

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**RUAN IVES FERREIRA DA SILVA**

**Confluências culturais: simbologias compartilhadas entre os espanhóis e  
os incas entre os anos de 1560 a 1620**

**FRANCA**

**2018**

RUAN IVES FERREIRA DA SILVA

**CONFLUÊNCIAS CULTURAIS: SIMBOLOGIAS COMPARTILHADAS  
ENTRE OS ESPANHÓIS E OS INCAS ENTRE OS ANOS DE 1560 A 1620**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: História da América Colonial.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal.

Franca  
2018

S586c Silva, Ruan Ives Ferreira da  
Confluências culturais : simbologias  
compartilhadas entre o espanhol e o inca entre os  
anos de 1560 a 1620 / Ruan Ives Ferreira da Silva. -  
-  
, 2018  
80 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual  
Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências  
Humanas e sociais, Franca.  
Orientadora: Ana Raquel Marques da Cunha  
Martins Portugal

1. simbologia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp.

Biblioteca da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca.

Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

**RUAN IVES FERREIRA DA SILVA**

**CONFLUÊNCIAS CULTURAIS: SIMBOLOGIAS COMPARTILHADAS  
ENTRE OS ESPANHÓIS E OS INCAS ENTRE OS ANOS DE 1560 A 1620.**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, para obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História da América Colonial.

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente: \_\_\_\_\_

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Ana Raquel M. C. M. Portugal (UNESP – Franca)**

1ºExaminador: \_\_\_\_\_

2ºExaminador: \_\_\_\_\_

***À Minha Família e a mim quando voltar a ler este trabalho.***

## **AGRADECIMENTOS**

Quero agradecer primeiramente à minha Família: Minha mãe pelo simples fato de ter feito o mestrado comigo, ter passado noites em claro ao meu lado, se preocupado com todas as etapas, do início ao fim; meu pai, pelas palavras de carinho, pela curiosidade sobre minha pesquisa e pela forma como enaltecia aos amigos o filho mais novo e ao meu irmão, pela parceria em horas difíceis, pelas palavras de carinho e pelos conselhos nos momentos corretos.

Agradeço a Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal, por ter acreditado em mim desde a iniciação científica, por ter me dado todo o apoio necessário, pelas conversas e pela compreensão com os meus medos e silêncios.

Agradeço a Marcos Sorrilha e Teresa Maria Malatian pelas contribuições valiosas no exame de qualificação.

Aos meus amigos, que me ajudaram a descontraír quando eu pensei não ter mais solução ou caminho para a minha pesquisa.

## RESUMO

O presente trabalho tem como proposta encontrar e analisar símbolos compartilhados entre os espanhóis e os incas, a partir do século XVI, no que se refere ao uso de ervas em rituais, levando-se em consideração que com a conquista do Novo Mundo entram em choque duas cosmologias: a do espanhol e a do indígena. E os evangelizadores buscam no discurso religioso europeu do século XVI entender e explicar o nativo. Por isso, dentro desta retórica da alteridade, de base religiosa, propagada pelo evangelizador, e pelo prisma da mediação cultural que nos proporciona base para uma abordagem interpretativa das crônicas, entende-se que este choque gera uma confluência entre as culturas onde a idolatria serve como parâmetro mediador e como uma linguagem que conecta uma cultura à outra.

Sob esta perspectiva, temos como objetivo analisar as crônicas de José de Acosta, José Pablo Arriaga e Cristóbal de Albornoz buscando compreender a retórica do evangelizador que interpreta os signos religiosos para criar um plano de comunicação entre as culturas e como, neste plano, os signos das culturas são compartilhados.

**Palavras-Chave:** Curandeiros, Idolatria, Simbologia, Mediação.

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como propuesta encontrar y analizar símbolos compartidos entre los españoles y los incas, a partir del siglo XVI, en lo que se refiere al uso de hierbas en rituales, teniendo en cuenta que con la conquista del Nuevo Mundo entran en shock dos cosmologías: la del español y la del indígena. Y los evangelizadores buscan en el discurso religioso europeo del siglo XVI entender y explicar el nativo. Por eso dentro de esta retórica de la alteridad, de base religiosa, propagada por el evangelizador, y por el prisma de la mediación cultural que nos proporciona base para un abordaje interpretativo de las crónicas, se entiende que este choque genera una confluencia entre las culturas donde la idolatría sirve como una " parámetro mediador y como un lenguaje que conecta una cultura a otra.

En esta perspectiva, tenemos como objetivo analizar las crónicas de José de Acosta, José Pablo Arriaga y Cristóbal de Albornoz buscando comprender la retórica del evangelizador que interpreta los signos religiosos para crear un plan de comunicación entre las culturas y cómo, en este plano, los signos de los cultivos son compartidos.

**Palabras-clave:** Curanderos. Idolatría. Simbología. Mediación.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPITULO 1 Da Idolatria</b> .....	15
1.1 Visões da Idolatria.....	13
1.2 Idolatria, concílios extirpação.....	24
1.3 Da retórica da alteridade, das noções de bruxaria e feitiçaria dentro do contexto andino e da mediação cultural .....	29
<b>CAPITULO 2 Dos símbolos compartilhados entre as culturas indígena e espanhola</b> .....	46
2.1 Dos símbolos compartilhados em José de Acosta .....	45
2.2 Dos símbolos compartilhados em Cristóbal de Albornoz .....	56
2.3 Dos símbolos compartilhados em José Pablo Arriaga .....	66
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	74
<b>FONTES</b> .....	79
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	80

## INTRODUÇÃO

Espanhóis e incas, europeus e nativos. No momento em que os homens do velho mundo aportam no Novo Mundo, carregam sua cultura e sua visão de mundo, a coragem da conquista e o medo do demônio, inimigo maldito e combatido na Europa. Esta cultura entra em choque com a cultura e a visão de mundo dos incas, nativos dominantes da região dos Andes e detentores de uma complexidade política, econômica e social que surpreenderam os espanhóis. Neste choque de culturas e visões sobre o mundo, símbolos entraram em diálogo dentro de um plano mediador: a idolatria.

O uso de ervas para fins medicinais e rituais de cura foram vistos como artifícios do demônio e passaram a ser caçados pela Igreja, o que incorporou uma das missões mais importantes dos espanhóis durante o período: a evangelização. O objetivo central deste trabalho é encontrar dentro de uma linguagem mediadora, resultado da retórica da alteridade dos evangelizadores quando chegaram ao Novo Mundo e dos incas que aqui já estavam, os símbolos que são compartilhados tanto pelos espanhóis quanto pelos nativos no que concerne ao uso de ervas em rituais de cura, e se possível lançar à luz símbolos tipicamente nativos que foram incorporados pelos espanhóis, evidenciando a via de mão dupla que é a mediação cultural dentro do contexto colonial americano. Assim, para darmos início ao trabalho, partimos da hipótese de que a partir da análise da mediação cultural, conceito que adotamos para compor melhor a base teórica deste trabalho, é possível evidenciar nos discursos eclesiásticos e nos processos de extirpação de idolatrias tais simbologias compartilhadas.

Antes de delinear a evolução do trabalho, a abordagem teórica sobre a mediação cultural de Cristina Pompa<sup>1</sup> é um ponto importante a ser mencionado, evidenciando uma maneira de situar todo o trabalho e a forma como foram feitas as análises das fontes trabalhadas. É mister evocar, antes de mais nada, que este trabalho é também respaldado pela teoria da representação de Roger

---

<sup>1</sup> MONTEIRO, 2006.

Chartier, visto que sob a ótica da *“história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler.”*<sup>2</sup>. No que se refere aos estudos sobre mediação cultural, Cristina Pompa mostra no texto *“Para uma antropologia histórica das missões”* que desde a conquista espiritual do Novo Mundo até os nossos dias a linguagem expressa e a entendida é majoritariamente uma linguagem religiosa. Pensar historicamente essa questão pode ajudar a repensar criticamente os conceitos antropológicos<sup>3</sup>. A autora trabalha o conceito de mediação cultural no plano religioso e mostra que *“a linguagem religiosa é a linguagem privilegiada para nomear o Outro, bem como para se comunicar com ele”*<sup>4</sup>.

Tomando como base o referencial teórico de nosso trabalho, procuramos mostrar a princípio a maneira como a idolatria é entendida dentro do contexto europeu. Neste sentido, abarcamos nas interpretações de Jean Delumau, por exemplo, para delimitar o que seria a idolatria vista como prática contrária à fé católica, e, depois, as várias visões ou interpretações sobre a prática idolátrica indígena nos andes. Com esse primeiro esforço, encontrado na primeira parte do primeiro capítulo deste trabalho, podemos entender a idolatria, tanto em um plano inicial, europeu por excelência, quanto ao contexto do Novo Mundo, ou seja, uma idolatria que ganha novas interpretações, sendo elas mais brandas ou não. Necessário se faz também, entender que neste capítulo é possível evidenciar a evolução dessa visão idolátrica a partir dos concílios Limenses, que tinha como objetivo organizar e sistematizar a evangelização dos indígenas que ainda resistiam, seja clandestino a prática católica, seja por meio de revoluções de apostasia, por exemplo.

Para entendermos a idolatria como plano mediador entre as culturas, é preciso entender também alguns termos que são importantes para a interpretação das visões sobre a idolatria, tanto para os espanhóis, quanto para os indígenas andinos. Sendo assim, termos como feitiçaria, bruxaria e pacto demoníaco são explicados também no primeiro capítulo deste trabalho, termos

---

<sup>2</sup> CHARTIER, 1988, p.17.

<sup>3</sup> POMPA, op. cit, p.112.

<sup>4</sup> Idem, p.123.

que são usados pelos espanhóis ao se referirem às práticas indígenas de curandeirismo por exemplo. Contudo, ainda que de maneira não recorrente, os espanhóis usavam de maneira equivocada estes termos no caso andino, ou seja, a prática da bruxaria, típica das visões do Velho Mundo, não cabem da mesma maneira no Novo Mundo, abrindo margem para análises como a desde trabalho.

Neste sentido, ao analisarmos as fontes como as crônicas de Cristóbal de Albornoz, por exemplo, contido já no terceiro capítulo deste trabalho, lançaremos luz a símbolos compartilhados entre incas e espanhóis relacionados ao movimento Taki Onkoy. Outrossim, entenderemos que nos indícios da obra, criticada à demasia por Gabriela Ramos<sup>5</sup>, Albornoz se valeu da retórica de inversão para mostrar as nuances deste movimento de apostasia, ou seja, o uso de uma realidade nativa voltada para um ritual de cura das enfermidades, como discorrido por Millones<sup>6</sup> e que no estudo da fonte, claramente ele mostra que o intuito do ritual, segundo os espanhóis, era tentar incutir a praga e a morte aos espanhóis.

Outra obra a ser trabalhada, intitulada *Historia natural y moral de las Indias*, de José de Acosta, nos mostrará ao longo da pesquisa pontos fundamentais dos símbolos compartilhados que buscamos. Neste sentido, buscaremos na obra, excertos como os que foram ditos a respeito da folha de coca e de outras plantas com fins medicinais que dialogam com a cultura espanhola em algum momento. Nessa perspectiva, é bem interessante observar como o plano mediador cria um caminho de entendimento secular entre os símbolos compartilhados, como é o caso da folha de coca como uso monetário, o que será melhor abordado no terceiro item do primeiro capítulo.

Por fim, a pesquisa se encerrará com a análise do manual de extirpação de José Pablo Arriaga chamado de *La extirpación de la idolatría en el Peru*. Esta obra, complexa e imbuída com o ideal do terceiro concílio de Lima, ou seja, a busca pela destruição de todo e qualquer movimento religioso indígena, ainda nos deixa iformações importantes para nosso trabalho. Em alguns momentos,

---

<sup>5</sup> RAMOS, URBANO, 1993.

<sup>6</sup> MILLONES, Luis (Comp.). **El retorno de las huacas**. Estudios y documentos del siglo XVI. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos), 1990.

o jesuíta explica, de maneira descritiva e sem juízos de valor exaltados pela religião, algumas características curativas de plantas e a maneira de se usar determinadas plantas, o que para a pesquisa se faz valioso, no momento em que determinadas explicações evocam a partilha da simbologia e do significado curativo dessas plantas, tanto para o indígena, quanto para o espanhol.

Com as bases teóricas delineadas, o trabalho seguirá um caminho estruturado a partir dos contextos históricos que estão em torno da construção das crônicas, e as ferramentas utilizadas para identificar e descrever o outro, bem como do conceito de idolatria, que neste trabalho tem papel fundamental como base da mediação cultural. A idolatria será amplamente discutida neste trabalho, com uma série de obras que contribuíram decisivamente na contextualização dos termos de idolatria e suas variações e relações com o Novo Mundo, feitiçaria, bruxaria e pacto demoníaco, base para o entendimento da mentalidade espanhola no período trabalhado. Autores como Pierre Duviols, Rafael Varón Gabai e Ana Raquel Portugal, por exemplo, discorrem sobre o assunto da conquista, da colonização, da idolatria e da extirpação, contemplando as várias nuances culturais no decorrer da colonização. Podemos evidenciar, por exemplo, a temática sobre idolatria e extirpação em Pierre Duviols que, no livro *“La destrucción de las religione andinas”*, disserta sobre estes movimentos da extirpação de idolatria no Peru, desde a conquista, com a queda de Atahualpa em 1532, até 1660, abrangendo as duas grandes campanhas de extirpação de idolatria, a de 1610 e a de 1649. Após a contextualização, neste trabalho abordaremos as análises das crônicas de José de Acosta<sup>7</sup>, Cristóbal de Albornoz<sup>8</sup> e José Pablo Arriaga<sup>9</sup>.

A análise das fontes mostrará, como será visto no decorrer deste trabalho, que dentro das práticas indígenas existiram símbolos que foram compartilhados e representações que se assemelharam e que foram, sobretudo, incorporados ao imaginário e à cultura espanhola a ponto de serem vistos durante a análise das crônicas. Cabe também mencionar que durante o

---

<sup>7</sup> ACOSTA, 1954.

<sup>8</sup> ALBORNOZ, 1990.

<sup>9</sup> ARRIAGA, 1920.

trabalho, foi possível lançar luz ao caráter volátil das interpretações sobre a idolatria, como mencionado acima, no Novo Mundo e como essa volatilidade foi suplantada pelos concílios Limenses e, mesmo assim, a simbologia compartilhada continuou vigorando, em uma das interpretações da idolatria, ou em um viés secular sobre as simbologias compartilhadas. Há de se evidenciar por fim, que dentro das práticas religiosas e de cura, fica evidente que o espanhol condenava a prática, mas que determinadas plantas e frutas, se retiradas as representações indígenas, ou seja, seu significado religioso, eram incorporadas à cultura espanhola, ainda que com o mesmo significado curativo, portanto dentro de um viés secular.

## CAPÍTULO 1 – DA IDOLATRIA

### 1.1 Visões da idolatria

O conceito de idolatria é uma parte integrante fundamental dos ensinamentos da igreja. O ato de adorar um ídolo é criticado pela igreja desde sua divisão, acompanhada pela divisão do império romano. Ao passo que a religião católica ganha força, a idolatria passa a ser comumente explicada além de evidenciar suas problemáticas para a sociedade. Este termo passa a ser interiorizado pelo europeu e a prática idolátrica passa a ser associada ao demônio, pelos pactos e pelos sabás. A criação do Tribunal do Santo Ofício e a caça às bruxas se torna parte do cotidiano do europeu, uma busca incansável por parte da igreja para vencer o mal no Velho Mundo, exterminando mulheres acusadas de bruxaria e prendendo homens acusados de proferir heresias, de praticar a feitiçaria e também a idolatria.

Neste sentido, este primeiro capítulo irá se ater às várias formas de se compreender a idolatria, perpassando por um caminho que tens suas bases na antiguidade e que se altera profundamente na modernidade, dentro do contexto europeu. Essa mesma idolatria irá se alterar novamente quando os espanhóis entram em contato com os indígenas do Novo Mundo, ganhando uma nova roupagem e esta por fim que será a base para o nosso trabalho, ou seja, é sob a ótica da idolatria colonial, por assim dizer, que podemos evidenciar o plano mediador entre as culturas em choque, e que, em última instância evoca dentro das práticas a respeito de ervas e outras fontes naturais símbolos cuja representação é compartilhada entre as culturas.

O pensamento sobre a idolatria no Velho Mundo é bem difundido, mas ganha novas interpretações quando esta ótica é voltada para o contexto americano, onde as nuances da visão que o espanhol adquiri sobre o nativo acabam criando várias conceitualizações sobre a pratica idolátrica indígena. Ora, quando os espanhóis chegam ao Novo Mundo e se deparam com uma civilização complexa como a Inca, se deparam também com uma visão de mundo idolátrica por excelência. Em contrapartida, os espanhóis passaram a

traduzir a ritualística inca de maneira muito variada, abrindo precedentes para o que entendemos ser o plano mediador, ou seja, a própria idolatria em pauta de definição, contexto e prática. É sabido que, como evoca Cristina Pompa, está no viés religioso o maior contato entre as culturas e conseqüentemente o plano mediador que servirá de campo para as simbologias entre os “jogadores”<sup>10</sup>. Sendo assim, em uma civilização que abomina a idolatria e uma que tem como visão de mundo a mesma, não seria diferente que o plano mediador fosse exatamente a prática considerada herética de um lado, mas sagrada e essencial de outro.

Ao evocarmos o termo Idolatria, precisamos recortar as definições no tempo. Neste caso, é importante atermos à definição da palavra para a modernidade, mas antes, é necessário voltarmos ao princípio, o que neste trabalho é voltado para a compreensão de como se forma o processo de entendimento a respeito da idolatria. Desde o início das religiões, como menciona o autor Arnauld Toynbee, no livro *A religião e a História*, a idolatria perpassa por três estruturas que são fundamentais até mesmo para entender a própria religião: A idolatria das comunidades paroquiais, a idolatria da comunidade ecumênica e a idolatria do filósofo autossuficiente. A primeira adoração gira em torno do estabelecimento da vida em sociedade, ou seja, “*as comunidades paroquiais, em que a sociedade se articulou, na fase inicial, são, não só as instituições políticas predominantes como também os objetos de culto predominantes*”<sup>11</sup>. Assim, para o autor, a adoração, ou idolatria, tem seu início no momento em que o homem passa a viver em sociedade e que a organização política se confunde com a religiosa, além de se tornar, dentro da própria sociedade que se forma, papel fundamental.

Nessa gradativa, pacífica e imperceptível revolução religiosa, a nova religião não só se impôs à antiga, como até mesmo, muitas vezes, apoderou-se de um dos antigos deuses da Natureza para servir de símbolo da nova adoração do poder humano coletivo paroquial. Há, na verdade, algumas deificações de comunidades paroquiais[...]entretanto, tais desuses comunais, fabricados artificialmente, parecem ser a exceção. A maioria histórica dos deuses de comunidades paroquiais apresenta sinais de já haver existido como deuses

---

<sup>10</sup> POMPA, op. cit, 2006.

<sup>11</sup> TOYNBEE, 1961, p. 54.



da Natureza, antes de lhes ser conferido o papel adicional de servir de deuses representantes das comunidades humanas<sup>12</sup>.

A segunda adoração, segundo o autor, está em torno da criação de verdadeiros impérios ecumênicos. Para Toynbee, quatro são os fatores que contribuíram para o surgimento e avanço da adoração das comunidades ecumênicas. A vantagem mais óbvia seria a oportunidade de tornar a antiga proteção paroquial insuportável<sup>13</sup>, ou seja, “em um período em que a luta fratricida constante entre os contendores estados paroquiais idolatrados levava a sociedade aos limites [...]a alternativa da adoração idólatra de um império ecumênico torna-se uma das necessidades vitais.”<sup>14</sup>.

