimos anteriormente, o público, já imerso nesse clima de euforia coletiva, expressava sua aceitação do monarca, transformando a cerimônia em uma forte demonstração de lealdade.

Entretanto, é importante situar que o retrato do monarca não surgia isolado na tentativa de construir um simulacro da sua presença. Sua imagem tinha uma função importante ao transmitir a ideia de majestade a partir da postura, do gesto e do porte do rei no quadro. Além disso, outros elementos da composição cerimonial, como alegorias, hieróglifos e escudos, também contribuíam para reforçar a mensagem do evento. No entanto, um dos fatores fundamentais da eficácia do evento, estava centrado no papel do Ouvidor. Com suas palavras ele foi capaz de dar voz ao rei, estabelecendo ali uma conexão entre imagem e som, fundamental para a tentativa de criar uma sensação de presença do monarca. Mais do que isso, as palavras que proferiu serviram para fortalecer os vínculos entre a cidade e a Coroa, na medida em que o discurso real mostrava gratidão e reconhecimento pela homenagem prestada.

3 – CERIMÔNIAS REAIS E A CONSTRUÇÃO DO PODER SIMBÓLICO.

Ao analisarmos a construção das cerimônias realizadas em homenagem a Felipe III e Felipe IV, podemos fazer algumas reflexões acerca do papel crucial que os rituais públicos desempenhavam na consolidação da autoridade monárquica espanhola em terras americanas. Esses eventos não se caracterizavam como meras formalidades ou expressões de luto e alegria, mas momentos de conexão entre a Coroa e seus súditos coloniais, especialmente em um contexto no qual a ausência física dos monarcas era evidente. A partir de uma cuidadosa construção simbólica e da manipulação ativa do espaço urbano, tais celebrações permitiam que os súditos da coroa vivenciassem de diferentes formas a presença do rei. As transformações visuais da cidade, como a mudança do luto para a festividade, os adornos luxuosos e os jogos de luz e sombra, foram ferramentas essenciais para a elaboração de um espetáculo de natureza barroca que, além de entreter, tentava reafirmar o poder da monarquia. A partir desses elementos, as cerimônias, mesmo que realizadas a milhares de quilômetros de seu principal homenageado, o Rei, conseguiam estreitar essa distância por meio da materialização simbólica de sua figura.

No entanto, por mais que essa seja a principal função desses eventos, como o relato das exéquias de Felipe III traz à tona, a análise dessas cerimônias também serve para explicitar as hierarquias sociais e políticas do mundo colonial. A exclusão das camadas populares da parte mais solene das celebrações dentro da catedral e a ênfase na participação ativa das elites locais, nos revela que esses rituais não diziam respeito apenas aos interesses da Coroa, mas falavam também sobre o poder e a posição social no contexto colonial. As elites locais, ao participarem diretamente desses eventos, não apenas reafirmavam sua lealdade à Coroa, mas também buscavam garantir seu prestígio e influência na sociedade colonial na qual estavam inseridos.

Assim, tanto as exéquias quanto as cerimônias de coroação, ao materializarem o rei ausente e reforçarem as relações de poder e lealdade, atuavam como instrumentos de governabilidade, um aspecto fundamental para a manutenção da estrutura colonial. Eles lembravam aos súditos que, apesar da distância, a autoridade do monarca deveria ser onipresente e incontestável, ao passo em que também permitiam que as elites locais desempenhassem um papel central na manutenção dessa ordem. Em última análise, essas celebrações não apenas serviam como instrumento de consolidação da autoridade real, mas também como reforço a relação de interdependência simbólica entre o monarca e seus súditos

nas Américas, perpetuando um sistema de poder baseado tanto na fidelidade quanto na reciprocidade.

Dessa forma, a análise das cerimônias de Felipe III e Felipe IV nos oferece mais uma visão do uso das celebrações como ferramentas políticas e simbólicas na América colonial. Elas nos apresentam outra perspectiva de como a monarquia espanhola conseguiu, de maneira eficaz, manter sua vigência e autoridade em territórios tão afastados do centro de poder.

Para além disso, se pensarmos a partir de uma perspectiva mais relacionada à antropologia ritual, vemos que todos esses apontamentos encontram sustentação nas perspectivas acerca dos rituais públicos, propostas por Stanley Tambiah (1985). Dentro do que propõe Tambiah, o ritual é uma maneira importante dos indivíduos se comunicarem e se conectarem em uma comunidade. O objetivo do ritual, na visão do autor, é passar uma mensagem ou um significado para as pessoas. Em sua leitura, existem três maneiras diferentes de fazer um ritual: usando palavras para fazer algo, como fazer uma promessa; usando diferentes formas de comunicação para experimentar o evento e passar uma mensagem; e através dos valores que as pessoas associam com o ritual (TAMBIAH, 1985, p.128).