O segundo fator abordado pelo autor é voltado para a animação juvenil quando se trata da adoração de comunidades paroquiais<sup>15</sup>. Para o autor “o ânimo com que a adoração de um império ecumênico foi adotada é, em comparação, adulto.”<sup>16</sup>. A terceira vantagem se dá nos ideais de cooperação, de concórdia e de paz que a comunidade ecumênica traz se comparado com o egocentrismo dos estados paroquiais<sup>17</sup>. A partir do exposto é possível entender que a idolatria está na sociedade desde de que ela concebe o estado social, ou seja, desde o momento em que indivíduos se agrupam formando aglomerados baseados na ética, política e na religião.

Existem, certamente, vários pontos a serem tratados e discutidos sobre a idolatria. É observado que a prática é vista durante toda a história da humanidade, mas, a própria igreja, que abomina a prática, não consegue conceber uma visão pura sobre o tema. O que vemos na verdade é sua volatilidade, ou seja, a maneira heterogenia que este tema é tratado ainda que pela própria igreja e esta maleabilidade é problemática quando comparados Velho e Novo Mundo. É evidente a certeza de que a idolatria legitima qualquer evangelização ou conquista, repressão, por parte dos conquistadores, mas, ainda que embasados nesta perspectiva, as interpretações sobre as práticas nativas ficam muito à deriva. Leandro Karnal, em seu livro Teatro da fé:

---

<sup>12</sup> Idem, p.56-57.

<sup>13</sup> Ibidem, p.72.

<sup>14</sup> Ibidem, p.73.

<sup>15</sup> Ibidem, p.73.

<sup>16</sup> Ibidem, p.73.

<sup>17</sup> Ibidem, p.73.

representação religiosa no Brasil e no México do século XVI, entende que o contexto americano é novo quando se pensa em representações e símbolos, visões e conceitos, e que em contato com o nativo, esta mentalidade europeia, a mentalidade religiosa do Velho Mundo, deveria ser melhor específica, mais clara, para uma melhor compreensão:

“Os frades e administradores que chegaram à América no século XVI provinham de uma estrutura religiosa específica, com seus códigos, práticas e estéticas. Estes códigos, presentes nos europeus que desembarcavam no Novo Mundo, precisariam ser mais especificados, para que pudéssemos compreender melhor a Representação na América”<sup>18</sup>.

Karnal ainda nos mostra uma perspectiva sobre a evangelização diferente, ou seja, o Novo Mundo não era um local para reforçar o caráter católico perante um “mal já instalado e reinante absoluto”, tratava-se e um local que o catolicismo era inédito, novo em sua essência e que precisaria ser formado em sua base, o que se torna contraditório ao pensar na multiplicidade de informações sobre o mesmo tópico, ou seja, trata-se de um local onde o catolicismo precisava se instalar e ter clareza sobre suas práticas e sobre suas definições, para que pudesse lograr êxito sem grandes dificuldades, o que não aconteceu quanto à várias definições, como a Idolatria, por exemplo.

“Porém, na América há uma variante. Aqui, não se tratava apenas de reforçar o caráter católico, mas também de ensinar os rudimentos do Cristianismo. Não houve na América Ibérica a presença de protestantes que despertassem uma reação contra-reformista de monta, mas, contraditoriamente, os padres que aqui vinham tinham sido formados pelo ambiente da contra-Reforma. Não se tratava de um Cristianismo herético a combater aqui, mas de um Cristianismo a formar. Assim, o zelo da ortodoxia esbarra na América com fenômenos diferentes daqueles dos europeus.”<sup>19</sup>

Todavia, a idolatria é associada diretamente ao mal, aos moldes europeus, e neste sentido, como abordado por Jean Delumeau, o mal associado à prática da adoração na Europa, apesar de perigosa em seus olhos, era possível de ser combatida, visto que era terra da cristandade, porém, na América antes da chegada dos espanhóis, ele reinava como mestre absoluto<sup>20</sup>. Discorre também, Delumeau, duas vertentes interessantes que cabem serem

---

<sup>18</sup> KARNAL, 1998, p.42.

<sup>19</sup> Idem, p.61.

<sup>20</sup> DELUMEAU, 1989, p.260.

ditas e que mostram o caráter volátil das percepções sobre a idolatria nativa. Menciona o autor que “Para Vitoria, a idolatria dos índios é uma calamidade não um pecado. Também Las Casas considera que ela é mais uma doença do que um vício e, em sua *Apologética história*, esvazia-a de seu conteúdo imoral e demoníaco, mostrando que é consubstancial ao homem.”<sup>21</sup>. Ou seja, aqui já temos visões sobre a idolatria distintas das de caráter demoníaco. Entende-se que os nativos, povos que não conhecem a religião do Velho Mundo, foram enganados pelo demônio, e as práticas idolátricas destes povos eram apenas algo superficial, sem caráter demoníaco, fruto apenas da ignorância.

Ao analisarmos, portanto, as passagens sobre as primeiras definições sobre a idolatria até chegar ao ponto de encontro com os indígenas no Novo Mundo, entendemos que há de se entender que existe, não apenas uma explicação sobre a idolatria ou uma definição apenas. A ideia demoníaca da idolatria no Velho Mundo, no contexto do Novo Mundo se altera e abre margem para novas interpretações. Está neste sentido o viés de nossa pesquisa. Após entender as diferentes formas de se entender a idolatria, valemo-nos da que se conecta ao Novo Mundo, a de sentido mais abrangente, que abre margem, como visto em Las Casas por exemplo, um novo ponto de toque entre a cultura indígena e a espanhola.

Ao buscarmos uma breve contextualização sobre as visões sobre a idolatria no Novo Mundo e os desdobramentos que ela ocasiona, é necessário entendermos como esta terminologia se dá em um plano mais generalizante, a fim de entender a terminologia e a explicação usada como plano mediador. Ao entendermos tal caminho é possível fazê-lo embasados no autor César García Alvarez.

César García Alvarez, autor do trabalho *La idolatria, símbolo de América en Calderón de la Barca*, busca definir o conceito de idolatria usado na América e interiorizado pelos evangelizadores. Neste sentido, García Alvarez cria uma tríade base para a compreensão do conceito de idolatria, sendo esta: a revelação bíblica; a razão teológica e a tradição eclesiástica dos concílios<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Idem, p.260.

<sup>22</sup> GARCÍA ALVAREZ, 1993, p.33.

Em seu primeiro ponto, o autor menciona que os cultos a ídolos são repreendidos no Antigo Testamento, definindo idolatria como a oferenda a deuses estranhos ou como prática desleal<sup>23</sup>, ou ainda, já no Novo Testamento, associando a prática idolátrica aos demônios<sup>24</sup>. Enquanto razão teológica, Alvarez disserta sobre o conceito de idolatria como adoração a falsas divindades. Explica o autor que *“El culto idolátrico es para algunos teólogos una realidad demoníaca, pues la adoración de las potencias sacras rebeladas contra Dios, no son otra cosa que adoraciones a los demonios.”*<sup>25</sup>. Contudo, aborda Alvarez, ainda não de ser vistos dois fenômenos que são importantes para entender o conceito teológico de idolatria: em primeiro lugar que há uma diferença latente entre a adoração a falsos deuses por imagens e o culto aos santos da igreja, devido ao fato de que este último é uma honraria ao poder de deus que foi atribuído à Virgem Santa e aos demais santos da Igreja, o que em síntese ainda se trata do poder de Deus<sup>26</sup>, e em segundo lugar a degradação sofrida pela hipertrofia da devoção aos santos, de tendência supersticiosa, matéria prima para a reforma protestante que condenou como idolatria todo culto aos santos da Igreja Católica<sup>27</sup>.

Por fim, o autor faz uma breve contextualização do conceito de idolatria perpassando os concílios eclesiásticos. Nesta parte de seu estudo, Alvarez menciona que os concílios não deixam claro um conceito de idolatria. O autor menciona o Concilio de Braga realizado durante o papado de Juan III (561-574); o Concilio de Latrão (1255) e o Concílio de Trento, durante o papado de Pío IV (1559-1565). Nos dois primeiros concílios a figura do demônio não é diretamente relacionada aos termos da idolatria, já no Concílio de Trento, Alvarez evidencia a divisão entre a idolatria e o culto às imagens de santos da Igreja.

Deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, la Virgen Madre de Dios y de los otros santos y tributárles el debido honor y veneración no porque se crea hay en ellas alguna divinidad y virtude, por la que haya de dársele culto, o que haya de pedírsele algo a ella, o que haya

---

<sup>23</sup> Idem, p.34

<sup>24</sup> Ibidem, p.35

<sup>25</sup> Ibidem, p.36

<sup>26</sup> Ibidem, p.36

<sup>27</sup> Ibidem, p.36

de ponerse la confianza em las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza em los ídolos<sup>28</sup>.

Pensar idolatria enquanto plano mediador, é pensar os códigos e representações existentes sobre o tema em duas culturas diferentes, para assim determinar como dentro deste plano, existe a partilha de símbolos. Ronaldo Vainfas abre um caminho sobre a temática entendendo a idolatria nativa de uma maneira diferente da tradição europeia. Segundo o autor, a prática idolátrica era muito maior do que uma esfera puramente religiosa.

Refiro-me às práticas em que o indígena se mostrava apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo. Resistência cotidiana, portanto, que buscava esquivar-se do olhar externo do colonizador, alojando-se na sombra, nos espaços pouco iluminados da sociedade colonial e, por isso mesmo, não tão vulneráveis às perseguições do Poder. Nesse tipo de idolatria o espaço privilegiado era a casa, o núcleo doméstico. Era ali que se reavivavam as cerimônias tradicionais de casamento, o modo indígena de dar nomes aos recém-nascidos, a consulta aos velhos calendários, as práticas divinatórias, o culto dos ancestrais e toda uma gama de usos e costumes proscritos pela Igreja<sup>29</sup>.

Vainfas consegue mostrar como a idolatria no mundo colonial espanhol, no nosso caso o vice-reinado do Peru, está intimamente ligado à esfera cultural e familiar, regulador da vida cotidiana. Neste ponto é possível encontrar pontos que mostram os motivos de resistência nativa ao processo evangelizador e como, ainda que evangelizados, alguns nativos ainda continuavam realizando clandestinamente os cultos ditos como pagãos. Vainfas ainda nos mostra que a idolatria pode ter caráter ajustado, ou seja, corroborando com o fato de que em alguns pontos a prática idolátrica continuou, ainda que de maneira reformulada.

“Adotando a concepção de idolatria enquanto manifestação global de resistência cultural indígena, desenvolvi recentemente um esboço de classificação dessas manifestações idolátricas no mundo ibero-americano, levando em conta sua morfologia específica e as relações que mantiveram com a sociedade inclusiva. Da aplicação dos

---

<sup>28</sup> Ibidem, p.38.

<sup>29</sup> VAINFAS, 1992, p.31.

critérios acima decorreram dois grandes tipos de idolatria, a saber: 1) idolatrias ajustadas e 2) idolatrias insurgentes. ”<sup>30</sup>

Fato necessário de ser mencionado, o autor lança luz à ideia de que dentro deste processo de contato entre culturas, a figura do curandeiro, bem como outros que dominavam os símbolos e práticas idolátricas, acabavam tendo valor de destaque entre os nativos

A idolatria também estimulava, nesse caso, o ressurgimento ou a cristalização de certas relações de poder, conferindo prestígio e autoridade àqueles que pareciam dominar os códigos de outrora: as magias, os presságios, as palavras de encantamento em língua nativa. Circulando entre aldeias distantes e visitando uma a uma as casas indígenas, uma profusão de curandeiros, conjuradores e adivinhos conseguia tecer, pouco a pouco, a teia discreta da idolatria nos espaços menos "governados" pelo europeu.<sup>31</sup>

Ainda sob a ótica das diferentes visões da idolatria e corroborando com o que foi exposto por Ronaldo Vainfas, Alexandre Varella traz uma discussão interessante a respeito da idolatria dentro do contexto andino. Em seu trabalho, o autor analisa duas fontes sendo elas José de Acosta e Bartolomé de las Casas. De acordo com seu desenvolvimento, Varella mostra que embora tragam em si o valor da evangelização, o conceito de idolatria abordado pelos dois é divergente quanto ao seu rigor e sua relação com a razão de conceitos como a barbárie, por exemplo<sup>32</sup>. Tanto sob a ótica de Acosta, quanto em Las Casas, existe uma tentativa de explicar a idolatria do nativo, por um lado dando ênfase ao caráter natural de Las Casas, fato já exposto por Jean Delumeau e que será novamente abordado em Duviols, por outro lado, trabalhado por Acosta, que acaba responsabilizando o nativo quanto à manutenção de uma fé que tem em sua origem o demônio. De qualquer maneira, está em Varella uma vertente sobre a idolatria que nos cabe dar espaço, uma idolatria simples que evoca também a possibilidade da partilha de símbolos e suas práticas, como visto anteriormente.

A nosso ver, a idolatria representa ao mesmo tempo o estereótipo e o discernimento de aspectos relevantes das

---

<sup>30</sup> Idem, p.30.

<sup>31</sup> Ibidem, p.31.

<sup>32</sup> VARELLA, 2008, p.39.

culturas indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais, que apresentam sociedades altamente estratificadas e com “religiões” institucionalizadas. Mas utilizo a palavra idolatria recuperando inclusive um sentido mais raso, que ainda permite uma abertura de interpretação para as possíveis relações das pessoas com os psicoativos: uma trivial adoração por plantas e preparados especiais. A idolatria pode mostrar o apego às coisas, e nelas são projetadas coisas que estão dentro do ser humano. A idolatria pode informar algo da cultura simbólica. Mas ela pode representar mais ainda uma forma de condenação dos costumes considerados “idolátricos”<sup>33</sup>

Trabalhado por Varella e por Jean Delumeau, Pierre Duviols também disserta sobre as obras dos autores Las Casas e José de Acosta e como as visões sobre a idolatria são divergentes ainda que pelos próprios espanhóis. Por um lado, é possível visualizar o caráter ameno que a definição sobre a idolatria de Las Casas nos traz. Ora, a idolatria é uma questão de prática natural e não somente algo puramente demoníaca.

“Las Casas reconoce que estos demonios, con su perversidad, su astucia, su odio a los hombres y la envidia a Dios, han contribuído a desarrollar en el hombre los gérmenes de cultos erróneos; pero, afirma enfáticamente, la idolatria es ‘natural’, es decir, no es fundamentalmente demoníaca.”<sup>34</sup>

Las Casas foi o primeiro a estabelecer uma distinção dupla de contrato com o diabo, sendo a primeira um contato explícito, e que para nossa pesquisa é possível evidenciar a ideia da preparação de poções e unguentos, porém baseados com membros y huesos de crianças; e um contato implícito, ou a vontade de realizar sortilégios e feitiçarias por todos os meios ao seu alcance, ainda que sem contrato firmado como diabo<sup>35</sup>. Por outro lado, Acosta nos traz uma informação diferente sobre a teoria da idolatria de Las Casas. Para o cronista existe a mão demoníaca em toda a idolatria<sup>36</sup>. Sendo assim, a idolatria não era uma forma simples e errônea de religião natural, mas sim, diabólica<sup>37</sup>.

Ainda nos cabe perpassar, ainda que brevemente, o postulado de Santo Tomás de Aquino. Ao evocarmos o conceito de idolatria segundo Santo Tomás de Aquino, é visível a dualidade entre idolatria e superstição, ou *superstitio* “es

---

<sup>33</sup> Idem, p.34.

<sup>34</sup> DUVIOLS, 1977, p.17.

<sup>35</sup> Idem, p.44.

<sup>36</sup> ACOSTA apud DUVIOLS, 1977, p.18.

<sup>37</sup> DUVIOLS, 1977, p.18.

*decir, un exceso que consiste en dar culto divino indebidamente*<sup>38</sup>. Tal dualidade também é abordado por Alexandre Varela em sua dissertação intitulada *Substâncias da idolatria: as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em histórias dos séculos XVI e XVII* e que passa a ser, em nosso trabalho, uma das bases para estruturar nossa análise das fontes. Henrique Urbano disserta sobre idolatria como forma de superstição, baseado em Tomás de Aquino quando estrutura diferentes formas de culto a ídolos:

Hay, sin embargo, diferentes modos de culto a los ídolos. Una de ellas es la imagen que el demonio aprovecha para dotarla de cierta eficacia y con ella enganar a los hombres. Una segunda forma es la del culto que a través de imágenes se da a los hombres o cosas creadas. Hay tres especies: a) la de los hombres que son considerados como dioses; b) la del mundo y el espíritu que lo anima habidos por dioses; c) la de las criaturas que participan de la divindade del Dios Supremo, opinión ésta atribuída a los platónicos. Estas son las opiniones que luego servirán de fundamento a la reflexión del siglo XVI sobre las creencias y prácticas religiosas de los pueblos amerindios.<sup>39</sup>

A questão da idolatria na América é demasiado complexa. Autores da época contrastavam suas opiniões, mas todos ainda tinham como base a ideia estabelecida de que *“los indios no podían ser acusados de infidelidad y tampoco ser obligados a creer, porque credere voluntatis est. Por lo tanto, ni el papa ni el rey pueden emplear la fuerza para sacarlos de las idolatrias”*<sup>40</sup>. Outros autores da época também trataram a idolatria na América de maneira conturbada, contradizendo os ditames tradicionais, a ver por exemplo no texto de Melchor Cano onde ele afirma que os índios não poderiam ser escravizados devido a sua idolatria<sup>41</sup>.

Encorpando ainda mais a variedade de visões sobre a idolatria no Novo Mundo, Márcio Pimentel Rocha evocou em sua obra os dizeres do cronista e nativo Inca Garcilaso de la Vega. Neste ponto o cronista aborda uma divisão entre a idolatria incaica, dita por ele como algo superior ao que era praticado anterior aos incas. Segundo Garcilaso de la Vega, existiam duas idades diferentes com idolatrias diferentes. A primeira era uma idade selvagem, com

---

<sup>38</sup> URBANO, 1993, 11.

<sup>39</sup> Idem, p.11.

<sup>40</sup> Ibidem, p.17.

<sup>41</sup> CANO *apud* URBANO, 1993, p.18.



uma idolatria selvagem, onde se adoravam árvores, animais, plantas e qualquer coisa que tivesse algum atributo especial, ou seja, eram “divinizados” tigres, serpentes e tantas ervas com diferentes características<sup>42</sup>. A outra idade tratava-se do período de expansão do povo inca. Neste ponto, a idolatria era mais branda, com o culto aos antepassados. Uma idolatria que uniu os povos e os deixou preparados para a chegada dos espanhóis<sup>43</sup>.

É possível analisar que a questão da idolatria no Novo Mundo é demasiado complexa, ainda assim é preciso entender que no plano mediador, a idolatria vista pelos espanhóis também é carregada de outras significações, como a da bruxaria, da feitiçaria, do pacto demoníaco e do próprio demônio. Neste sentido, o espanhol para criar sua vertente representativa da cultura e da religião nativa, passa a usar de seus conceitos para traduzir as práticas autóctones, no processo da retórica da alteridade que veremos adiante, assim transformando a idolatria em uma luta contra o mal. Interessante também, ao analisar as visões da idolatria, que os espanhóis atribuíam níveis de idolatria ou heresia, como por exemplo, as superstições. Estas, para os espanhóis, eram consideradas fontes de idolatria, mas em alguns casos, como o do uso da coca, ainda que definidos como superstição, os relatos sobre os efeitos denotam sua efetividade, traduzidos em crônicas.

Ao tratar das questões relacionados à natureza e aos costumes no Novo Mundo, Acosta em seu livro *Historia natural y moral de las Indias* atribui ao cacau e à coca características “supersticiosas”, e apreciadas por índios e espanhóis da Nova Espanha e do Peru, respectivamente. Quanto à coca dos Andes, acredita ser “superstição muito maior e parece coisa de fábula”, com grande produção e consumo entre os índios, trazendo estímulo para o trabalho pesado e superação ao percorrer grandes distâncias. Muitos homens importantes, segundo seu relato, vêm como “superstição e coisa de pura imaginação” esses atributos, porém Acosta defende que, quase sempre, seus efeitos duplicam sua caminhada “sem comer muitas vezes” e “outras obras semelhantes”. Os aspectos supersticiosos relacionam-se ao uso que os senhores Incas faziam da coca, pois era “coisa real” e presenteada, e em seus sacrifícios era a “coisa que mais ofereciam, queimando-a em honra de seus ídolos”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> GARCILASO DE LA VEGA Apud ROCHA, 2010, p.24.

<sup>43</sup> Idem, p.25.

<sup>44</sup> ROCHA, 2010, p.21.

Cabe ainda salientar que o uso de coca possui um viés simbólico e representativo que extrapolam o âmbito puramente cultural, base de nosso trabalho. É possível, como veremos na análise, que as práticas e representações da coca no mundo Andino eram também de caráter econômico e social, que perpassavam não somente os indígenas, mas que também foram incorporados ao espanhol, como por exemplo o pagamento em folhas de coca para Cristóbal de Albornoz, denotando assim a coca como valor econômico adotado pelos espanhóis.

Sendo assim, é possível perceber que o próprio tema sobre a idolatria é visto de maneira muito discrepante quando é relacionado a tradição da mentalidade europeia e os espanhóis que chegam ao Novo Mundo. Ronaldo Vainfas ainda vai além quanto à questão da idolatria no Novo Mundo.

Falar de idolatria é também tentar - através da referência à materialidade do objeto/ídolo e à intensidade do afeto (latria) - não se ater a uma problemática das 'visões de mundo', das mentalidades, dos sistemas intelectuais, das estruturas simbólicas, mas considerar também as práticas, as expressões materiais e afetivas de que ela é totalmente indissociável"<sup>45</sup>.

Esta multiplicidade de visões sobre a idolatria traz consigo uma série de consequências como os cultos clandestinos dos nativos, a falta de êxito na evangelização nos primeiros anos do período colonial, as querelas entre os cleros regular e secular e que só vão ser resolvidos com os Concílios Limenses, além de movimentos de resistência religiosa como o Taqy Onkoy. Há de ser evidenciado neste ponto que todas as querelas ditas acima mostram a cultura nativa, quando relacionada à idolatria, como uma cultura de resistência, que busca manter a todo custo as práticas idolátricas de sua sociedade. Há de ser evidenciado que ao mostrar estas diferentes vertentes sobre o tema, nos dá substrato para usar da idolatria como plano mediador, uma base sólida para a análise proposta no trabalho.

## **1.2 Idolatria, concílios e extirpação.**

---

<sup>45</sup> VAINFAS, 1992, p.30.

Ao pensar na variedade de definições sobre a idolatria nativa no Novo Mundo, é preciso entender, ainda que de maneira geral, as consequências e os desdobramentos que essas multiplicidades de visões acarretaram no processo de evangelização, bem como na organização eclesiástica no vice-reinado peruano. É necessário, portanto, entender como os concílios trabalharam a questão da idolatria e como a extirpação atuou dentro deste contexto, ou seja, se em um primeiro momento a idolatria era uma questão indefinida e que fomentou diversos conflitos e resistência do lado indígena, pelo viés espanhol os concílios Limenses foram responsáveis por organizar o processo evangelizador e dar as bases de como a idolatria deveria ser tratada, conceitualizada, para melhor combatê-la. Outrossim, nos desdobramentos da análise das fontes no segundo capítulo, é necessário entender que elas também perpassam contextos onde os concílios vão delineando uma visão padronizada, portanto, também é possível enxergar a forma como é diferente as maneiras de se escrever sobre os símbolos, as práticas e as representações que são compartilhadas entre as culturas.

Henrique Urbano, em seu trabalho *Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico*, disserta sobre a prática antidolátrica espanhola, ou seja, o combate incansável dos conquistadores em extirpar as práticas nativas “guiadas pelo demônio”. Neste sentido *“el catolicismo nació en los Andes en lucha abierta contra la idolatria, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso pie en tierra americana no há hecho otra cosa, hablando de la dimensión religiosa, que extirpar idolatrias.”*<sup>46</sup>. Outrossim, é visto pelo autor que a idolatria no caso americano é diferente, pois não se trata de conceituações subjetivas, advindas de concílios episcopais, mas sim, trata-se de uma idolatria com face, que fala, gesticula e argumenta<sup>47</sup>.

Ainda sob a ótica de Urbano, o autor nos mostra que no Primeiro Concílio de Lima a idolatria, que agora passa a ser figura contrária e a ser combatida pela igreja, se relaciona à figura do feiticeiro, ou seja, àquele que se vale de conhecimentos do demônio para criar ilusões e promover o paganismo.

---

<sup>46</sup> URBANO, 1993, p.8.

<sup>47</sup> Idem, p.10.

La idea de idolatria designa, pues, las creencias y prácticas religiosas autóctonas que se apartan del catolicismo. Son ellas el blanco de la actividad misionera de españoles, tanto seglares como religiosos. Hay que enseñar la doctrina Cristiana y erradicar todo lo que huele a formas religiosas precolombinas. Y desde luego, hay una persona en quien se vuelcan todas las miradas: el “hechicero”, el “sacerdote indígena”, los *homos*, como lo llaman los documentos del Primer Concilio Limense (1551-1552)<sup>48</sup>.

Pierre Duviols também se atentou sobre os estudos de Polo de Ondegardo sobre a idolatria. Neste sentido, “Polo se ocupó también, y mejor que cualquiera, en el estudio de la religión indígena y de la extirpación.”<sup>49</sup>. Em um trecho de Polo, Duviols mostra como os nativos camuflavam seus ritos, mudando as oferendas e usando ervas em rituais, uma maneira de manter o simbolismo religioso ainda que em um novo mundo, com uma “verdadeira fé”. Essa prática pode ser relacionada a um primeiro momento de resistência à evangelização, ou seja, à perda de sua estrutura cultural simbólica, a idolatria.

Así, pues, Polo deja constancia de que ya no se realizan sacrificios humanos – así lo cree cuando redacta el informe – u de que han surgido ciertos câmbios en las ofrendas. Ya es raro que se utilicen las llamas para los sacrificios, en cambio el cuy se há transformado en el animal de sacrificio por excelencia: pequeno, barato, fácil de ocultar a los ojos de los españoles. Por las mismas razones se usa mucho la coca, la chicha, los alimentos, etcétera.<sup>50</sup>

Ao que concerne à obra de Polo de Ondegardo, interessante a passagem que menciona a clandestinidade dos ritos indígenas, evidenciando um caráter sincrético entre as religiões dentro do plano da existência, ou seja, era possível entender que havia uma coexistência entre as religiões por parte dos nativos, o que nos permite dizer que de fato não houve uma dominação total do espanhol sob os incas no plano cultural e religioso, ainda que em um primeiro momento.

De qualquer maneira, Duviols ainda contribui com a passagem onde disserta sobre a preocupação dos clérigos a respeito das definições da idolatria, conhecimento necessário quando o assunto era extirpação, ou seja, a definição do tema, sua explicação clara era importante na luta aberta mencionada por

---

<sup>48</sup> Ibidem, p.22.

<sup>49</sup> DUVIOLS, 1977, p.115.

<sup>50</sup> POLO DE ONDEGARDO apud DUVIOLS, 1977, p.117.

Urbano. Assim, é possível evocar a maneira como era visto a idolatria no Novo Mundo, além de conter múltiplas visões, sua definição não era importante, não à primeira vista, pelos evangelizadores, o que mais tarde se transforma em uma preocupação latente quando o assunto era a extirpação.

“Pero los extirpadores – especialmente los del siglo XVII – más técnicos que teólogos, se preocuparon menos de definir la idolatria que de destruirla, y lo que ellos especialmente retuvieron del Antiguo Testamento fu ela imagen del dios terrible, que envía castigos innumerables a todos los que no han tomado en cuenta sus reiteradas advertências y amenazas”<sup>51</sup>

O Primeiro Concílio de Lima buscou também uniformizar o ensinamento pedagógico do além vida, ou seja, colocar em pauta a maneira como o céu era benéfico e a maneira como era possível chegar a ele.

Entre os ensinamentos que o I Concílio buscou uniformizar entre os padres, o qual visou também a assembleia indígena, estava o caráter pedagógico do além vida: a “glória e alegria” do céu em contraposição ao inferno e suas dores. Se o céu era o lugar onde não haveria sede, frio, cansaço, envelhecimento ou calor, onde não ficariam enfermos, não morreriam nem faltaria “nada de tudo o que quiserem, e isto chamamos glória e bem-aventurança”, os índios que não fossem batizados nem guardassem os mandamentos após a morte iriam para o inferno, onde (...) los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno que es casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy gran hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se estarán quemando sin jamás acabarse de quemar, com sed y hambre, y enfermedad y dolor, y desearán morir por el gran tormento que pasan, y Dios no quiere que mueran, sino que para siempre estén allí padeciendo por sus pecados. Y decirles han cómo todos sus antepasados y señores, porque no conocieron a Dios ni le adoraron, sino al sol y a las piedras y a las demás criaturas, están ahora en aquel lugar con gran pena.<sup>52</sup>

Deste modo, como mostra Rocha, o primeiro concílio cria uma pedagogia sobre como as escolhas em vida define seu além vida, e como o caminho correto seria o da busca do “verdadeiro Deus” e de seus ensinamentos que eram passados pelos espanhóis.

---

<sup>51</sup> DUVIOLS, 1977, p.16.

<sup>52</sup> ROCHA, 2010, p.20.

No segundo concílio, realizado em 1567, marcou um período de grandes transformações ideológicas, sobre a realidade dos nativos, tempo também de delimitar um sistema colonial ideal, perpassando pela caracterização e definição sobre a religião nativa e maneiras de refutá-las<sup>53</sup>. Este concílio é conhecido por ter um melhor conhecimento da religião indígena, podendo ser considerado também como o primeiro congresso etnográfico da igreja peruana. Um dado interessante e cabe ser salientado, como também menciona Duviols, que este concilio reconhece implicitamente o fracasso parcial dos primeiros momentos da evangelização, tendo em vista que admitiram que os índios cristianizados mantinham práticas antigas na clandestinidade e que a religião nativa ainda era uma realidade, como visto também por Ondegardo, já mencionado acima<sup>54</sup>.

É com o vice-Rei Toledo que as coisas acabam se tornando mais objetivas e o contorno que a extirpação ganha é outro: agora o tema é uma questão de Estado, e cabe ao mesmo a destruição das práticas religiosas nativas de uma vez por todas<sup>55</sup>. Ainda que o novo vice-rei colocasse como central a questão da idolatria, o Terceiro Concilio tratou o tema com nuances interessantes que cabem aqui expô-las: quanto ao tema da extirpação, o concilio retificou tudo que estava contido no Segundo Concílio, criando apenas atenuantes no que concerne à prisão de feiticeiros. O interessante a ser observado está nas produções literárias para a conversão do nativo. Foram três manuais trilingues, para ensinar os nativos, um manual do confessor além de sermonarias<sup>56</sup>.

Vainfas nos mostra que o embate entre os espanhóis extirpadores e os nativos denotavam algo muito maior que apenas o plano religioso. Dentro da idolatria, termo, vivência e simbologia estavam em um jogo constante, um jogo político, social, cultural e também religioso.

O embate entre extirpadores e idólatras no pós-conquista não apenas como um confronto entre "duas religiões", senão como expressão de um conflito cultural o mais amplo possível. Conflito que entrelaçava os domínios religioso, afetivo, político,

---

<sup>53</sup> DUVIOLS, 1977, p.126.

<sup>54</sup> Idem, p.132.

<sup>55</sup> Ibidem, p.145.

<sup>56</sup> Ibidem, p.173.

ético, material, cotidiano, e no qual a idolatria tendeu forçosamente a recuar, alojando-se nos interstícios da sociedade colonial, despojada pelo colonialismo cristão do controle integral, outrora incontestável, do espaço e do tempo<sup>57</sup>.

Ao expor as interpretações sobre a idolatria no Novo mundo, acabamos por entender que o termo idolatria é demasiado complexo, não somente em termos gerais, que traz em si uma carga histórica determinantemente construída aos moldes do Velho Mundo, bem como um novo olhar sobre a idolatria, um viés já tomado pelas reformas e que no Novo Mundo ganha outras determinantes que colocam em oposição os próprios espanhóis que aqui vieram e estudaram os nativos para criar um plano evangelizador que fosse eficiente. Cabe salientar neste ponto que, os contrastes e discussões sobre a idolatria mostram, na realidade, algo muito maior: a idolatria de viés colonial como um plano mediador, onde para entender os nativos é necessário novas interpretações em torno da prática idolátrica de maneira que mantenha, ao mesmo tempo, as características típicas do cristianismo com a aceitação de possíveis práticas que passam a ser vistas como idolátricas, aos moldes do Velho Mundo e pactuadas com o demônio somente depois dos Concílios Limenses. Assim, dentro deste contexto conturbado é possível entender que a idolatria é, não somente o plano mediador entre as culturas, como também base para a análise das fontes com o olhar crítico voltado para os detalhes que mostrarão dentro das práticas e suas representações, os símbolos compartilhados entre as culturas em jogo.

Outrossim, é necessário reiterar que o plano mediador ganha, ao analisar as fontes, características que extrapolam o viés religioso dos símbolos compartilhados, ou seja, ao analisar as fontes tomando como base a idolatria, temos que nos ater que as interpretações dos símbolos, tomados suas proporções e contexto, ganham significados diferentes, ou seja, há de evidenciar que os símbolos possuem significados em determinadas circunstâncias, e que estas, em última instância se alteram, visto que o plano mediador também sofre alterações, pendulando do viés religioso para o secular.

---

<sup>57</sup> VAINFAS, 1992, p.30.

### **1.3 – Da retórica da alteridade, das noções de bruxaria e feitiçaria dentro do contexto andino e da mediação cultural**

Neste item abordaremos os conceitos de retórica da alteridade, de François Hartog, com intuito de nos apropriar de determinadas técnicas evocadas pelo autor em sua obra e colocarmos dentro do contexto das produções das crônicas andinas para entendermos como serão os trabalhos de análise nas fontes que serão vistas no próximo capítulo. Outrossim, podemos evocar as fontes neste item, de maneira similar ao que está sendo produzido em todo o trabalho, um diálogo entre contextos, fontes auxiliares, métodos e análises, em uma tentativa de dar dinamismo ao trabalho como um todo, ou seja, uma tentativa de unir os conceitos abordados com as análises deste último ítem do primeiro capítulo.

Para o trabalho de análise das fontes, compreendemos que é necessário entendermos sobre a retórica da alteridade, aos moldes de François Hartog, autor que se debruça sob a questão das visões sobre o outro. Ainda como ponto de toque entre as questões abordadas entre estes autores, é necessário frisar que abordaremos também breves discussões sobre essas representações dentro do contexto incaico colonial, pautando-nos em outros autores que abordam questões sobre o uso de ervas, sobre os conceitos de bruxaria e feitiçaria, para lançar luz ao quão complexo esta questão da visão sobre o outro pode ser contraditória e problemática, o que nos dá por fim o impulso ideal para a análise das fontes selecionadas neste trabalho.

A crônica é uma fonte rica de informações sobre o outro. Estas informações perpassam os olhos dos espanhóis, no caso peruano, que procuram a todo momento encontrar maneiras de traduzir o que está sendo visto, testemunhado, em conteúdo inteligível para o Velho Mundo. Somado às definições maniqueístas provenientes da Europa, os cronistas buscam moldar a realidade vista em uma realidade aceita para os moldes europeus de seu tempo, o que faz da retórica da alteridade um ponto chave no processo de análise e compreensão das obras. Outro aspecto importante a ser mencionado sobre as crônicas está em seu contexto de criação, ou a época em que



determinado autor escreve sua obra. É sabido que as campanhas de evangelização se tornam cada vez mais articuladas, no caso peruano, com o poder real, resultado da fraqueza evangelizadora no Peru colonial inicial. Sendo assim, é possível evidenciar, como bem evoca Alexandre Varella no caso de Las Casas ao mencionar a maneira como o cronista procura estabelecer um contato mais harmônico com os costumes nativos, revendo certas características nativas, consideradas estereótipos negativos, criando uma leitura diferente da cultura indígena<sup>58</sup>. Portanto, Las Casas acaba criando uma obra mais fluida, com um olhar voltado para a cultura nativa, diferente em relação às obras criadas após o Terceiro Concílio de Lima, por exemplo. Neste sentido, disserta Varella:

Os novos “extirpadores” não estarão preocupados com outro assunto qualquer da cultura indígena que escape da identificação estrita dos maus costumes e da idolatria. Aliás, as representações dos costumes se fazem idolátricos enquanto netamente diabólicos, irracionais e maldosos – além do mais, os índios idólatras, mas agora também hereges depois de tanto tempo de evangelização, são agentes demoníacos que conspiram sistematicamente contra a verdadeira fé<sup>59</sup>.

A escrita, a linguagem e a tradução, neste caso, são essenciais para a criação de um Novo Mundo pela ótica do espanhol e está na própria escrita evidências de confusões e variações de termos que dão com exatidão o caráter complexo nas fontes. Márcio Pimentel Rocha, em sua obra *O Demônio Renitente: Demonologia e Colonização no Vice-Reinado do Peru, Séculos XVI e XVII*, mostra como a tradução de termos nativos podiam mudar, e o que parecia ser ambíguo em um primeiro momento, torna-se apenas demoníaco.

Segundo Juan Carlos Estenssoro Fuchs na obra *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú ao catolicismo 1532-1750, a Plática...* de frei Domingo de Santo Tomás segue os cânones estabelecidos com a obra *Instrucción* do arcebispo Gerónimo de Loayza, publicada em 1545 e do I Concílio Limense, realizado de 1551 a 1552 por este que foi o primeiro arcebispo de Lima. Estenssoro Fuchs faz uma comparação entre os textos, destacando as semelhanças, como a demonização dos antepassados indígenas, a importância da prédica católica e a progressiva consolidação do paralelismo entre “supay” e o demônio<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> VARELLA, 2008, p.79.

<sup>59</sup> Idem, p.239.

<sup>60</sup> ROCHA, 2010, p.17.

É sabido que o papel dos clérigos no Novo Mundo é o de evangelizar e a criação de paralelismos entre a religião nativa e a espanhola seria uma das “armas” que eles utilizariam, contudo, passa também a ser uma fonte de análise, visto que a linguagem também pode ser considerada parte da simbologia compartilhada.

Nos primeiros dicionários de línguas indígenas, “supay” era definido como “trasgo”; Santo Tomás em seu *Lexicon*, de 1560, define-o como “fantasma”, “sombra de uma pessoa”, “anjo, bom ou mal”. “Alli supay” seria anjo, “mana ali supay”, diabo. Isto porque as imagens dos antepassados só poderiam ocorrer a partir da mediação de um anjo ou demônio, segundo a teoria de Santo Agostinho, e como o Deus verdadeiro estava ausente das paragens idolátricas do Novo Mundo, apenas o demônio poderia ser a influência para as aparições de antepassados<sup>61</sup>.

O que antes poderia ser visto em um viés duplo, ou seja, anjo bom ou mal, passa a ser visto apenas como o demônio a partir de 1608, em uma tentativa deliberada de mostrar o erro na vertente religiosa nativa. Porém, o que cabe salientar neste caso é a importância e a maneira como os espanhóis utilizaram da construção das crônicas, o que pode ser visto dentro da retórica da alteridade, para fazer valer a religião e o processo de evangelização. Além da mudança de termos no processo de escrita, há também uma maneira muito particular sobre como se escrevem sobre as enfermidades causadas pela bebida, ou seja, pela criação de bebidas naturais que embriagavam os nativos.

A concepção de enfermidade pela bebida teria apelo dramático em um contexto particular: é quando Acosta reflete sobre a virtual extinção da população nativa da região costeira do Peru [...] fato que se notava ter ocorrido após a Conquista. O jesuíta sequer citaria as epidemias, trazidas pelos europeus e africanos, como causadores da desgraça – o que, atualmente, é a explicação mais plausível para a diminuição das populações nativas da América em geral, depois da invasão europeia<sup>62</sup>.