A partir dessa leitura, podemos traçar alguns apontamentos sobre como as celebrações abordadas se inserem dentro da teoria de Tambiah (1985). Primeiramente, no que se refere ao uso das palavras para realizar algo, vimos que eventos frequentemente incluíam proclamações, juramentos de lealdade e orações, que tem a função de consolidar publicamente a autoridade real e reafirmar a fidelidade dos súditos. Por meio desses discursos, a transmissão de poder e o compromisso com a Coroa eram formalmente estabelecidos, indo ao encontro da primeira dimensão ritualística de Tambiah, na qual afirma que a palavra é um instrumento de ação concreta.

Além disso, como também relatamos, essas cerimônias barrocas envolviam diferentes formas de comunicação, que tinham como objetivo proporcionar uma experiência coletiva e sensorial do evento. Os desfiles, o toque dos sinos, as vestimentas e a transformação visual dos espaços públicos criavam uma experiência imersiva e que afetava os diferentes sentidos dos espectadores, na qual os participantes eram fisicamente e emocionalmente envolvidos. Isso reflete a segunda perspectiva de Tambiah, na qual o ritual comunica uma mensagem através de diferentes formas.

Por fim, esses eventos estavam carregados de valores simbólicos que visavam reforçar a legitimidade da Coroa e a ordem social. Assim, os rituais serviram como mecanismos de rememoração e fortalecimento dos valores de lealdade, estabilidade e continuidade da

monarquia. Essa leitura encontra lugar na terceira dimensão, que envolve os significados culturais e simbólicos atribuídos ao ritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A partir da análise das celebrações abordadas ao longo deste trabalho, pudemos estabelecer como elas se conformaram em ferramentas essenciais para a compreensão da dinâmica do poder colonial espanhol na América. Longe de serem eventos meramente festivos, elas operaram como instrumentos simbólicos de controle e integração, numa tentativa de reafirmar a autoridade e valores de instituições como a Coroa espanhola e a Igreja Católica.

Através dessas cerimônias, sejam elas religiosas, políticas ou culturais, a monarquia espanhola consolidava sua presença nos territórios coloniais, ao passo em que promoveu a coesão social e reforçou as hierarquias sociais. Esses eventos trouxeram a possibilidade de ao mesmo tempo, emular as práticas culturais metropolitanas além de permitir uma certa adaptação às realidades locais, características que as colocavam como elementos importantes do processo colonizador. No entanto, apesar de estarem a serviço do fortalecimento da estrutura colonial, essas celebrações também abriram espaço para a negociação e a resistência cultural, evidenciando a complexidade das relações entre os diversos grupos sociais e étnicos que compunham a América espanhola.

O Auto da Fé de 1649, abordado no primeiro capítulo, nos revela como a Igreja Católica e o Tribunal da Inquisição utilizaram cerimônias públicas para consolidar seu poder e influência nos espaços coloniais. Essa cerimônia não serviu apenas como um instrumento de punição religiosa contra hereges, mas também como um dispositivo de controle social, utilizando o exemplo para reafirmar tanto a supremacia da fé católica quanto a lealdade à Coroa Espanhola, sua principal aliada. A perspectiva trazida por Victor Turner (2008), com seu conceito de *Drama Social*, nos permite construir o entendimento de que cerimônias como essa não só serviam para resolver conflitos sociais, como também para reafirmar a ordem e a coesão social ao reintegrar os condenados ou marcar sua exclusão definitiva. A partir disso, podemos conceituar como os Autos da Fé se configuraram como mecanismos de construção de autoridade e repressão, onde a reintegração dos réus era um aspecto crucial da reparação pública e da restauração da ordem.