Outrossim, cabe lançar luz nestes processos de alteridade, pois estão nestes pontos a possibilidade de análise da sociedade andina colonial em todas as suas formas, ou seja, dentro do prisma cultural, que é nosso principal foco, mas também sob a ótica econômica e social, já citada acima e que poderá ser vista na análise. Desta maneira são criadas as crônicas a respeito do vice-

---

<sup>61</sup> Idem, p.17.

<sup>62</sup> VARELLA, 2008, p.82-83.

reinado peruano, neste emaranhado de narrativas, a retórica da alteridade se faz presente mostrando uma realidade traduzida ao gosto espanhol para o europeu. François Hartog destaca em seu livro “O espelho de Heródoto; ensaio sobre a representação do outro” pontos que são trabalhados na análise das fontes deste trabalho. Ainda que o autor trabalhe com relatos de viagem cuja construção é diferente das fontes desta pesquisa, os procedimentos evocados por ele como a inversão, a comparação e a tradução, por exemplo, são muito bem colocados em crônicas, dando sentido a termos, palavras e contextos específicos e que serão analisados no terceiro capítulo deste trabalho.

Hartog nos mostra a princípio o desenvolvimento da criação da narrativa, ou da tentativa de fazer uma tradução do outro para um destinatário. Por esta ótica é necessário frisar que tanto a narrativa de viagem quanto as crônicas utilizadas em nosso trabalho, o destinatário é parte fundamental para o entendimento da produção do texto, ou seja, a criação perpassa um objetivo claro de moldar, fabricar o outro para um destinatário, um leitor bem definido. Em nosso caso, as obras, ou até mesmo os testemunhos em processos de extirpação de idolatrias, o destinatário não somente é um indivíduo ou um grupo de pessoas que vivem na Europa, mas de um grupo de pessoas que mantêm a cultura do Velho Mundo e buscam acima de tudo a manutenção da mesma, ainda sob o contexto de novas descobertas.

Se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela “traduz” o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói. Em outros termos, tratar-se-á de descobrir uma retórica da alteridade em ação no texto, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos – em resumo, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro<sup>63</sup>.

Ao tomarmos a ideia de “fabricação” evocado pelo autor, podemos aferir uma gama de possibilidades de análises nas fontes relacionadas para este trabalho. Contudo, é deveras importante entender a dimensão daquilo que é escrito, ou seja, entender ao analisar as crônicas de Cristóbal de Albornoz e de Pablo José Arriaga que ambas estão determinadas em suas respectivas conjunturas e que a construção das obras é uma dinâmica entre o período

---

<sup>63</sup> HARTOG, 1999, p.228.

vivido, o mundo, suas relações e a maneira como “devem” ser contato os eventos, quais eventos devem ser contados e como abordá-los baseados em uma ótica em que a idolatria não é vista como um norte cultural, tal como os nativos, mas sim como avesso ao “bem” e à “verdadeira” fé. Sendo assim, “apenas a atenção a essa dimensão “vertical” do texto ou a consideração dessa interrogação (quem fala, a quem e como) permite levantar, em sua complexidade, a questão do efeito do texto.”<sup>64</sup>.

Em nosso trabalho, baseado nas ferramentas retóricas da alteridade, há de se verificar sobretudo a tradução, a inversão e a comparação. A inversão é uma ferramenta narrativa tradicional ao evocarmos o outro, ou seja, descrever o outro é entender que há um diferente e que este, ainda mais no caso do Novo Mundo, é contrário, oposto daquele que escreve. Outra ferramenta a ser considerada para a análise das obras é a tradução. É possível entender a partir da citação abaixo a complexidade da tradução:

A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam sobretudo do outro, especificamente as narrativas de viagem, em sentido amplo. Um narrador, pertencente ao grupo a, contará b às pessoas de a: há um mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador, ele confronta-se com um problema de tradução.<sup>65</sup>

A questão da tradução é bem evidente, não somente em crônicas como também nos processos de extirpação de idolatria. Em todos os casos a tradutores auxiliando o processo de escrita da obra, e em todos os casos são nativos convertidos ou espanhóis que aprenderam a língua nativa. Cabe salientar que a questão da idolatria neste trabalho serve como um plano mediador entre as culturas, onde os símbolos podem ser compartilhados, e a própria linguagem, neste caso, pode se tornar um destes símbolos.

Um exemplo deste jogo de alteridade que toma a linguagem como símbolo está na obra de Arriaga, por exemplo, quando há a necessidade de

---

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Ibidem, p.229.

traduzir a maneira como eles adoravam suas huacas, como visto no trecho abaixo:

Todas las cosas sobredichas son Huacas q'adoran como a Dios, y ya que no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fixas, y inmóviles, se les procura (como dixé arriba) quitárselas del corazón, enseñádoles la verdad, y desengañándoles de la mentira, y assí es necesario enseñalles muy de propósito las causas de las fuentes, y de los ríos, y cómo se fraguan los Rayos en las nubes, y se congelan las aguas, y otras cosas naturales, que a menester saber bien quien las enseña.<sup>66</sup>

No trecho retirado da fonte, Arriaga além de diferenciar os tipos de huacas que os nativos adoravam, ele “traduziu” a pratica nativa “comparando” a maneira como eles adoravam as maiores huacas, ou aquelas de maior valor dentro da sociedade nativa, pois estas eles adoravam “como a Deus”, ou seja, cultuavam as montanhas, os rios, o sol, como os espanhóis adoravam a Deus. Essa aproximação deliberada entre as formas de se adorar mostra, como em Las Casas e Acosta por exemplo, que o nativo está enganado pelo demônio e que basta leva-los à “verdadeira fé” para que sua adoração esteja “correta”.

Interessante também ver que mesmo em períodos semelhantes, quero dizer, mesmo que estejam sob a mesma periodicidade, em um mesmo contexto, obras mostram vertentes diferentes de uma mesma abordagem, o que no caso abordado por Varella fora a questão da embriaguez e suas nuances, seja esta pelo uso das ervas, ou pela simbologia em torno da cura. Neste sentido, mostra o autor:

Abstraindo-nos, portanto, dessa rede de um saber católico sobre a embriaguez, pode-se obter alguma utilidade da apologia do índio, como feita por Las Casas. A bebedeira indígena perde a carga pejorativa de um costume báquico, de acento nos vícios mais pecaminosos. Contudo, seria possível pensar numa conotação da bebedeira indígena desprovida do princípio (quicá báquico) de intensidade extraordinária no beber? Para Acosta, os Bêbados “no buscan sólo el próprio placer de beber”, o que é considerado lícito pela tradição escolástica, mas “les resulta muchísimo más placentero” aquilo que é “su mayor desgracia: los trastornos que afectan a la mente”. Estes transtornos, portanto, contrapõem-se ao efeito positivo da bebida, que Las Casas veria como um poder de “clarificar el ingenio”, como destacado antes.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> ARRIAGA, 1919, p.22.

<sup>67</sup> VARELLA, 2008, p.80-81.

Podemos ainda nos ater na maneira contraditória com que os cronistas como Acosta acabam explicando certas práticas nativas. O jesuíta tem entendimento de que existe uma embriaguez em um bom sentido, mas, ao mesmo tempo, esta primeira comparada a uma autêntica embriaguez não é justificável. Alexandre Varela discorre sobre este tema como visto no trecho:

Acosta, sem chegar a tanto detalhe sobre os benefícios da bebida para a mente, teria o “entendimiento” de uma embriaguez “en el buen sentido”, [...] Contudo, a “situación de sentirse satisfecho plenamente” com a bebida se distingue bastante das “verdaderas borracheras y auténtica embriaguez”, assunto este que terá bastante destaque no tratado político da Missão que o jesuíta compôs no Peru, produzindo um discurso mordaz contra as reuniões de embriaguez indígena.<sup>68</sup>

Neste aspecto, exposto no excerto, é possível aferir que houve a busca pela diferenciação de uma mesma prática, ou seja, dentro de um mesmo movimento, com uma mesma significação, a embriaguez, há de se averiguar que o nativo acaba por realizar a prática condenável, variante da prática correta.

A alteridade é ferramenta indispensável no processo de evangelização, nas acusações das campanhas de Extirpação de Idolatrias como nas produções literárias para o auxílio nos concílios. Há de se entender também que a alteridade também está ligada ao mal que foi trazido pelos espanhóis do Velho Mundo. A associação constante entre o demônio e a religião nativa é resultado deste contexto, ou seja, um *modus operandi* que funciona a partir da ideia de que o mal que fora vencido na Europa está dominando o Novo Mundo e cabe aos espanhóis vencê-lo aqui também. Ana Raquel Portugal postulou em seu trabalho “Feitiçaria, Bruxaria e o pacto demoníaco” as definições de Feitiçaria, Bruxaria e pacto demoníaco e tais definições são salutares para entender o contexto da extirpação e da visão sobre os curandeiros incas, especialistas no trato com as ervas, tocante fundamental para entender simbologias compartilhadas no que se refere ao uso de ervas em rituais. Ao dissertar sobre este assunto a autora nos mostra que a feitiçaria em sua definição era um envolvimento com o místico, mas não necessariamente

---

<sup>68</sup> Idem, p.78-79.

voltados para o mal e seus trabalhos poderiam ser para quaisquer sortes de finalidades

[...]a feiticeira necessitava de um meio para alcançar seu objetivo, seja ele material ou simbólico, como, por exemplo, o uso de amuletos, animais, imagens, poções, entre outros, e do ritual para que se realizasse o desejo do feiticeiro ou da pessoa para quem o feiticeiro era feito, visto que podia ser para curar ou deixar doente, ter sorte ou azar, prever o futuro e muito mais<sup>69</sup>.

Gabriela Rodrigues Lima também disserta sobre a definição de feitiçaria. Diferenciadamente da bruxaria, a feitiçaria era realizada de maneira individual com o objetivo de solucionar problemas. Seria um trabalho direto em relação ao corpo místico e de certa maneira um ofício procurado pelo europeu que necessitava da feiticeira para curar malefícios físicos e sociais<sup>70</sup>.

Já a bruxaria, em sua definição moderna, precisava de um pacto com o demônio para acontecer. A bruxa assim não precisaria estar próxima à pessoa que receberia o malefício, tão pouco de amuletos e outros objetos. Justamente por ter firmado um pacto com o mal, o poder e o malefício era um resultado. Ao analisarmos as fontes deste trabalho, até mesmo processos de extirpação de idolatrias, podemos ver com clareza que o uso do termo feiticeiro não designa sobretudo que o nativo especialista era de fato um servo do demônio, passível de castigos exemplares aos moldes da Inquisição, mas sim, de um indivíduo enganado pelo demônio, realizador de “superstições”, vítima e que em alguns casos era visto que necessitava de ajuda, para além dos castigos. Tal visão é comprovada pelos castigos que possuem uma cunhagem repreensiva, seja com açoites, raspagem de cabelo, confisco de bens e reclusão por exemplo, se comparados com os autos de fé realizados com as bruxas na Europa. Fica claro, portanto, que o uso do termo feiticeiro cria a possibilidade de as simbologias em torno das ervas em rituais serem compartilhadas, ainda mais em uma conjuntura onde a feitiçaria, as ervas medicinais e os conhecimentos sobre o uso de tais ervas estão sob o jugo das definições da idolatria e a maneira como os clérigos veem, com o passar do tempo, esta base mediadora.

---

<sup>69</sup> PORTUGAL, 2011, p.5-6.

<sup>70</sup> LIMA, 2015, p.2.

Em processos de extirpação de idolatrias do século XVII, é possível vermos a associação curiosa que é feita entre a prática da feitiçaria e o demônio. Em nenhum momento os nativos são culpados pelas práticas de feitiçaria de maneira direta, ou seja, responsáveis por terem acordos ou pactos com o diabo, mas as práticas, danças e rituais eram interpretadas como parte de uma religião criada pelo demônio e que os nativos eram fantoches deste mal. Desta maneira, o uso de ervas e seus significados poderiam ser compartilhados entre os espanhóis pois se vistos fora do contexto pagão não haveria nenhum mal no conhecimento adquirido no contato com os nativos, ou seja, se retirar a representatividade da dança ou dos rituais, o uso de ervas, as características e as finalidades são perfeitamente aproveitadas pelos espanhóis.

[...] el bien de su alma en confesar su culpa si la [a] cometido en ser hechicero idolatria y en aber usado de supersticiones de hechisos de yerbas, aguas, tierras, polbos, sebo de llama, coca, lana de colores, pajaros y demás cosas de que los hechiceros usan enganados del Domoio nuestro enemigo y em que dixere la verdad que el dicho señor visitador no se espantara de que como indio encapas en Demonio haja hecho caer / / f.r / / em semejantes errores i que pida misericórdia con arrepentimiento i dolor de todo coraçon de aber ofendido a Dios si a caído en semejantes culpas<sup>71</sup>.

Um outro exemplo interessante a ser analisado é o processo realizado no povoado de Ambar em 1662. Nesta queixa crime, o acusado é o bacharel Fernando de Pas Melgarejo, presbítero, contra uma índia convertida chamada de María Magdalena. Segundo consta, a índia teria tentado enfeitiçar o clérigo que estava enfermo. A prática da feitiçaria, neste caso, não serviu para legitimar a tentativa de assassinato, ou seja, a prática da tentativa de cura não era vista a todo momento como um ato relacionado com o demônio, mostrando que era possível aproveitar a simbologia por trás destes conhecimentos sobre as ervas medicinais.

Augustin Capcha fiscal mayor paresco ante vuestra merced en la mijor via y forma de derecho que aya a mi lugar digo que i querello contra el licenciado Fernando Pas Melgarejo sobre aber aporriado a uma endia llamada Maria Magdalena solo por desir que ló avia hechisado que dello se hallava enfermo con dolor de barriga que cogio de los cabelos a la dicha endia desindo a perra endia que vos mi mi [sic] abes hechisado que

---

<sup>71</sup> CABRERA, p.1994, p.457.



todas suis endias enfiernal y a esto safandose de sus manos la dicha endia se hecho a correr= y a esto andubo boscando el mangual para matarla a la dicha endia a no hallar el mangual cojio la espada y el broquel con ella en las manos corrio tras de la dicha endia y ase para la aberiguacyon demi relacyon<sup>72</sup>.

Ao retornarmos a Hartog é interessante a análise realizada sobre o fato de a comparação, outro fator preponderante da retórica da alteridade, servir como ponte entre o mundo desconhecido por aqueles que irão ler e aquele que escreve, e que viu:

Para dizer o outro, o viajante dispõe também da comparação. Com efeito, ela é uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro. É uma rede que joga o narrador nas águas da alteridade: o tamanho das malhas e a montagem da trama determinam o tipo de peixe e a qualidade das presas, constituindo o próprio ato de puxar a rede um modo de conduzir o outro ao mesmo. Assim, a comparação tem lugar numa retórica da alteridade, em que intervém na qualidade de procedimento de tradução<sup>73</sup>.

Por se tratar de crônicas, é possível categorizar, ainda que de maneira sensível e salvaguardando as diferenças estruturais nos processos de criação, as crônicas como relatos de uma observação típica de viagem, no qual o autor imbuído da missão de mostrar por meio de palavras o Novo Mundo, tende a escrita de maneira deliberada, embasado por uma cultura que luta contra o demônio e acaba vendo a diferença como uma artimanha do mal. É possível ver o processo de comparação nas crônicas aqui trabalhadas como, por exemplo na obra de José de Acosta, ao explicar sobre os alimentos que os nativos comiam, como o pão por exemplo.

Mas la cualidad y sustancia del pan que los indios tenían y usaban, es cosa muy diversa del nuestro, porque ningún género de trigo se halla que tuviesen, ni cebada, ni mijo, ni panizo, ni esotros granos usados para pan en Europa. En lugar de esto usaban de otros géneros de granos y de raíces; entre todos, tiene el principal lugar, y con razón, el grano de maíz, que en Castilla llaman trigo de las Indias y en Italia grano de Turquía<sup>74</sup>.

É possível evidenciar, na continuação da descrição sobre o alimento indígena, a maneira como é descrita a comida, sendo de muito gosto tanto para

---

<sup>72</sup> Idem, p.473.

<sup>73</sup> HARTOG, 1999, p.240.

<sup>74</sup> ACOSTA, 1954, p.177.

nativos quanto para espanhóis, fugindo assim da simples comparação entre os grãos ou sobre o alimento em geral, e ao se distanciar, o autor passa a dar valor positivo a um aspecto cultural nativo:

Quando el maíz está tierno en su mazorca y como en leche, cocido o tostado lo comen por regalo indios y españoles; también lo echan en la olla y en guisados, y es buena comida. Los cebones de maíz son muy gordos y sirven para manteca en lugar de aceite; de manera que para bestias y para hombres, para pan y para vino y para aceite aprovecha en Indias el maíz. Y así, decía el virrey don Francisco de Toledo, que dos cosas tenía de sustancia y riqueza el Perú, que eran el maíz y el ganado de la tierra. Y cierto tenía mucha razón, porque ambas cosas sirven por mil<sup>75</sup>.

Acosta nos mostra claramente que existem traços da cultura nativa, como o caso da alimentação, que é facilmente compartilhado entre os espanhóis, tendo visto o final do trecho onde ele menciona o valor que teria o milho e o gado no vice-reinado peruano, visto que ambos valem por mil. É fato que a alteridade está presente no processo de produção e que as definições de idolatria não fogem a Acosta, por exemplo, mas, em alguns casos é possível analisar a maneira como era vista a cultura em torno das ervas, raízes, frutas e plantas em geral, e como os conhecedores, e não as plantas, vão ganhando com o tempo conotação diabólica. Mesmo em processos de extirpação de idolatrias no século XVII, contexto onde a retórica da alteridade está demasiada austera em relação à cultura nativa, é possível identificar comparações a partir de associações entre termos espanhóis que generalizam o nativo com termos como “embustes” ou “superstições” e as definições de bruxaria ou feitiçaria chegando até a associações diretas com o demônio, como visto nas acusações acima.

Clara intenção, a retórica da alteridade no caso das obras do final do século XVI e início do século XVII, bem como processos de extirpação de idolatrias tem por fundo dominar a cultura nativa, de uma maneira menos branda, ainda mais após grandes problemáticas que foram aclaradas pelos concílios tais como cultos indígenas secretos e movimentos de apostasia. Tal

---

<sup>75</sup> Idem, p.178.

afirmativa podemos encontrar em Varella, quando este discorre a intenção aculturar códigos de maneira seletiva:

Não há como negar a intenção, digamos, de seletividade aculturativa, isto é, que os códigos indígenas são apropriados, e apenas parcelas deles, para serem colocados, ao menos em intenção, como semelhantes aos códigos europeus, ainda que venha para muitos espanhóis, do meio civil ou religioso, a ânsia de apagar a cultura indígena e substituí-la por completo pela europeia<sup>76</sup>.

Talvez a situação mais importante dissertada por Hartog está na dualidade existente entre a tradução do outro, da produção textual e da retórica da alteridade:

A narrativa de viagem traduz o outro, e a retórica da alteridade constitui o operador da tradução: de fato, é ela que faz o destinatário crer que a tradução é fiel. Globalmente, produz, pois, um efeito descrença. Mas, mais precisamente, como engendra esse efeito? Como fazer crer? Antes de tudo, pela animação das figuras, pela atuação de procedimentos que reconhecemos que lhe pertencem, por sua manipulação cada vez que o narrador intervém na narrativa. A descrição, por exemplo, consiste bem em fazer ver e em fazer saber; mas, do ponto de vista da transcrição da alteridade, o que importa é a presença ou ausência de marcas fortes de enunciação. De fato, segundo ela se organize ou não em torno de um “eu vi” inicial, o efeito de estranheza que produz varia bastante<sup>77</sup>.

É preciso entender, e este trabalho evidencia esta interpretação, que a escrita diz não somente sobre aquilo que está sendo escrito, mas do escritor. Assim, entender a maneira como foram construídas as obras é buscar minúcias que denotam a falha do autor e o indício da verdade sobre aquilo que está sendo escrito, ainda mais, entender que o plano mediador em um primeiro momento traz apenas as simbologias espanholas em um Novo Mundo colonizado cultural e religiosamente, mas ao analisar as fontes com frieza e atento aos detalhes, havia o compartilhamento entre as culturas e que as descrições contidas nas crônicas denotam esta partilha de maneira sutil.

Ao direcionarmos este capítulo a uma discussão sobre a alteridade de Hartog mostramos como este trabalho como um todo é abordado, ou seja, como a análise será realizada no terceiro capítulo. Outrossim, é preciso mostrar

---

<sup>76</sup> VARELLA, 2008, p.39.

<sup>77</sup> HARTOG, 1999, p.273.

também que a análise não está situada apenas na questão da representação aos moldes de Roger Chartier, uma das bases desta pesquisa, mas também sob o alicerce da Mediação Cultural de Cristina Pompa. É salutar o repouso de nossa análise no conceito da mediação cultural, visto que a autora nos mostra, pautada na análise do contato entre europeus e nativos no Brasil, como o plano religioso é em última instância um foco de contato extremamente importante para entender e interpretar o outro, tendo em vista que a religião é um mecanismo de construção de realidade.

Ao percorrer esse caminho acabamos por descobrir que a esfera que definimos como “religião” se configura como o instrumento analítico preferencial para a compreensão dos fatos e das representações dos fatos, já que ela se constituiu historicamente como um poderoso construtor de realidade<sup>78</sup>.

Se transferirmos as discussões anteriores relacionadas às visões da idolatria, podemos entender, ainda baseados nos dizeres de Pompa que o plano idolátrico constitui a linguagem de reconhecimento e de comunicação com as humanidades, ou seja, “quanto mais “idólatras”, ou seja, comparáveis com a antiguidade clássica, mais dignos de respeito, como “civis”, e de evangelização, para torna-los “religiosos”. ”<sup>79</sup>

No caso andino, a idolatria seria, portanto, o parâmetro mediador das culturas europeia, que chega ao Novo Mundo, e a autóctone, residentes longínquos. Cristina Pompa disserta sobre as considerações de Las Casas e Acosta sobre a idolatria, tendo em vista que o ponto de partida para entender o outro é o mesmo, qual seja, a religião e a crença.

Nas primeiras grandes sistematizações conceptuais elaboradas por Las Casas e Acosta, a “idolatria” torna-se o parâmetro de medição da civilização (hoje diríamos “cultura”), para se orientar num mundo desconhecido, mediante a inserção do exótico num molde familiar. Se a religião é uma invenção cristã, o código religioso é aplicado sistematicamente pelos missionários para construir primeiro, e comunicar depois, com a alteridade. A ideia informadora é a máxima de Cícero, retomada pela escolástica, de que não há povo, por mais bárbaro que seja, que não tenha em si uma noção mínima de divindade. O ponto de partida e o de chegada coincidem: a religião, a crença, é um fato humano e universal. O problema

---

<sup>78</sup> POMPA, 2006, p.111.

<sup>79</sup> (POMPA, 2006, p.117)

será transformar a “crença” na verdadeira *Fé*, transformando ao mesmo tempo a “barbárie” em *civilização*<sup>80</sup>.

Fundamentação teórica necessária, a mediação cultural não é se não uma constatação necessária para a análise das fontes, somados aos outros já mencionados, é uma maneira de entender culturas que buscam um diálogo no plano simbólico, como dito por Pompa, e que em última instancia podem compartilhar os símbolos aprendidos.

Como mostram os exemplos históricos da evangelização dos tupi e dos “tapuia”, os universos culturais colocados em jogo pelo impacto colonial não foram polaridades irreduzíveis: desde os primeiros contatos, criou-se (foi procurado) um patamar comum, uma dimensão de trânsito simbólico que teve no “religioso” sua linguagem de mediação<sup>81</sup>.

Desta maneira é possível entender não somente as divergentes visões sobre a idolatria, a resistência dos indígenas em relação aos processos de evangelização, as reformas no pensamento a respeito da idolatria resultantes dos concílios, o que foi trabalhado na primeira parte do primeiro capítulo, mas a maneira como a idolatria está inserida dentro do contexto da mediação cultural e quais são as ferramentas que serão utilizadas para a análise das fontes neste último capítulo.

Não é possível entender os conceitos trabalhados, ou as ferramentas a serem utilizadas se não nos atermos em definições como bruxaria e feitiçaria, que nos dá um entendimento sobre como o espanhol via o curandeiro inca, o uso de suas ervas e a maneira como o demônio se relaciona nesta dinâmica; tão pouco seria possível analisar as fontes sem entender pelas ferramentas retóricas da alteridade, de Hartog, a construção discursiva dos cronistas e que no momento em que são reveladas podem lançar luz a muitas informações necessárias para o entendimento correto da obra; e por fim as bases teóricas do trabalho, a mediação cultural que colocam duas culturas, visões de mundo e símbolos próprios, em diálogo, o que em nosso caso é a idolatria, ou o plano religioso evidente no contexto andino, com o objetivo de encontrarmos dentro das obras os símbolos compartilhados e em última instancia símbolos que os espanhóis passaram a usar a partir do contato com o nativo.

---

<sup>80</sup> Idem, p.117.

<sup>81</sup> Ibidem, p.135.

## CAPÍTULO 2 – DOS SÍMBOLOS COMPARTILHADOS ENTRE AS CULTURAS INDÍGENA E ESPANHOLA

Neste último capítulo trabalharemos o mister de nossa pesquisa, a análise minuciosa e criteriosa das fontes: as crônicas de José de Acosta, Cristóbal de Albornoz e José Pablo Arriaga. Por se tratar de um capítulo baseado em análises que lancem luz sobre os símbolos compartilhados entre os nativos e os espanhóis no que concerne ao uso de ervas sejam em rituais ou processos de cura, usaremos dos conceitos trabalhados na última parte do primeiro capítulo de nosso trabalho e evocaremos os métodos sempre que for necessário como as análises discursivas contidas nas crônicas baseado em Hartog, por exemplo. Contudo, antes de nos debruçarmos às fontes, dissertaremos brevemente sobre os autores e sobre as crônicas em si, para depois passarmos para as especificidades. Para cada crônica, quando necessário, trabalharemos também seu contexto, ou seja, em que momento da história ela fora escrita. Tal produção contextual é necessária para dar corpo à análise. Começaremos então por linha cronológica, ou seja, pelo cronista José de Acosta, depois passaremos para Cristóbal de Albornoz e por fim trabalharemos o Visitador José Pablo Arriaga.

Nos últimos anos é visto um crescente número de trabalhos com o tema da idolatria andina, práticas, alteridade e os movimentos dito pagãos que vão de encontro ao ideal evangelizador na Novo Mundo. Contudo ainda é demasiado pouco frente ao grande filão da história que é a América pré-colombiana e Colonial. Um trabalho que pode ser exemplificado é a de Gabriela Ramos, intitulado *“Política eclesiástica y extirpación de idolatrias: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy*. A autora faz uma reflexão necessária para os estudos ameríndios e revela a importância de um cuidado pormenorizado das fontes:

En primer lugar, es necesario hacer la crítica interna del documento, luego, la búsqueda de otras fuentes que pueden servirnos para verificar lo asseverado por tan atractivos papeles. La tarea, por cierto, puede ser tediosa, pero es necesaria. Em tercer lugar, realizar el estudio del contexto, búsqueda de los elementos que puestos sobre el tapete, nos ayudan a plantear nuevas preguntas, buscar nuevas

explicaciones, e incluso, desechar las hipótesis más atractivas y extravagantes, si no existe forma de probarlas<sup>82</sup>.

Corroborando com o dito por Gabriela Ramos, Nossa pesquisa não somente se baseará nas fontes, em sua análise já dita anteriormente, mas buscaremos em contextos a base necessária para um levante mais abrangente das fontes trabalhadas, baseando sempre na teoria da Mediação Cultural, que faz a junção de todo o processo, ou seja, entender que em todo o processo de análise dos símbolos compartilhados entre as duas culturas em questão, toda a representação desta simbologia está pautada em um plano mediador, em nosso caso a idolatria como resistência indígena e como objetivo evangelizador.

## **2.1 Dos símbolos compartilhados em José de Acosta**

O Padre Jesuíta José de Acosta tem sua data de nascimento indefinida. Contudo, podemos dizer que ele nasceu em Medida Del Campo entre o final de setembro e início de outubro do ano de 1540<sup>83</sup>. Aos doze anos já era integrante da escola da Companhia de Salamanca, seguindo a tradição da família, pois dos cinco irmãos quatro eram jesuítas; das três irmãs, duas professaram, seu pai em sua velhice e totalmente arruinado também se acolheu em um convento da companhia. Contudo, José de Acosta foi transferido ao colégio jesuíta da sua cidade natal, onde permaneceu estudando até 1557<sup>84</sup>. Desde uma idade muito precoce, sua poderosa inteligência o fez destacar e todos os relatórios sobre ele afirmam que ele era um homem de estudos<sup>85</sup>. Segundo Martinez o próprio José de Acosta afirmava que era naturalmente inclinado aos estudos, entre os quais Filosofia e Letras humanas eram de maior destaque<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> RAMOS, 1993, p.138.

<sup>83</sup> MARTINEZ, 1989, p.389.

<sup>84</sup> Idem, p.390.

<sup>85</sup> Ibidem, p.390.

<sup>86</sup> Ibidem, p.390.

Após sua formação, lecionou e predicou com grande eficiência, se destacando. Seu futuro seria grande, se não fosse uma doença que segundo ele o deixou fraco, chegando até a cuspir sangue por um tempo e com dores no peito<sup>87</sup>. Interessante este dado, visto que é demasiado claro a maneira como ele descreve sobre plantas com possibilidades medicinais. Em 1551 ele embarcou para o Novo Mundo. Martinez disserta que naquela época a Companhia de Jesus havia iniciado o processo de evangelização nos domínios espanhóis do além mar. A figura de Acosta, naquela conjuntura era interessante, visto que ele tinha vocação para as missões evangelizadoras, além de ser um grande estudioso<sup>88</sup>. Acosta viaja ao Peru constantemente, dando a oportunidade de conhecer a realidade e a vida dos nativos e dos espanhóis daquela região, além da maneira como trabalhavam os nativos nas minas de mercúrio de Huancavelica e de prata de Potosí<sup>89</sup>.

Vale salientar aqui a importância de José de Acosta no Novo Mundo, visto que ocupou grandes cargos na companhia como professor de teologia, reitor do colégio de Lima, provincial da Ordem e nesta época foi convocada uma congregação provincial onde discutiram sobre métodos de evangelização. Acosta, volta para Europa, reside por um tempo em Roma e depois volta para a Península Ibérica, onde publica o seu livro mais importante: *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilha, 1590)<sup>90</sup>. José de Acosta volta para a Espanha em 1594 residindo em Madri, Valladolid e por fim em Salamanca onde passa a ser Reitor do colégio da Companhia tinha na cidade. Fora ali que morreu em 15 de fevereiro de 1600, aos sessenta anos<sup>91</sup>.

A obra que utilizaremos de José de Acosta é a *Historia natural y moral de las Indias*. Este compendio possui duas grandes partes: a história natural, na qual nós vamos utilizar como fonte de análise e possui quatro sete livros, e a história moral, relacionado aos processos de identificação das movimentações religiosas e, portanto, dentro da retórica da alteridade, consideradas idolatrias e superstições do demônio.

---

<sup>87</sup> Ibidem, p.391.

<sup>88</sup> Ibidem, p.391.

<sup>89</sup> Ibidem, p.392.

<sup>90</sup> Ibidem, p.395.

<sup>91</sup> Ibidem, p.396.



Acosta vai nos legar várias informações sobre a vida, a natureza, a maneira como os nativos se relacionavam com ela. Tudo escrito nos primeiros cinco livros da sua obra. Neste ponto da fonte é possível enxergar várias nuances onde o autor cria juízos acerca das ervas, plantas, frutas e toda sorte de insumos trazidos da natureza e usados pelos nativos de várias maneiras. Já mencionamos no capítulo segundo a relação do uso de algumas plantas encontradas no Novo Mundo com a alimentação, e o juízo valorativo de Acosta ao dizer que os espanhóis também comiam e faziam gosto, ou seja, gostavam da maneira como os nativos comiam, o que denota com facilidade que determinados alimentos, parte da cultura nativa, estava sendo incorporada, e com gosto, à cultura espanhola. Contudo é necessário analisar o texto para encontrar a mesma partilha, no que diz respeito ao uso de ervas com fins curativos, ou seja, indícios de que os espanhóis entendiam e partilhavam da simbologia, legado nos indígenas, em relação às plantas encontradas no Novo Mundo.

O trecho abaixo mostra como a escrita de Acosta era de certa maneira otimista em relação ao outro, uma construção textual que buscava entender o nativo, suas características e suas práticas, bem mais do que traduzi-las ou invertê-las.

En fin, es bien considerar la providencia y riqueza del Criador, que repartió a tan diversas partes del mundo tanta variedad de árboles y frutales, todo para servicio de los hombres que habitan la tierra; y es cosa admirable ver tantas diferencias de hechuras, gustos y operaciones no conocidas ni oídas en el mundo antes que se descubriesen las Indias, de que Plinio y Dioscórides y Theofrasto y los más curiosos ninguna noticia alcanzaron con toda su diligencia y curiosidad. En nuestro tiempo no han faltado hombres curiosos que han hecho tratados de estas plantas de Indias y de hierbas y raíces, y de sus operaciones y medicinas; a los cuales podrá acudir quien desearé más cumplido conocimiento de estas materias<sup>92</sup>.

No início do trecho, Acosta considera importante mostrar como o “Criador” com sua riqueza repartiu grandes variedades de frutas e árvores em todas as partes do mundo. Disse também, o que pode ser relacionado com a providência divina a maneira como os homens podem usar de plantas, ervas e raízes do Novo Mundo, para usos medicinais. É importante a relação: Criador

---

<sup>92</sup> ACOSTA, 1954, cap.XXVI.

e ervas, ou seja, estamos vendo a maneira como o jesuíta agradece a riqueza de árvores e frutas vindas de Deus, o que não podemos deixar de colocar no mesmo molde as ervas medicinais usadas pelos nativos.

O trecho nos mostra uma pedra de toque muito importante. O autor menciona que as ervas, plantas e raízes encontradas no Peru serão aproveitadas como fontes de medicina em sua época. É válido salientar o conhecimento prévio que Acosta possuía sobre as funções curativas das ervas em questão, evidenciando por fim o claro envolvimento com os índios e suas com as ervas.

No Peru, umas das mais afamadas ervas utilizadas e descritas, tanto de maneira positiva quanto de maneira negativa, a coca é uma planta muito utilizada entre os nativos das grandes altitudes, os Andes. Assim, Acosta acaba por nos mostrar descrições sobre esta planta em um sentido neutro, mas também criando falácias em certas informações que nos mostram as suas verdadeiras visões além de denotar a partilha, no momento da descrição, da simbologia em torno da coca. Descrito por Acosta, em seu trabalho ele traz um capítulo chamado “Deo cacao y de la coca” dedicado a estas duas plantas muito importantes para as culturas mexicana e peruana. Em nosso caso, a coca, é descrita por ele como uma planta de extremo valor, e que parece coisa de fábula. Nesta passagem, podemos aferir que ele quer dizer, em verdade, que ela possui características tão impressionantes que só poderiam ter saído em qualquer história de ficção. Acosta nos mostra não que ele desacredita, como pode ser visto nos trechos abaixo, mas que para dar suporte para aquilo que ele descreve ele cria uma analogia com algo místico. Abaixo ele descreve o seu valor nas cidades de Cusco e Potosí.

En el Perú no se da; mas dáse la coca, que es otra superstición harto mayor, y parece cosa de fábula. En realidad de verdad, en sólo Potosí monta más de medio millón de pesos cada año la contratación de la coca, por gastarse de noventa a noventa y cinco mil cestos de ella, y aun el año de ochenta y tres fueron cien mil. Vale un cesto de coca en el Cuzco de dos pesos y medio a tres, y vale en Potosí de contado a cuatro pesos, y seis tomines, y a cinco pesos ensayados; y es el género sobre que

se hacen cuasi todas las baratas o mohatras, porque es mercadería de que hay gran expedición.<sup>93</sup>

Em nosso trabalho, nos desdobramentos do primeiro capítulo, trabalhamos e buscamos contextualizar a maneira como a idolatria era trabalhada pelos espanhóis no novo mundo, ou seja, como era visto a prática idolátrica dos índios. Neste sentido, ou baseado nos dizeres supracitados, é possível afirmar que a prática representativa do uso de ervas em rituais era de fato visto pelo espanhol como algo a ser combatido, o que exclui desta interpretação as demais práticas ou representatividades como, por exemplo, os fatores econômicos envolvidos na comercialização da folha de coca.

No Vice-Reinado do Peru a folha de coca era um produto abundante e considerado extremamente importante para a economia. Fatores de comércio que eram anteriores aos espanhóis, por tanto sedimentados sob o jugo dos Incas. Acosta, no Trecho citado acima, nos mostra que os espanhóis entenderam o procedimento, contabilizando o valor da folha de coca, evidenciando uma prática comum entre as duas culturas, ainda que fugindo do âmbito da ritualística e do viés cultural, mas ainda sim importante de ser mencionado, visto que as ervas medicinais também perpassavam a esfera econômica, por exemplo.

Na sequência de sua descrição, Acosta disserta sobre a maneira como os nativos consumiam a planta. Em sua operação retórica, busca mostrar também que se convence em não ser somente uma superstição:

Los indios la precian sobremanera, y en tiempo de los reyes Ingas no era lícito a los plebeyos usar la coca sin licencia del Inga o su gobernador. El uso es traerla en la boca y mascarla chupándola: no la tragan; dicen que les da gran esfuerzo y es singular regalo para ellos. Muchos hombres graves lo tienen por superstición, y cosa de pura imaginación. Yo, por decir verdad, no me persuado que sea pura imaginación; antes entiendo que en efecto obra fuerzas y aliento en los indios, porque se ve en efectos que no se pueden atribuir a imaginación, como es con un puño de coca caminar doblando jornadas, sin comer a veces otra cosa, y otras semejantes obras.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Idem, cap.XXII.

<sup>94</sup> Ibidem, p. cap.XXII.

Acosta diz que a coca opera força extra aos nativos, visto que tais efeitos não se podem ser atribuídos à imaginação. Os nativos podiam dobrar jornadas sem comer outra coisa, ou seja, a força extra estava na planta que mascavam durante o processo: A coca. Sendo assim, Acosta em sua obra salienta fatores que são associados à saúde dos usuários como a força extra para determinados trabalhos. Salientamos aqui que os símbolos compartilhados excluem as práticas religiosas, ou seja, a coca, suas propriedades curativas e demais efeitos, a prática do uso e a frequência deste uso não estão sendo caçados pela extirpação de idolatrias, mas sim a associação desta erva aos rituais religiosos. Neste sentido, a mediação cultural nos mostra que em uma mesma temática, o caso da idolatria, a simbologia em questão, as práticas as representações podem ser intercambiadas de maneiras diversas.

Monardes se dedica à planta, descrevendo também seus efeitos e corroborando com Acosta ao dizer que era comum entre os índios e era usada para muitas coisas: para quando caminhavam por necessidade e para seus contentos quando estão em suas casas<sup>95</sup>. Mais tarde, o uso da coca será associado somente com a superstição negada por Acosta, uma superstição retórica de uma extirpação de idolatria pautada nos concílios e na única missão de destruir a “idolatria” em todas as suas formas. A coca também era usada como oferenda às huacas, o que oferece para os clérigos visitantes uma legitimidade interessante para sua época.

Outra interessante passagem de Acosta, que foge ao uso de ervas, está associada ao tipo de cura “*la carne de las vicuñas*”. O jesuíta diz que a carne do animal não é boa, mesmo assim os nativos a comem. Mas o uso dela também pode ser estendido para o campo medicinal e o mais importante: o relato escrito, como mostra Acosta, é baseado no que ele viu. Cabe salientar sobre o uso do termo “eu vi” dando legitimidade ao que está escrito, ou seja, se ele viu, é verdade, pois ele, jesuíta e clérigo não mente.