A questão da inclusão dos indígenas na narrativa do Auto de 1649, como participantes subordinados também nos traz vislumbres do processo de imposição cultural e religiosa, envolvido na dinâmica colonial. Uma leitura menos crítica acerca da participação dos povos nativos pode acabar por reforçar prognósticos de subordinação dentro das estruturas sociais coloniais. No entanto, se ao abordarmos essa questão a partir das ideias Stanley Tambiah (1985), acerca da dissociação entre emoções privadas e ações públicas em rituais, podemos sugerir que a participação dos indígenas foi uma adaptação às expectativas e normas do evento, mais do

que uma aceitação genuína da religião católica. Essa perspectiva permite compreender uma outra dimensão do processo de imposição religiosa e cultural, indicando que as ações dos povos nativos na cerimônia poderiam refletir estratégias de resistência e não uma conversão autêntica.

É sob uma ótica semelhante que se insere nossa leitura das festividades relacionadas aos santos católicos na América colonial, que embora inicialmente foram pensadas como instrumentos de catequização e integração dos povos indígenas ao cristianismo, resultaram em um processo de resistência cultural e ressignificação simbólica. Ao permitir a presença elementos nativos nessas celebrações, como música e danças, como facilitadores do processo de catequização, a Igreja acabou por deixar arestas que tornaram possibilitaram aos povos nativos a preservação de traços de suas tradições ancestrais. Dessa forma, os ritos católicos nos Andes se tornaram espaços complexos, nos quais a devoção católica europeia e as tradições indígenas se relacionaram, refletindo um fenômeno de etnogênese cultural que moldou profundamente as dinâmicas culturais e religiosas da região.

Se pensarmos na dimensão cultural do processo colonizador, as celebrações como os triunfos americanos e a festa de Pausa nos permitiram ter um entendimento mais estruturado de aspectos importantes desse lado da colonização. Os triunfos realizados em homenagem aos Vice-Reis não apenas vinculavam as elites coloniais americanas a uma herança greco-romana, como também desempenharam um papel fundamental na tentativa de reafirmar o poder da Coroa espanhola. Inspirados nas tradições que remontam a antiguidade e o período medieval, esses eventos tinham como objetivo reforçar a autoridade dos vice-reis, equiparando-os a heróis míticos e os conquistadores da América. A fim de fundamentar essas análise, nos baseamos na argumentação teórica de Edmund Leach (1983), segundo o qual os rituais públicos não devem ser compreendidos como meras expressões de crença, mas sim como um meio de comunicação baseado em uma linguagem cultural compartilhada entre os envolvidos no evento. Assim, construímos a leitura de que os triunfos não devem ser vistos como simples eventos comemorativos baseados em crenças que remontam a antiguidade, mas sim como performances planejadas para transmitir uma mensagem política e simbólica. Dentro dessa perspectiva, esses eventos se inseriram dentro de uma lógica de reafirmação do poder colonial.

Além disso, através da recriação dos trajetos do processo de conquista a partir dos triunfos, se buscou utilizar a memória desses conflitos para consolidar a presença da Coroa, reafirmando uma narrativa de vitória dos espanhóis perante os nativos, e consequentemente seu direito de controle sobre os territórios conquistados. Recorremos mais uma vez a Leach (1978) em busca de validação, utilizando sua perspectiva sobre a capacidade de que os rituais públicos tem para transformar o espaço em que ocorrem. A partir disso estabelecemos a leitura de ao

recriar as jornadas dos conquistadores e erguer arcos triunfais temporários no percurso, buscou-se não apenas celebrar a chegada do novo governante, mas também evocar simbolicamente a memória da conquista, reafirmando-a no imaginário colonial.

Com um raro uso de elementos da cultura nativa, vimos que o foco central desses eventos permaneceu na exaltação da cultura europeia, refletindo a visão dos colonizadores sobre o processo de colonização. Embora os triunfos buscassem projetar uma narrativa de conquista e poder, eles também nos mostravam uma constante necessidade de reafirmação da autoridade espanhola nas Américas, sugerindo que o processo colonizador estava longe de ser estático ou concluído.

Ainda pensando nos aspectos antropológicos do processo colonizador, e sua inserção a partir das celebrações coloniais, a festa de Pausa, reflete bem as dinâmicas culturais e políticas da sociedade colonial espanhola. Ao reproduzir costumes da corte madrilenha, esse tipo de evento não só servia para reforçar uma ideia de transposição da cultura europeia para a América, como também para projetar uma imagem de controle e subordinação, especialmente sobre as populações indígenas. A inserção dos nativos na festividade, em papéis subalternos e simbólicos, ilustra a perspectiva da elite colonial sobre o lugar do indígena na sociedade. Dessa forma, essas celebrações, indo para além da perspectiva do entretenimento, nos oferece uma visão das hierarquias sociais do mundo colonial. Assim, festas como a de Pausa não serviam apenas como fonte de entretenimento para a elite, mas também como instrumento que revivia, rearticulava e reforçava o ordenamento social vigente.