La carne de las vicuñas no es buena, aunque los indios la comen, y hacen *cusharqui* o cecina de ella. Para medicina podré yo contar lo que vi: Caminando por la sierra del Perú llegué a un tambo o venta una tarde con tan terrible dolor de

---

<sup>95</sup> MONARDES, 1574, p.115.

ojos, que me parecía se me querían saltar; el cual accidente suele acaecer de pasar por mucha nieve y miralla. Estando echado con tanto dolor, que cuasi perdía la paciencia, llegó una india y me dijo: Ponte, padre, esto en los ojos y estarás bueno. Era una poca de carne de vicuña recién muerta y corriendo sangre. En poniéndome aquella medicina se aplacó el dolor, y dentro de muy breve tiempo se me quitó del todo, que no le sentí más.<sup>96</sup>

Interessante como o processo de escrita molda uma época determinada. Acosta descreve um momento em que ele é acometido por uma dor nos olhos, forte o suficiente para dar impressão de seus olhos saltarem de suas órbitas. Neste momento, uma índia pede para ele colocar um pouco de carne de vicunha, uma espécie de lhama ou camelo dos Andes, ainda coberta de sangue. Segundo ele, a dor passou. É interessante a descrição de um processo que tira a dor nos olhos com a carne, já que na verdade fora a temperatura que a carne estava, já que estava “*recién muerta y corriendo sangre*”. Este processo foi descrito pelo jesuíta como um remédio, ou prática médica que tirou sua dor. Verdade, pois ele viu acontecer. Ainda que não fazendo parte preponderante da pesquisa, que se atém a ervas e raízes que curam e sua simbologia compartilhada com o espanhol, a passagem nos mostra que a prática, ainda que pitoresca neste caso, não foi associada em nenhum momento como algo voltado ao mal, ou seja, corrobora com o que foi dissertado sobre a folha de coca, que, ao contrario da carne de vicunha, foi associado ao mal enquanto prática religiosa, sendo proibida.

Outra descrição feita por acosta está relacionada ao Bálsamo dos Andes. Em sua descrição ele menciona os vários usos deste balsamo por curandeiros. Trata-se de um óleo medicinal, podendo fazer também uma espécie de pomada usada em feridas, cirurgias até mesmo em casos de dor de estomago.

Entre éstas, el bálsamo es celebrado con razón por su excelente olor, y mucho más extremado efecto de sanar heridas y otros diversos remedios para enfermedades, que en él se experimentan. No es el bálsamo que va de Indias occidentales, de la misma especie que el verdadero bálsamo que traen de Alejandría o del Cairo, y que antiguamente hubo en Judea, la cual, sola en el mundo, según Plinio escribe, poseyó esta grandeza hasta que los emperadores

---

<sup>96</sup> ACOSTA, 1954, cap. XL.

Vespasianos la trajeron a Roma e Italia. Muéveme a decir que no es de la misma especie el un licor y el otro, ver que los árboles de donde mana son entre sí muy diversos, porque el árbol del bálsamo de Palestina era pequeño y a modo de vid, como refiere Plinio de vista de ojos, y hoy día los que lo han visto en Oriente dicen lo mismo. Y la sagrada Escritura, el lugar donde se daba este bálsamo le llamaba viña de Engadi, por la similitud con las vides<sup>97</sup>.

Neste caso, o bálsamo, pomada usada para fins medicinais, portanto um unguento de ervas, foi descrito por Acosta sendo relacionado com um outro balsamo já usado na Europa vindo do Oriente. Acosta nos mostra, de maneira evidente como este conjunto de ervas, medicinais, fazem parte da cultura espanhola muito antes do encontro com a do nativo. Neste sentido, as duas práticas, dentro do plano mediador, fazem sentido e possuem suas representações parecidas.

Além do bálsamo, mencionado acima, Acosta chama atenção para o “*liquidámba*”. Trata-se de outro remédio oleoso que se aplicam também nas feridas. Neste caso, é salutar a construção da passagem, ou seja, Acosta se vale de Monardes para dar legitimidade ao que se está escrevendo. Este remédio é um derivado de ervas que também era usado em ferimentos.

Después del bálsamo tiene estima el liquidámba; es otro licor, también oloroso y medicinal, más espeso en sí y que se viene a cuajar y hacer pasta; de complexión cálida, de buen perfume y que le aplican a heridas y otras necesidades, en que me remito a los médicos, especialmente al doctor Monardes, que en la primera parte escribió de este licor y de otros muchos medicinales que vienen de Indias<sup>98</sup>.

É demasiado extensa a obra de Acosta em relação às descrições dos vários tipos de ervas, pedras, raízes e demais aspectos naturais com conotações culturais dentro do mundo nativo. Contudo temos por fim mais um aspecto a ser analisado e que pode ser comparado posteriormente com outras fontes, também trabalhadas nesta pesquisa no capítulo anterior, como processos de extirpação de idolatria, por exemplo. Ainda que essas passagens não dizem respeito a ervas, é necessário evocarmos para mostrar como o plano mediador e as práticas curativas dos nativos foram incorporados pelos espanhóis.

---

<sup>97</sup> Idem, cap.XXVIII.

<sup>98</sup> Ibidem, cap. XXIX.

A pedra Bezoar, que foi introduzida pelos árabes na Europa e muito difundida pelos portugueses, é uma pedra gerada no estomago de ruminantes como a cabra, por exemplo. Por tanto, trata-se de um artefato médico conhecido na Europa muito antes da chegada ao Novo Mundo. Acosta disserta sobre as pedras Bezoares dos andes remetendo aos mesmos moldes das já utilizadas na Europa, como visto anteriormente com os Bálsamos.

En todos los animales que hemos dicho ser propios del Perú se halla la piedra bezaar, de la cual han escrito libros enteros autores de nuestro tiempo, que podrá ver quien quisiere más cumplida noticia. Para el intento presente bastará decir que esta piedra que llaman bezaar se halla en el buche y vientre de estos animales, unas veces una, y otras dos, tres y cuatro. En la figura, grandeza y color tienen mucha diferencia, porque unas son pequeñas, como avellanas, y aun menores; otras, como nueces; otras, como huevos de paloma; algunas, tan grandes como huevos de gallina, y algunas he visto de la grandeza de una naranja<sup>99</sup>.

Além da descrição da pedra, Acosta descreve seus efeitos e dentre eles a eficácia contra venenos e enfermidades. Interessante nesta passagem a maneira como ele trabalha a construção de sua escrita: vemos claramente como a analogia está na verdade como uma forma de comprovação de algo já existente, ou seja, não se compara um algo novo com algo conhecido para criar imagens daqueles cuja obra quer explicar, mas sim, para aproximar uma prática simbólica já utilizada na Europa com uma prática já existente de um povo encontrado pelos colonizadores. Outro ponto interessante são as combinações que os boticários faziam com a pedra. Eram colocadas com outras ervas, eram raspadas e poderia servi-las com licor, vinho ou vinagre.

El efecto principal de la piedra bezaar es contra venenos y enfermedades venenosas, y aunque de ella hay diferentes opiniones, y unos la tienen por cosa de aire, otros hacen milagros de ella, lo cierto es ser de mucha operación, aplicada en el tiempo y modo conveniente, como las demás hierbas y agentes naturales, pues no hay medicina tan eficaz, que siempre sane. En el mal de tabardete, en España e Italia ha probado admirablemente; en el Perú no tanto. Para melancolía y mal de corazón, y para calenturas pestíferas y para otros diversos males se aplica molida y echada en algún licor que sea a propósito del mal que se cura. Unos la toman en vino, otros en vinagre, en agua de azahar, de lengua de buey, de borrajas y de otras maneras, lo cual dirán los médicos y

---

<sup>99</sup> Ibidem, cap.XLII.

boticarios. No tiene sabor alguno propio la piedra bezaar, como de ella también lo dijo Rasis, árabe<sup>100</sup>.

Monardes corrobora com o que foi descrito por Acosta, e nos mostra algo importante de ser mencionado: A pedra Bezoar ganhou tanta notoriedade que durante suas descrições sobre a pedra, o médico faz menção da própria realeza em relação ao artefato médico:

Que uma cosa que tan maravilhosa es, y de tanto precio, se aya hallado em las Indias de vuestra Magestad, y sean tan faciles de auer, y tan ciertas y verdaderas, que no rengamos dubda de sus efectos y virtudes. Lo qual no es asi em las que traen de la India Oriental: que si vienen diez verdadera, vienen ciento falsas. Por do los que las compran deve mirar mucho quando las compran, que no los engañen. Estas que traen de nestras Indias, todas son de uma manera, que no difieren fino em ser grandes o pequenas. Los efectos que haze son admirables<sup>101</sup>.

É possível analisar neste trecho a importância dada à Pedra Bezoar encontrada no Peru. Ao dizer que “é coisa tão maravilhosa” e diferenciar com as que eram transportadas da Índia Oriental, visto que as pedras médicas do Peru, segundo Monardes, eram verdadeiras e seus efeitos admiráveis. Outro aspecto importante está no fato de que pelo trecho podemos chegar à conclusão de que as pedras encontradas no Novo Mundo eram transportadas para uso na Europa, outro aspecto indubitável de simbologia compartilhada entre as culturas em jogo.

A mesma pedra, fonte de curas e muito bem descrita por Monardes e Acosta, foi alvo da Extirpação de Idolatrias no Século XVII. A visita de idolatria feita em Checras e Andajes, precisamente a “*Visita de idolatía hecha en Checras y Andajes por el cura de la doctrina de Paccho don Pedro de Celis. Cajatambo, 1725*”<sup>102</sup> descreve a interrogação de um índio chamado Estevan Bentoçilla. Nesta interrogação é possível analisar a maneira como é descrito a pedra, bem como a maneira como o discurso é voltado para uma acusação no uso da pedra para curar enfermidades.

Y buelto a reperguntar que como se açian essas curaçiones y dava las fortunas dijo que dicha piedra nombrada [espacio en blanco] la ponía sobre un cui y luego la sacudia i salían polbos

<sup>100</sup> Ibidem, p.XLII.

<sup>101</sup> MONARDES, 1574, p.72.

<sup>102</sup> CABRERA, 1994, p.485-516.



de la dicha piedra con los quales y otros agregados de yerbas de la puna asia sus curaçiones añade que dicho su padre bailava sobre la dicha piedra quitandose los calsones que ciendo tan pequeã la piedra se conose que el padre del declarante fue selebre maxico= <sup>103</sup>

Não somente ao uso da pedra, como também para o uso das ervas que acompanhavam o ritual de cura, a retórica utilizada para criar uma nova imagem sobre a cultura nativa estava clara, visto que o resultado não seria diferente do que a condenação no nativo, o exílio e os açoites foram respostas às práticas nativas.

[...] y fecha que sean dicha absoluçion mando que Juan Bautista, Antonio Capcha y Antonio Ripas sean desterrados al obraxe de Santa Luçia de Cochan y Antonio Llacupacha, Estevan Bantoçilla [...] sean desterrados a la açienda de Ocruschaca en donde estaran a la dispoçion del bachiller don Juan Bargas[...]y se les multa a los viejos en veinte i cinco asotes y a los mosos en quarente // f.22r // publicamente y mando al cura desta doctrina los confiese generalmente como tambien al resto de yndios e indias de Pachangara respecto de ser notórias hidolatria y no se averse confesado dela y por esta mi sentencia definitivamente juscando asi ló pronuncio y firmo i no ubo costas.<sup>104</sup>

De qualquer maneira, a passagem do processo de extirpação nos dá uma oportunidade interessante e fortuita de ser abordada. Ao analisar o documento fica claro que a retórica se altera de acordo com o contexto de resistência da cultura nativa em relação à espanhola, o que foi durante muito tempo um problema grave a ser resolvido. Ou seja, não temos necessariamente espanhóis contrários ao uso de ervas em rituais, visto que outros espanhóis descreveram as mesmas práticas enaltecendo-as, trata-se de conter uma resistência da cultura nativa, resistência criada e articulada graças à partilha da simbologia em torno do uso de ervas para a cura. É salutar entendermos que um dos pontos importantes para encontrar estes indícios está justamente no contexto em torno da obra, e não somente a obra por si ou até mesmo na análise da retórica da alteridade, a própria vivência daqueles que escrevem são fissuras dentro de uma narrativa criada.

---

<sup>103</sup> Idem, p.495.

<sup>104</sup> Ibidem, p.512.

## 2.2 Dos símbolos compartilhados em Cristóbal de Albornoz

O contexto que envolve esta crônica é diferente da anterior. Ainda que escritas, ou vivenciadas em um período semelhante, a crônica de Albornoz é diferente por uma série de fatores, perigosos de serem negligenciados. Contudo, não é possível analisar este documento sem falar sobre o próprio autor e o movimento indígena de apostasia, ou seja, um movimento que buscava a renúncia da fé espanhola e seus dogmas e ensinamentos em busca do retorno à fé indígena, da idolatria às huacas, chamado Taki Onkoy, pois é sob este contexto que a obra do espanhol repousa.

A vida de Cristóbal de Albornoz é demasiado imprecisa. Pedro M. Guibovich Pérez trabalhou o caminho do visitador até a descoberta do Taki Onkoy e percorreu sobre esta dificuldade biográfica em relação ao clérigo no decorrer de sua obra. Não se sabe com exatidão o ano de seu nascimento e por meio de fontes é possível conjecturar que “*Cristóbal de Albornoz probablemente nació en Huelva havia 1530. En 1584 declaró tener más de cincuenta años. Esse mismo año hubo quienes manifestaron que tenía más de cincuenta y cinco*”<sup>105</sup>. A mesma incerteza gira em torno de sua chegada ao vice-reinado do Peru. Pérez lança mão de documentos e outras fontes contemporâneas ao visitador. Ao que foi evidenciado Albornoz chegou ao Peru, a partir de Nova Granada, no começo de 1567.

“[...]Albornoz manifestó que residía en el obispado de Cuzco desde hacía doce años, esto es, desde 1565 aproximadamente. Otros testimonios de contemporáneos suyos, por cierto bastante imprecisos, contradicen esta afirmación y postulan fechas diferentes (Ibid.).[...]Por otro lado, se sabe que el citado Obispo estuvo en Cuenca a fines de noviembre de 1566 y que en enero del año siguiente se encontraba ya en Lima (Varga 1962:67). Por tabtim cabe plantear que Albornoz debió llegar al Perú, procedente de Nueva Granada, a comienzos de 1567.”<sup>106</sup>

É necessário salientar que mesmo em termos confusos da vida e chegada de Cristóbal de Albornoz no vice-reinado, o mesmo aconteceu

---

<sup>105</sup> PÉREZ, 1990, p.24.

<sup>106</sup> Idem, p.25.

contemporaneamente ao Segundo Concílio de Lima, realizado em 1567. Esta época, segundo Pierre Duviols, foi um período de grandes transformações, tanto em termos políticos quanto ao domínio religioso na colônia.

“El segundo Concilio se efectuó en los años finales del que Lhmann Villena há llamado ‘el gran decênio 1560-1570’, periodo de transformaciones ideológicas, de reflexión sobre la realidade indígena, y durante el cual sacerdotes y laicos se preocuparon em definir los lineamientos básicos de un sistema colonial ideal.[...]la Iglesia convocaba el Concilio y definía, en el domínio religioso, las modalidades de la sociedade colonial presente y futura.”<sup>107</sup>

Cristóbal de Albornoz, em 1569, atendendo aos procedimentos do conselho eclesiástico e tomado por seu zelo e trabalho descobriu, na província de Huamanga, o movimento nativista conhecido como Taki Onkoy. Esta informação é importante para entendermos a importância do cronista e de sua obra a qual será analisada, porém, Pérez ao discorrer sobre a vida do Visitador analisa a veracidade do fato de Cristóbal de Albornoz ter sido de fato o primeiro a entender o movimento e por tanto descobri-lo. Segundo o autor, Cristóbal de Molina atribui a Luis de Olvera a descoberta do movimento.

Em dos oportunidades, 1570 y 1584, Cristóbal de Albornoz argumentó que él había sido “el primero que los descubrió y averiguó y sacó de raíz”. Para respaldar esta aseveración convoco a numerosos testigos, la mayoría de los cuales – como era de esperar – respondió positivamente. Pero frente a estos testimonios, está el del cronista Cristóbal de Molina, la voz discordante, quien atribuye el hallazgo a Luis de Olvera, cura de la doctrina de Parinacochas.<sup>108</sup>

Outrossim, se faz necessário mencionar que a obra a ser analisada é carregada de exageros, visto que a personalidade do autor era voltada para promover a si mesmo perante o conselho eclesiástico, ou seja, Albornoz não mediu esforços para sanar o problema do Taki Onkoy, mas o fez descrevendo em sua obra de maneira superlativa. É válido mencionar que este exagero também está contido na obra na construção escrita de si em relação a todo o movimento, o que nos leva a entender que a fonte é demasiado complexa e precisa de muito cuidado para não cair nas armadilhas da retórica da própria

---

<sup>107</sup> DUVIOLS, 1977, p.126.

<sup>108</sup> PÉREZ, 1990, p.25.

obra, ou seja, interpretar como verdadeiras passagens que são apenas construções exageradas da realidade que se postava naquele período.

Para podermos analisar com maior amplitude a obra de Albornoz é necessário entendermos o contexto histórico do período de produção, ou seja, o período em que a extirpação de idolatrias estava voltada para suplantar o Taki Onqoy. Este movimento nativista foi definido por Rafael Varón Gabai como uma manifestação que manteve as crenças indígenas em um momento de crise generalizada na região andina.

“El Taki Onqou o Ayra fue una manifestación de arraigo a las creencias indígenas en un momento de crisis generalizada en el área andina. Mientras que unos pocos individuos de los llamados ‘ayras’, ‘taquiungos’ o ‘ayrastaquiungos’ eran poseídos por ciertas huacas o divinidades andinas, el resto de seguidores abandonaba definitivamente todo lo que tuviese que ver con el conquistador español – nombre, vestimenta, productos alimenticios y, por supuesto, la religión Cristiana y sus símbolos -, aplicando así un boicot a la sociedad colonial en formación.”<sup>109</sup>

É certo que os cultos nativos e produção religiosa deles se mantiveram atuantes mesmo depois da colonização e das tentativas de evangeliza-los durante os primeiros momentos do vice-reinado do Peru, porém, estas manifestações religiosas eram sempre veladas e com a introdução do calendário e da religião cristã, os incas mesclavam seus rituais dentro do calendário espanhol. Por tanto, o movimento nativista teve em sua evolução os símbolos cristãos que foram mesclados e adaptados para manter o Taki Onqoy.

O próprio nome do movimento é interessante de ser escrutinado para melhor entendimento, ou seja, entender que em seu nome reside também uma manifestação cultural de peso. Gabai realiza um estudo profundo sobre o tema ramificando os significados das palavras e interpretando-as de acordo com a cultura inca. Taki, para o autor, é uma palavra que possui a tradução cantar<sup>110</sup>. Ao aprofundar o estudo, Gabai cria uma analogia entre o Taki e o cantar histórico, similar à epopeia europeia<sup>111</sup>. De qualquer maneira, a importância do entendimento do Taki para compreender o Taki Onkoy e principalmente poder

---

<sup>109</sup> GABAI, 1990, p.332.

<sup>110</sup> Idem, p.357.

<sup>111</sup> Ibidem, p.360.

analisar a crônica de Cristóbal de Albornoz é, segundo Gabai, escrutinar seu significado <sup>112</sup>. Assim, ao procurar identificar os vários sentidos do cantar histórico, Gabai entende que o Taki é uma maneira de o inca integralizar a própria história em seu ser.

“Quizá podamos entender del texto precedente que el Taki se vía en distintos contextos de la actividad social como un elemento integrador, a través del cual la persona se identificaba con sus antepasados, con sus dioses, con sus cultivos y con sus ganados; o, en resumen, que la persona llegaba a formar parte activa e integral de su propia historia.”<sup>113</sup>

Após discorrer sobre o significado da palavra *Taki*, Gabai disserta sobre o significado da palavra *Onkoy* que segundo o autor trata-se de festas de prevenção de enfermidades. Segundo o autor existiam festas fixas entre o povo nativo, chamadas de “*Situa*” e as demais eram sem datas fixas. Em nosso caso, o Taki Onkoy foi relacionado pelos visitantes como uma destas “*situa*”. É interessante entender sobre tais definições, visto que em alguns casos o movimento de apostasia nativa era chamado também de “*mala seta*” como veremos melhor adiante, denotando um caráter pejorativo específico. De qualquer maneira, disserta Gabai que “*La Situa era una gran fiesta solemne, destinada a desterrar de la ciudad del Cuzco y sus alrededores cualquier enfermedad y otros males que pudieran presentarse*”<sup>114</sup>. Desta maneira, podemos concluir que o Taki Onqoy era uma festa que buscava retirar os males, as enfermidades dos nativos.

Cristóbal de Albornoz cria sua obra a partir deste contexto supracitado. A análise da obra deve, portanto, ser minuciosa e cuidadosa, pois durante o movimento de apostasia se evidencia algo maior que é melhor explicado por Gabriela Ramos. Segundo a autora, o movimento conhecido como Taki Onkoy é resultado de uma construção progressiva relacionado a três bases: a primeira são as aspirações de Cristóbal de Albornoz em galgar maiores cargos dentro da hierarquia eclesiástica cusquenha, em segundo lugar o movimento está relacionado ao processo de afirmação da igreja e uma postura mais definida sobre o papel da evangelização e em terceiro lugar, entender que há elementos

---

<sup>112</sup> Ibidem, p.357.

<sup>113</sup> Ibidem, p.363.

<sup>114</sup> Ibidem, p.372.

externos ao documento de Cristóbal de Albornoz que são extremamente importantes para entender o processo do movimento de apostasia<sup>115</sup>

Ainda que sob a análise cuidadosa de Gabriela Ramos, é um fato a importância desta obra para o decorrer da história do vice-reinado peruano. A importância da obra de Cristóbal de Albornoz é evidenciada por Rafael Varón Gabai:

“Con estos documentos, llamados ‘Informaciones de méritos y servicios’ en el ámbito burocrático del siglo XVI, solicitó ascensos jerárquicos en su carrera, siguiendo la modalidad de la época[...]Al final de las ‘Informaciones’, el autor adjunta una ‘Relación’ de los autos de las visitas de ‘extirpación de idolatrías’[...]El valor de esta ‘Relación’ como fuente histórica es enorme, debido a que el autor indica cuáles fueron los pueblos que visitó, sus divinidades principales y las personas que él sanciona, tanto por su participación en el culto indígena como por otras diversas razones[...]Por este motivo las ‘Informaciones’ de Albornoz resultan imprescindibles para el estudio de la religión indígena de la zona y del Taki Onqoy en particular.<sup>116</sup>

Se, por um lado, Varón Gabai discorre sobre o movimento nativo de apostasia buscando suas nuances na estrutura linguística, o que para nossa pesquisa é fundamental, além de evidenciar a importância da obra para a pesquisa histórica, Gabriela Ramos discorre sobre aquilo que não é estudado, ou até mesmo negligenciado quando analisado as *informaciones* de Cristóbal de Albornoz. A autora busca mostrar que o Taki Onkoy foi, em primeiro lugar, uma construção progressiva, evocando as qualidades do clérigo que almejava cargos cada vez maiores dentro da igreja. Em segundo lugar, esta construção ao redor do movimento nativo incluindo a sua suplantação é uma tentativa da afirmação por parte da própria igreja que buscava evocar uma postura muito mais definida sobre o papel da evangelização no Peru, e, em terceiro lugar, para entender o Taki Onkoy é necessário entender características externas deste movimento como arcabouço teórico.<sup>117</sup>

Muito necessário se faz retornar a Gabriela Ramos neste ponto, visto que ao analisar a mesma fonte que trabalharemos a seguir, com outro objetivo, a autora lança luz a algumas nuances que auxilia o processo de análise para

---

<sup>115</sup> RAMOS, 1993, p.140.

<sup>116</sup> GABAI, 1990, p.334.

<sup>117</sup> RAMOS, 1993, p.140.

encontrar os símbolos, ora na contradição da fonte, ora na ausência de informação, ora na inversão retórica e no menor indício que possa passar despercebido. A análise de Ramos começa pelas informações voltadas aos méritos de Cristóbal Albornoz.

“En principio, tenemos la información de 1569, documento novedoso que se incorpora a las informaciones publicadas anteriormente por Millones. El hecho más importante que encontramos en esta información es la ausencia de la más mínima referencia al Taki Onkoy[...]En esta información, se mencionan las virtudes de albornoz como persona que há llevado adelante de manera eficiente y digna del reconocimiento real el adoctrinamiento de la población antiva, y sin mayor dramatismo, se concluye el asunto.”<sup>118</sup>

Entende-se que o mesmo não procura em um primeiro momento denotar o movimento nativo, mas sim, de enobrecer seu nome perante o clero. Trata-se de uma vitrine para se autopromover. Na fonte fica bem claro que não há menção a outra coisa senão ao fato de ele ter sido o visitador que descobriu o movimento de apostasia e que ele, junto a seus oficiais lutaram contra este movimento. Cabe aqui deixar exposto algo de muito proveito. Cristóbal de Albornoz foi acusado por cometer excessos, além de confiscar as oferendas que eram realizadas para as huacas que ele destruía. Nestas oferendas, segundo Arriaga, por exemplo, estavam toda sorte de ervas, as que curava, a coca, o milho e prata.

Os visitadores eclesiásticos eram nomeados pelo arcebispo e recebiam a indicação dos povoados a serem supervisionados. Cristóbal de Albornoz, celebre visitador, responsável pela erradicação do Taki Onkoy, em Huamanga, tinha como aparato profissional de suporte Pedro Blas como fiscal, Bartolomé Berrocal como notário e o padre Jerónimo Martín como intérprete. Durante o III concílio, Albornoz foi inocentado das acusações por excessos e apropriação dos bens das huacas destruídas durante as visitas e suas proposições como extirpador foram levadas a todas as províncias a partir das deliberações do concílio.<sup>119</sup>

Sabendo do contexto que envolve a obra, incluindo os objetivos do autor com a crônica, a análise da fonte passa a ganhar um novo olhar, mais cuidadoso e pormenorizado. A obra, intitulada *Informaciones*, é na realidade um compendio de testemunho sobre seus feitos durante o período do

---

<sup>118</sup> Idem, p.141.

<sup>119</sup> ROCHA, 2010, p.33.

movimento nativista peruano de apostasia chamado Taki Onkoy. Para auxiliar o processo de análise iremos utilizar como base as obras já citadas e discutidas no último ítem do primeiro capítulo, abordando a partir da retórica utilizada na escrita da obra as brechas necessárias para nosso trabalho. É importante salientar que o contexto auxilia no processo de análise, ou problematiza em alguns casos, neste, como veremos, o contexto denota que as definições sobre a idolatria estavam se transformando, criando mais corpo ao molde da Extirpação e não como um fator de evangelização como pode ser visto nos primeiros anos do vice-reinado.

Vale ressaltar que toda a análise realizada neste trabalho será respaldada pela teoria de representação e da mediação cultural. Assim, somados os pontos referentes ao arcabouço necessário para analisar as fontes selecionadas, entendemos que é possível lançar à luz simbologias compartilhadas entre as culturas em contato entre as práticas, suas representações, e a simbologia envolvida em determinadas práticas ou em determinados sentidos atribuídos a estas práticas.

Neste primeiro excerto, retirado da “*Relación de la visita de extirpación de idolatrias*” contida na obra de Cristóbal de Albornoz, é possível enxergar a maneira como Albornoz aborda o castigo aos promotores do movimento do taki Onkoy.

[Al margen] 3 yndios predicadores de la mala seta castigados.

Fueron condenados y castigados por taquiongos, y maestros y predicadores de esta mala seta de Taquiongos, e por ydólatras, Ynés Astoma Curipalla, Alonso Marca Guamani, prinçipales en esta seta, los quales fueron açotados y encoroçados y desterrados de este Pueblo de [en blanco], y que sirviesen en el ospital de la çiudad de Guamanga y se desdiceren de la herronía que avían predicado.

[Al margen:] Cómplices maestros del Taqui Ongó.

Ansimismo fueron castigados por taquiongos y maestros Leonor Guaman Puchuma y Domingo Parso, los quales fueron açotados, y tresquilados, y encoroçados y desterrados de este repartimiento por quatro años, y que los sirviese en el ospital de los naturales de la çiudad de Guamanga.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> ALBORNOZ apud MILLONES, 1990, p.260.



Como introduzido anteriormente, este trabalho tem como base para a análise as obras de Hartog enquanto retórica da alteridade, somado à mediação cultural. Sendo assim, ao analisar o excerto acima é possível entender a importância que fora dado para os nativos enquanto detentores de conhecimentos voltados para a cura de enfermidades pelo uso das ervas. Todos os acusados foram sentenciados, entre outras coisas com os açoites e a perda de terras, a servir por um tempo no hospital próprio para os nativos na cidade de Huamanga.

É demasiado comum, dentro das crônicas espanholas e das selecionadas para este trabalho, evidenciarmos a força da retórica da alteridade. Em todo o processo de evangelização, o espanhol buscou tomar o psicológico dos nativos por meio da inversão, transformando as huacas e demais entidades gentílicas em agentes do demônio e do mal. Assim, todos aqueles que proferiam a fé nativa estavam ligados ao mal e por isso deveria ser caçado e punido. Não fora diferente com o caso analisado. Os indivíduos passaram pela mesma ótica da alteridade, mas, ainda no momento da sentença, é possível perceber que o fator pragmático do saber nativo em relação às ervas se fazia necessário para os espanhóis e por isso, sentenciou-se ao trabalho hospitalar. Cabe reforçar também que os hospitais, tanto os voltados para os nativos quanto voltados para os espanhóis, eram controlados pelos espanhóis, ou seja, os mesmos que sentenciavam os nativos pelo uso de conhecimentos vistos como demoníacos, os colocavam para trabalhar em locais onde os mesmos conhecimentos eram, de alguma forma, necessários.

Não somente analisado por nós, Márcio Pimentel Rocha também disserta sobre esta mesma passagem, evocando também o caráter significativo quanto da sentença de colocar nativos conhecedores de ervas e de rituais para trabalhar em hospitais.

Os feiticeiros, castigados por Albornoz, eram punidos publicamente com açoites, devendo servir “perpetuamente” em suas igrejas e vivendo separados de seus iguais numa casa construída para este fim, e aos curas cabia “ensinar-lhes coisas de nossa santa fé católica”. Outros líderes do Taki Onqoy, como Leonor Guaman Puchuma e Domingo Parso, por sua relevância no movimento poderiam ser desterrados a

povoados longínquos “por quatro anos”, trabalhando no “hospital dos naturais da cidade de Guamanga”<sup>121</sup>

Por fim, hão de ser analisado mais dois trechos da fonte, que contem significativas demonstrações práticas cujos símbolos são compartilhados, corroborando também com Arriaga e Acosta por exemplo. O primeiro, trata-se de uma petição que concede poderes para Bravo de Berdusco poder, em nome de Cristóbal de Albornoz, pedir, demandar, receber, quaisquer formas de pagamento:

Requiere dar al licenciado Bravo de Berdusco, beneficiado de la Santa Yglesia de Arequipa, generalmente para que por mí y en mi nombre y como yo mismo y representando mi propia persona podáis pedir, demandar, rescevir, aver y cobrar en tela de juicio o fuera dél todos y qualequier pesos de oro, plata, joyas, esclavos, ganados, coca y otra cosas que me son y me fueren devidas en qualquiera manera.<sup>122</sup>

Como pode ser visto, os pagamentos poderiam ser feitos com prata, ouro, joias, escravos além da coca. Neste sentido, a importância dada pelos nativos à planta também é dada pelos espanhóis, sendo valiosa não somente pelos seus valores característicos, ou seja, pelo seu valor medicinal e herbóreo, mas neste caso é visto de grande valia econômica, qual seja, visto que também era uma forma de pagamento, que até mesmo o próprio Cristóbal de Albornoz recebia. Arriaga também discorre sobre o valor econômico da coca em sua obra que analisaremos por fim. Acosta nos mostra, como foi visto, a importância e a estima que os nativos tinham pela planta e o valor que ela tinha dentro de um plano de comércio, incluindo a variação de preço de uma região para a outra do vice reinado. Albornoz, por sua vez, entende o valor econômico dela e concede a Bravo de Berdusco o poder de cobrar pagamentos, incluindo em ouro e coca.

O último trecho trata-se de uma parte retirada de uma carta de Albornoz para o rei datada de 15 de abril de 1602. Neste trecho, o visitador parece explicar uma prática comum, mas que no seu caso o levou a ser acusado por adquirir indevidamente bens de nativos que foram oferecidos a huacas.

Las visitas que se hazen en este obispado son todas guiadas a el interés temporal y poco al bien de las ánimas, y se guarda

<sup>121</sup> ROCHA, 2010, p.34.

<sup>122</sup> ALBORNOZ apud MILLONES, 1990, p.206.

poco o nada de lo que el conçilio de Trento manda y ordena, porque a los visitadores y notários no / se les da salario sino esperanças de proveellos a beneficios y de esta manera se sirven en este obispado; no sabe bien y todas las costas que se hazen salen de los yndios y son tantos en las comidas que dan y los pagos de papeles y serviçios que les hazen y costas de aranzeles, que les es otro tributo. Y quando buelben los visitadores y oficiales todos buelven ricos.<sup>123</sup>

Segundo descrito pelo visitador, as visitas de idolatrias estavam mais voltadas para interesses temporais, mundanos, do que para o “resgate de almas”. Os visitadores não ganham salário, mas sim benefícios. Albornoz termina o trecho dizendo que muito do que ganham vem dos indígenas, como a comida, os serviços, além de outros tributos e neste caso, tomando por base Albornoz, podemos falar de ouro, prata e coca também. Os visitadores e os demais oficiais quando voltam das campanhas de visitaçã, voltam ricos. Informação valiosa o desabafo de Albornoz. O que torna este trecho essencial é saber que não somente o visitador praticava excessos, mas a grande maioria se não todos os visitadores e demais relacionados às campanhas, ou seja, entendem que é comum o uso destes benefícios como forma de pagamento e, segundo Acosta, umas das coisas mais comuns entre os nativos era o cultivo de coca, que também visto pelo jesuíta, era de muita estima e de grande valor monetário.

A simbologia em torno das ervas, além de serem compartilhadas no plano de suas propriedades curativas, de tal maneira que a sentença de feiticeiros dogmatizadores do Taky Onkoy era o trabalho em hospitais, eram também compartilhadas no plano econômico, ou seja, usado como moeda de troca, como fonte de renda e maneira de enriquecer às custas do que a folha de coca representava para o mundo indígena dentro do viés econômico.

### **2.3 Dos símbolos compartilhados em José Pablo Arriaga**

---

<sup>123</sup> Idem, p.306.

Nesta última parte do terceiro capítulo iremos nos ater à documentação do Padre Pablo José de Arriaga, criador do que seria considerado o manual do extirpador. Essa fonte está inserida em um contexto onde a Extirpação de idolatrias estava em pleno funcionamento e embasada nos dizeres do terceiro concílio de Lima, portanto, com uma nova organização e um novo olhar sobre as práticas e sobre as representações indígenas.

Padre Pablo José Arriaga nasceu na cidade de Vergara em 1564. Com quinze anos ingressou no noviciado. Os estudos foram em Madrid, onde recebeu as ordens e serviu em Ocaña e Vergara. Em 1584 foi autorizada sua viagem para o Perú chegando um ano depois, em Lima nos idos de junho. Ao chegar, Pablo José Arriaga se tornou professor de Retórica nas escolas da Companhia e se tornou Reitor do Colégio de San Martín em 1588. A reitoria fora um cargo que o padre exerceu durante vinte e quatro anos, alternando com outro cargo de reitoria no Colégio de Arequipa, desempenhado durante 1612 a 1615.<sup>124</sup> .

Durante sua estada no vice-reinado do Peru, Arriaga foi designado a acompanhar visitantes de idolatrias com a finalidade de catequisar os nativos visitados. Segundo a documentação estudada, Arriaga foi além da evangelização e passou a investigar sobre a religião dos nativos, como resultado temos a obra que será analisada neste trabalho. Pablo José Arriaga morreu com sessenta anos de idade sendo quarenta e cinco como clérigo e trinta e sete anos no vice-reinado do Peru em uma viagem de navio para La Habana.<sup>125</sup>

A fonte analisada neste trabalho é a mais famosa obra do clérigo chamada *La extirpación de la idolatría en el Peru*. De maneira geral, trata-se de um livro, ou um manual para o extirpador, onde contém informações sobre a religião nativa, bem como características que indicam a idolatria como categorias de divindades adoradas pelos indígenas, as oferendas realizadas, as “superstições”, as festas, enfim, toda uma gama de informações catalogadas

---

<sup>124</sup> ARRIAGA, 1920, p.XI-XII.

<sup>125</sup> Idem, p.XIX.

para identificar a idolatria além de procedimentos adequados para a destruição e catequização dos indígenas.

Em um primeiro momento, em sua obra, Arriaga disserta em uma breve passagem a maneira como os nativos pediam ajuda aos antepassados ou deuses perante alguma necessidade ou doença. Interessante passagem, pois, se assemelha a uma dança, pois eles jogam as mãos para cima, falando com o sol ou outras divindades.

El adorar estas cosas no es todas los días, sino e tiempo señalado para hazelles fiesta, y quando se ven en alguna necesidad o enfermedad, o an de hazer algún camino, levantan las manos, y se tiran las sejas, y las soplan hazla arriva, hablando con el Sol, o con Líbiac, llamándole su hazedor, y su criador, y pidiendo que le ayude.<sup>126</sup>

Nesta passagem é possível analisar em sua retórica a maneira como os espanhóis desta época, pós Terceiro Concílio, estavam buscando sanar quaisquer movimentações culturais do nativo, suprimir, em outras palavras, a capacidade de manutenção de uma fé, ou de uma superstição, a mínima que fosse. Neste ponto também é possível entender que mesmo em casos de doença, a manifestação cultural religiosa que buscava auxílio também era considerada idolatria, e isso é base para o entendimento da retórica de Arriaga, visto que o ataque maior do autor se dá na manifestação, na representatividade religiosa e não nas características mais técnicas, o que veremos adiante.

Arriaga também menciona a coca em seu trabalho e nesta passagem disserta sobre o uso da planta enquanto oferenda às huacas, ou seja, dentro de um conjunto de representações e simbologias a respeito da coca, os indígenas a usavam como oferenda por se tratar de uma planta com muito valor cultural e econômico, valor este que também foi usado pelos espanhóis, como visto nas análises anteriores.

Coca es también ordinaria ofrenda, vnas vezes de las que ellos crían, o compran, y las más cogida de las chácaras, que llaman de las Huacas, que para este efecto cultivan, y labran de comunidad, y dos leguas del pueblo, de Caxamarquilla, orilla del río Huamanmayu, que es el mismo de la Barranca (porque no se da la Coca sino en tierra muy caliente) avía catorce

---

<sup>126</sup> Ibidem, p.20.

chacarillas de Coca, que eran de todas las Huacas de los pueblos de la Sierra, y tienen Indios que las guardan, y cogen la Coca, y la llevan a los ministros de las Huacas a sus tiempos, porque es vniversal ofrenda a todas las Huacas, y en todas ocasiones. Estas chácaras se mandaron quemar todas<sup>127</sup>.