Por fim, compreendemos a relação entre as celebrações coloniais e o fortalecimento político da monarquia espanhola, a partir das cerimônias fúnebres e proclamações reais realizados na América. As exéquias de Felipe III e a cerimônia de coroação de Felipe IV, ambas realizadas em Lima, destacaram a capacidade dessas cerimônias se conformarem em instrumentos de propaganda política e reafirmação da presença da Coroa. As exéquias se utilizaram de uma atmosfera de luto, construída a partir de uma transformação no espaço urbano, para a partir do pesar exprimir da população uma expressão de lealdade a monarquia, reforçando a autoridade simbólica da Coroa sobre suas colônias. A coroação de Felipe IV, com sua exuberância barroca, consolidou a conexão intangível entre o monarca ausente e seus súditos coloniais, consolidando a presença real através de representações visuais e alegorias.

Como forma de embasar essa argumentação e construir uma leitura de que esses eventos também serviam como articuladores da relação entre a Coroa e a elite colonial, buscamos mais uma vez a referência teórica de Stanley Tambiah (1985). Sua abordagem nos permite compreender esses eventos como processos estruturados de comunicação social, no qual o uso

de palavras, gestos, símbolos e valores atuam na transmissão de significados para os envolvidos. Nessa linha, o uso de juramentos e proclamações nas cerimônias se encaixa na perspectiva de que os atos de fala são empregados para consolidar a autoridade real. Já construção da mensagem simbólica desses eventos, pelo meio visual e sensorial construído a partir espaço urbano, com desfiles, sinos e vestimentas luxuosas da população, refletem os aspectos que associa a experiência ritualística a distintas formas de comunicação. E os ideais sociais e políticos vinculador a essas cerimônias, como lealdade e estabilidade, encontravam referência na ideia de que os valores públicos empregados nesses eventos atuavam na transmissão na transmissão de significados. Dessa forma, a perspectiva de Tambiah (1985) nos permite ver como essas celebrações, além de evocar a presença do rei ausente, serviam também para articular a dinâmica de poder entre a Coroa e as elites coloniais.

Em suma, entendemos que as celebrações coloniais se colocam como uma importante fonte de análise, que nos permitem uma visão acerca do complexo arranjo de estratégias que eram utilizadas para estabelecer o controle e a integração da América Colonial, utilizadas tanto pela Coroa Espanhola como pela Igreja Católica. Esses eventos que para além de aspectos comemorativos traziam em seu âmago aspectos coercitivos, culturais e políticos, foram fundamentais na construção e manutenção do domínio colonial. Elas serviram não apenas para reforçar a autoridade e a presença simbólica da Coroa, mas também para implementar e consolidar os ideais de cultura e a religião europeias sobre as populações nativas. Ao mesmo tempo, devido a sua pluralidade de sentidos, essas celebrações possibilitaram momentos de negociação e resistência cultural, estabelecendo espaços nos quais tradições indígenas e europeias coexistiram. Assim, as festividades coloniais desempenharam um papel crucial na articulação simbólica do poder, refletindo e moldando as dinâmicas sociais e a identidade da América Espanhola.

A partir do uso das perspectivas de autores como Stanley Tambiah (1985), Victor Turner (2008) e Edmund Leach (1978, 1983), foi possível estruturar uma compreensão mais aprofundada das cerimônias coloniais, entendendo-as como ferramentas polissêmicas de controle social, afirmação cultural e consolidação do poder. Esse referencial teórico somado aos outros autores utilizados ao longo desse trabalho, nos ajudou a construir uma visão de como os rituais coloniais, ao mesmo tempo em que reforçavam a autoridade das instituições como a Coroa e da Igreja, também possibilitaram a negociação e a adaptação cultural dentro do contexto colonial.

REFERÊNCIAS

- ARAYA, Alberto Díaz; ROSAS, Luis Galdames; HENRÍQUEZ, Wilson Muñoz. **Santos patronos en Los andes: Imagen, símbolo Y ritual en las fiestas religiosas Del mundo andino colonial**. Alpha (Osorno), n. 35, p. 23-39, 2012.
- BENNASSAR, Bartolomé. **La América española y la América portuguesa siglos XVI-XVIII**. Ediciones Akal, 1996.
- BETHENCOURT, Francisco. **O auto da fé**. In: História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOCCARA, Guillaume. **Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial**. Tempo, v. 12, p. 56-72, 2007.
- BRANDÃO, C. O mito de Perseu eo rito iniciático do herói. **Academia. Goiânia: Universidade Federal de Góias**, 2010.
- BROCCO, Pedro Dalla Bernardina; GONÇALVES, Marcus Fabiano. **O Direito Civil e a Colonização do Novo Mundo: Uma Introdução**. Revista Direito Civil, v. 3, n. 1, p. 108-127, 2021.
- CAMPOS, Francisco Javier et al. Fiesta barroca en el Perú con don Quijote de protagonista (1607). **Revista del Archivo General de la Nación**, v. 33, n. 1, p. 9-34, 2018.
- CAMPOS, Javier; DE SEVILLA, Fernández. Exequias en honor de Felipe III celebradas en Lima en 1621. **Hispania sacra**, v. 53, n. 107, p. 327-344, 2001.
- CARMAGNANI, Marcello. **El otro Occidente: América Latina desde la invasión europea hasta la globalización**. Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GONZÁLEZ CAÑAL, Rafael. **Don Quijote de la Mancha en tierras americanas**. Memoria del Nuevo Mundo: Castilla-La Mancha y América en el Quinto Centenario, Castilla La Mancha, Universidad de Castilla La Mancha, pp. 205-214, 1992.
- GRIMAL, Pierre; JABOUILLE, Vítor. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 1993.
- LEACH, E. **Antropologia**. (R. da Matta & F. Fernandes, Eds.). São Paulo: Editora Ática. 1983.
- LEACH, E. (1978). **Cultura e comunicação / a lógica pela qual os símbolos estão ligados - uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social**. Rio de Janeiro, Zahar.
- LOT, Ferdinand. O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média; trad. **Emanuel Godinha. Lisboa: Edições 70**, 2008.
- MARÍN, Francisco Rodríguez. **El " Quijote" y don Quijote en América**. Librería de los Sucesores de Hernando, 1911.

MARINAS, Ma Isabel Viforcós. Fray Fernando de Valverde, OSA, y las exequias de Felipe III en Lima. **Archivo Agustiniiano**, v. 78, n. 196, p. 249-278, 1994.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Entre a diversão e a doutrinação: as festas na Hispano-América colonial**. Estudos Ibero-Americanos, v. 25, n. 1, p. 93-112, 1999.

MEDINA, José Toribio. **Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México**. Imprenta Elzeviriana, 1903.

MINGUEZ, Víctor. Routes and triumphs of Habsburg power in Colonial America. In: **Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs**. Routledge, 2016. p. 155-174.

MÍNGUEZ, Víctor. La ceremonia de jura en la Nueva España: proclamaciones fernandinas en 1747 y 1808. **Varia Historia**, v. 23, p. 273-292, 2007.

MOYA, Rodríguez, MINGUEZ, Victor. Cultura simbólica y fiestas borbónicas en Nueva Granada. De las exequias de Luis I (1724) a la proclamación de Fernando VII (1808). **CS**, n. 9, p. 115-143, 2012.

OSORIO, Alejandra. **El rey en Lima: el simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete**. 2004.

PÉREZ, Pedro M. Guibovich. Proyecto colonial y control ideológico. El establecimiento de la Inquisición en el Perú. **Apuntes: Revista de Ciencias Sociales**, n. 35, p. 109-116, 1994.

POPKIN, Maggie L. **The Architecture of the Roman Triumph: Monuments, memory, and identity**. Cambridge University Press, 2016.

PRIASCO, Susana Antón. Espectáculos cortesanos en la América española del siglo XVII: las fiestas como caso para el análisis de la relación entre la Corte y la Corte virreinal. **Estudios de Historia de España**, v. 11, 2016.

SANTOS, Luciano dos et al. A identidade da América Latina: o projeto intelectual de Leopoldo Zea. **Coleção Atheneus**, 2024.

SOSA, Rafael Ramos. **Arte festivo en Lima virreinal: siglos XVI-XVII**. Junta de Andalucía, 1992.

TAMBLAH, S. J. (1985). **Culture, thought and social action**. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

TURNER, Victor W. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade moderna**. Niterói: UFF, 2008.

VÉLEZ-SAINZ, Julio. **El rey planeta: suerte de una divisa en el entremado encomiástico en torno a Felipe IV**. Madrid: Iberoamericana: 2017.