Nesta passagem, contudo, após ser analisada, conclui-se que a planta em si, já abordada por outros padres da mesma ordem, não tem valor de idolatria enquanto símbolo de cura ou símbolo econômico, ou seja, ela em si não é idolátrica ou passível de condenação. Arriaga cria em sua obra uma relação entre a planta enquanto oferenda, condenável pelo viés da prática religiosa considerada idolátrica, ou seja, pelo uso enquanto adoração de divindades, da manutenção de huacas e, portanto, de uma cultura que estava sendo combatida. A coca, em sua definição anterior, como visto em Acosta e Monardes, por exemplo, não é atacada na obra de Arriaga, o que mostra que as definições anteriores, ou seja, a simbologia, a explicação sobre seu uso e sua eficiência trazida pelos nativos não era considerada idolatria pelo autor.

Ainda no segundo capítulo da obra, direcionada a catalogar as “cosas” usadas para as oferendas, Arriaga menciona algumas frutas que possuem além de valor de oferenda, propriedades curativas.

Espingo, es vna frutilla seca, al modo de vnas almendras redondillas de muy vehemente color, aunque no muy bueno. Trayen de los Chachapoyas, dicen que es muy medicinal, para dolores de estómago, y cámaras de sangre, y otras enfermedades tomado en polvos, y lo compran muy caro. Y se solía vender para este efeto. Y en Jaén de Bracamoros pagaban, no a muchos años los Indios su tributo en Espingo. Y el Señor Arçobispo pasado prohibió so pena de excomunió, que no se vendiese a los Indios, porque supo, que era ordinaria ofrenda para las Huacas, especialmente en los llanos, que no ay quien no tenga Espingo, teniendo Conopa, de todos quantos se an visitado.<sup>128</sup>

Neste excerto retirado da obra de Arriaga, o autor cita as características da planta chamada “*Espingo*”. Diz ser uma planta muito medicinal para dores no estômago entre outras enfermidades relacionadas ao sangue. É assinalado pelo autor também que a venda da mesma fruta para os nativos era proibida, fato que poderia ser explicado por a mesma ainda ser relacionada a oferendas

---

<sup>127</sup> Ibidem, p.44-45.

<sup>128</sup> Ibidem, p.46.

às huacas. Contudo, é possível analisar o símbolo compartilhado entre as culturas a partir do momento em que os princípios curativos da planta não foram em nenhum momento demonizados, pelo contrário, sua comercialização apenas é que fora proibida ainda sob o argumento de que em posse dos nativos a planta seria legada às oferendas, mas enquanto planta medicinal, também usada pelos incas, os espanhóis assimilaram.

A mesma interpretação sobre o *espingo* pode ser realizada a respeito da *Aut*. Arriaga não destaca a planta e a descreve pouco em sua obra, porém, também é enaltecido o caráter medicinal que ela possui, sem relacionar em nenhum momento a planta ao demônio.

Aut, es otra frutilla también seca, no muy diversa del Espingo, que también traen de hazia los Chechapoyas, y dizen que es medicinal como el Espingo.<sup>129</sup>

Vejamos abaixo uma passagem a respeito da compra de medicamentos para hospitais e a relação entre tais compras e a compra de vinhos.

Que así entienden muchos aquel lugar del Éxodo, sedit populus manducare, bibere, furrexit ludere, que fue adorar el bezerro. Y así lo dexan los Curas como cosa desauciada, y mal que no tiene remedio, y dizen que no se quieren meter con Indios borrachos. Y yo e visto en pueblos que lo que mandan las ordenanzas de los Corregidores, que del tomín del hospital se le compren medicinas para los enfermos, reducillas todas a vino, y embiar tantas botijas a un pueblo, y tantas a otro, y de muy mal vino como lo dixo el Cura, que lo provó delante de mí, y a precio muy subido, y si embiaran también aceite, podíaze dezir, que hazían lo que el Samaritano del Evangelio, pero todas las enfermedades quieren que se curen con vino, porque convino para sus intereses, y grangerías, verdad es, que esta falta no es de todos, aunque de los más<sup>130</sup>.

A passagem mostra, segundo o próprio autor, algo deveras peculiar dentre a organização colonial. Trata-se de uma constatação de que os pedidos de medicamentos estavam sendo trocados por grandes quantidades de vinho, de baixa qualidade. Ao perpassar o trecho analisando seu conteúdo, aquilo que nos parece evocar a simbologia compartilhada está no fato de Arriaga demonstrar que de havia determinados tipos de enganos e que os

---

<sup>129</sup> Ibidem, p.46.

<sup>130</sup> Ibidem, p.77.

medicamentos eram usados de maneira sistemática nos hospitais coloniais. Tal fato pode ser evidenciado logo no início quando o mesmo menciona um pedido de medicamentos, determinando uma sistemática não só na produção como no transporte. Outrossim é possível determinar que não somente eram usados, os medicamentos, como também eram aceitos. Tal verossimilhança pode ser comprovada no final do trecho, quando o autor mostra que a atitude de trocar medicamentos por vinho pode ter sido equivocada.

No trecho abaixo é possível analisar a simbiose entre as culturas no discurso do cronista:

Muchos de los Hechizeros, son Ambicamayos, como ellos llaman, o curanderos, pero con muchas supersticiones, y Idolatrías, que preceden a los Curas; y se procura que los Curas, tengan examinados, y bien instruidos, los que han de curar para que quitado lo que es supersticioso, y malo, se aprovechen de lo que es bueno; como es el conocimiento y uso de algunas yerbas, y de otros simples, de que suelen usar en sus enfermedades<sup>131</sup>.

Como é visto, no discurso sobre os feiticeiros e seus conhecimentos sobre ervas acima, Arriaga deixa bem claro o ponto de contato entre as culturas, a pedra de toque ou o plano mediador e a partir deste ponto, ou seja, a questão da idolatria, o autor discorre sobre a utilidade do conhecimento sobre ervas dos *Ambicamayos*, ou curandeiros, que suplantados os ideais idolátricos e supersticiosos, podem ser úteis pelos fins medicinais.

Por fim, o último trecho analisado nos mostra uma retórica muito curiosa, além de demasiado importante dentro do contexto em que fora produzida. Arriaga, ao perpassar por todas as maneiras de se realizar as visitas de idolatria, termina dissertando que em determinados casos ou com determinados povos, a maneira como se realiza a visita pode ter resultados “eficientes”, ou perpetuamente, ou repentinamente. Contudo, a continuação do trecho é o que torna a retórica do jesuíta interessante de ser analisada:

Vnos tocan a las Cabeças, y Príncipes, assí Seglares como Eclesiásticos, que los ordenan, y otros a los que los executan, vnos son medios vniversales, y otros particulares, vnos mediatos, y otros inmediatos, vnos más, y otros menos

---

<sup>131</sup> Ibidem, p.114.



eficazes, vnos son perpetuos, y otros para tiempo limitado. Qualquiera que uviere leído lo sobredicho echará de ver fácilmente los que le tocan, y cuáles se deven preferir a cuáles assí en la estima, como en la execución. Porque no es mi intento hazer tratado de lo que personas tan graves escriuieron de propósito, como el P. Acosta de nuestra Compañía, de Procurando salute Indorum, el P. Fr. Thomás de Iesús Carmelita descalço, de Procurando salute omnium gentium. Quisiera yo, que estos libros los leyeran todos, y con el espíritu que ellos se escriuieron, que estoy cierto fueran de singular provecho. El principio, y fundamento de todo este edificio, es que se haga el concepto y estima, y se cobre el conocimiento de la enfermedad, que pide su gravedad, porque a ley de no faltar muchos a las obligaciones, que tienen de Iusticia, y todos a las que tenemos de Caridad, se aplicará la medicina que pide la enfermedad.<sup>132</sup>

Arriaga quer mostrar a todo momento que a cultura religiosa indígena é sobretudo uma doença, e como todo mal deve ser curado. O termo “curado” aparece neste trecho de maneira decisiva no processo de escrita. O jesuíta está nos mostrando que o que ele está propondo, a sua visão, a “verdadeira fé”, as visitas de idolatria, são na verdade a cura para a doença deles. Visão embasada em, e mencionada pelo autor, por obras como a De Procurando salute Indorum de Acosta, que anteriormente analisado, foi responsável por trazer informações valiosas sobre as plantas que os nativos usavam para fins medicinais. Talvez a intenção de Arriaga fora a de mostrar que eles também possuíam uma cura e que esta os nativos desconheciam. Queria mostrar o padre que eles também poderiam contribuir para curar alguma doença, já que durante anos foram os nativos que contribuíram com suas ervas, com seus significados, com sua simbologia e com seus conhecimentos.

---

<sup>132</sup> Ibidem, p.159.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do nosso trabalho buscamos lançar luz ao nosso principal ponto da pesquisa: o símbolo ou a simbologia compartilhada entre as culturas indígenas do Novo Mundo e do espanhol colonizador. Ainda mais, entender como o significado desses símbolos são compartilhados, ou, salvaguardando suas alterações, como as propriedades desses significados são compartilhados. Para tal objetivo ser alcançado, nos valem de uma base clara sobre as várias explicações conceituais sobre a idolatria e suas relações com o Velho Mundo e com o Novo Mundo. Neste sentido pudemos observar que a visão espanhola sobre a idolatria era demasiada volátil, ou seja, cheia de interpretações diferenciadas e que comprometiam o estabelecimento de uma base concreta sobre a prática evangelizadora no Novo Mundo. Assim, quando os espanhóis aportaram no Novo Mundo, entendiam a idolatria como prática negativa, mas repleta de ressalvas que comprometeriam a primeira investida evangelizadora.

Entender a Idolatria foi necessário, pois é justamente sobre ela que repousa nosso trabalho: a idolatria como plano mediador. Uma esfera que consegue servir de base para o contato entre as culturas, aos moldes da mediação cultural. Neste sentido, a idolatria adotada em nosso trabalho é a idolatria vista na colônia e que possui uma linha evolutiva, que é capaz de ser vista nas fontes e nos trabalhos auxiliares e que, ao passo que fica mais rígida a interpretação da idolatria, aumenta a complexidade da construção das crônicas e que, por sua vez, torna a análise mais profunda. Vale salientar que a visão de idolatria, ainda que no plano religioso, quando abordado em relação às fontes do trabalho, abre margem para uma função secular da idolatria, ou seja, uma visão de idolatria que serve de base para a mediação cultural, a evidencia de símbolos compartilhados, mas acima de tudo, símbolos cujos significados estão sobre o pano da esfera secular como por exemplo, o uso de ervas em sentido econômico, no trato ou nas trocas comerciais no vice-reinado do Peru.

Além de nos valermos da idolatria e suas transformações, foi necessário nos debruçarmos em explicações contextuais sobre a retórica da alteridade de

François Hartog. Entendemos que a construção de crônicas possuía um viés diferente das cartas analisadas por Hartog, mas, as técnicas usadas para a análise puderam ser aproveitadas. Somadas as técnicas com a mediação cultural de Cristina Pompa, o trabalho pode ser realizado de maneira profícua.

Com todo o caminho percorrido, as análises das fontes nos mostraram que práticas e simbologias eram compartilhadas, em nosso caso relacionadas a ervas e raízes que tinham como finalidade a cura de enfermidades. Nosso trabalho analisou três obras diferentes, sendo uma crônica, uma relação de feitos e um manual de extirpação, e nas três foram possíveis lançar luz aos símbolos compartilhados a partir da idolatria. Acosta nos mostra como as propriedades curativas da folha da coca e do balsamo, por exemplo, eram estudadas por médicos europeus devido ao seu poder de cura. Sua escrita denotava um dinamismo entre o espanhol e o indígena, evidenciando o caráter mais brando sobre o conceito de idolatria. Além das simbologias compartilhadas em relação à cultura da cura, foi possível enxergar a maneira como, dentro de um viés econômico, a folha de coca tinha papel preponderante, ou seja, compartilhavam, espanhol e indígena, o entendimento da coca como mercadoria, com valor e lucratividade.

É possível perceber, nesse sentido, que a visão de idolatria se ramifica para o viés secular, como dito acima, e mais do que isso, a maneira como a idolatria é tratada, entendida, é contemporânea ao segundo concílio de Lima, ou seja, um período onde o clero passa a estabelecer ordenamentos claros a respeito da idolatria, da feitiçaria e das práticas indígenas. É possível então a relação, em última instância, da visão de idolatria, com a interpretação contida na fonte, de ervas e suas propriedades curativas, ainda sob a ótica do indígena como povo enganado pelo demônio. Neste sentido é passível de entender como a visão de idolatria se altera, criando uma dinâmica entre o símbolo e seu significado e principalmente, cria-se uma visão sobre as ervas que onde se retira na maioria dos casos o seu valor espiritual e ritualístico, para apenas atribuir significado à suas propriedades curativas, mas, tais propriedades são significados compartilhados.

Este mesmo valor econômico das plantas e ervas pode ser estabelecido na crônica de Cristóbal de Albornoz. O clérigo recebia como pagamento, além de adornos usados para cultos às huacas, a folha da coca, evidenciando o caráter econômico que a planta tinha, para além de suas propriedades curativas. O contexto que envolve a crônica de Albornoz é complexa e remonta ao movimento de apostasia chamado Taki Onkoy. Este movimento foi contemporâneo ao segundo Concílio de Lima, responsável por estreitar os conceitos e as explicações sobre a idolatria e sobre a feitiçaria. Sendo assim, os indígenas eram condenados por práticas idolátricas, e tais práticas incluíam rituais de cura com ervas e rituais de oferendas à huacas. Neste sentido, ao analisarmos a fonte conseguimos evidenciar a maneira como o conhecimento sobre ervas e seus princípios de cura eram compartilhados: na condenação, ou seja, indígenas que eram condenados e trabalhar em hospitais e eram acusados de curandeirismo e feitiçaria.

Por fim, a crônica de José Pablo Arriaga repousa sobre o contexto em que a idolatria era combatida de maneira sistemática e organizada, ou seja, repousa sob o jugo do terceiro concílio de Lima, responsável por estabelecer regras, bases, sistema de cárcere e de educação, para evangelizar com eficiência. Sendo assim, sua obra evidencia de maneira sutil as simbologias que buscamos em nossa análise. Na descrição de plantas e frutas, ele desconsidera o caráter demoníaco da prática idolatria que pode ser associada à planta, e passa a descrever apenas suas propriedades, o que nos mostra também que repousa na idolatria, mas ainda sim uma idolatria secular, a interpretação das ervas e plantas, retirando também seu significado religioso. O mesmo vale para a folha de coca, o que neste caso foi possível evidenciar características culturais e econômicas, como em nas outras duas fontes.

É possível constatar que ambas as fontes trabalhadas neste trabalho estão relacionadas por algumas características. A princípio e mais importante é a idolatria. Ao ver as fontes é possível, como já estabelecido no trabalho e acima citado, entender que aquilo que é relatado nas obras se conecta contexto idolátrico de determinada época, seja no primeiro, segundo ou terceiro concílio de Lima. É necessário realizar tal junção, visto que a maneira como é escrita as

obras, e principalmente a forma como são estabelecidos diálogos sobre as ervas e plantas com fins curativos, são ligados diretamente à maneira como o clero determina o conceito de idolatria. Em todas as fontes foi possível estabelecer a idolatria como ponto mediador, uma idolatria colonial, que foi construída ao longo do tempo e dos concílios e também uma idolatria de plano secular, ou seja, dentro de um viés inicialmente religioso, mas que parte para o social, cultural e econômico, retirando o aspecto espiritual. É possível ver também que as fontes conversam entre si pela forma como é abordado o conhecimento sobre as plantas e as práticas, ou significados destas plantas tanto para os índios quanto para os espanhóis. Acosta descreve as propriedades curativas, mas também evoca o poder econômico da coca, que também é estabelecido na obra de Albornoz, quando este recebe em folhas de coca e por fim em Arriaga, quando ele relata a proibição dos indígenas de carregar, manter ou comercializar a coca, ou seja, uma proibição total para qualquer fim. Neste sentido evocamos uma característica final, importante e que relaciona as fontes: o fato da retirada da conotação religiosa das ervas para a manutenção das mesmas em relação às medicinais. Quando os relatos foram analisados, foi possível entender também o afastamento das interpretações e características das ervas e plantas de sua formação religiosa indígena, ou seja, o significado religioso das plantas quando analisados pelos espanhóis são retirados, abrindo dois caminhos possíveis, qual seja, o de continuar interpretando o curandeirismo como feitiçaria e punindo tais práticas, punindo qualquer uso da erva como ritual religioso às huacas, e por fim, usando e se valendo do significado curativo dessas plantas dentro da cultura espanhola. Neste último ponto, a simbologia é compartilhada e seu significado também, ou seja, está no valor curativo secular das plantas a simbologia que é vista tanto na cultura indígena que é detentora deste conhecimento, quanto na cultura espanhola que se vale deste conhecimento.

Encontrar, dentro das práticas culturais indígenas, pontos de contato entre a cultura autóctone e a cultura espanhola, é lançar luz a uma nova visão a respeito da cultura indígena do Peru, que resistiu à dominação mental, econômica e cultural espanhola, uma cultura que ressignificou símbolos dos evangelizadores, que buscou manter suas práticas ritualísticas, e que, mesmo

a todo o processo de extirpação de idolatrias pode, por fim, doar parte de sua cultura, de seus símbolos e de seus conhecimentos para o espanhol, alterando sua cultura, sua visão de mundo, ainda que sob o jugo da evangelização e destruição do material cultural indígena.

## FONTES

ACOSTA, José de. **Obras del P. José de Acosta**, Madrid, Atlas, 1954.

ALBORNOZ, Cristóbal de. **Informaciones**. In: El Retorno De Las Huacas: Estudios y Documentos Del Siglo XVI. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos), 1990.

ARRIAGA, Pablo José de. **La Extirpación de la Idolatría en el Perú**. Lima, Imprenta y Librería San Martí y C<sup>a</sup>, 1920.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 2009.

MONARDES, Nicolas. **Primera y segunda y terceira partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras índias occidentales que sirven em medicina**. Sevilha, 1574.

## BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e tupi**: O encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII, Revista de história, nº154, p. 71-118, São Paulo, 2006.

BARRETO, Ivan Farias. **O uso da folha de coca em comunidades tradicionais**: perspectivas em saúde, sociedade e cultura. Revista História, Ciências, Saúde, v.20, n.2, p.627-641. Rio de Janeiro, 2013.

BERNARD, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo**: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550). São Paulo: EDUSP, 2001.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRECHETTI, Angela. “...**Los pintaré como estaban puestos**: hasta que entró a este reyno el santo ebangeleo”, Anales del museo de América, n. 11, p. 81-102. CIDADE, ANO.

CABRERA, Juan Carlos García. **Ofensas a dios, pleitos e injurias**: causas de idolatrias y hechicerias. Cajatambo siglos XVII-XIX. Cusco: CBC (Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

CHATIER, Roger. **A História Cultural**: Entre Práticas e Representações. Bertrand, 1988.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**: 1300 – 1808; uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUVIOLS, Pierre. **Cultura Andina y Represion**. Bartolomé De Las Casas, 1986.



\_\_\_\_\_. **La Destrucción De Las Religiones Andinas**. Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

ELLIOT, J.H. **A conquista Espanhola e a Colonização da América**. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina colonial*. Vol. I. São Paulo: EDUSP, 1998.

\_\_\_\_\_. **El viejo mundo y el novo (1492-1650)**. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

FAVRE, Henri. **Os Incas**. São Paulo: DIFEL, 1974.

PEASE G. Y., Franklin. **Los Incas**. Peru: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

GARCÍA ALVAREZ, César. **La idolatria, símbolo de América em Calderón de la Barca**. In: RAMOS, Gabriela / URBANO, Henrique. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías: Siglos XVI – XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, CARLO. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo, Companhia das letras, 2007.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**; ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI.** São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

LIMA, Tamara de. **Visões Acerca da Religiosidade Incaica: Demonologia e ação inquisitorial entre os séculos XVI e XVII.** Franca: UNESP. Trabalho de Conclusão de Curso, 2007.

\_\_\_\_\_. **Entre a Espada, a Cruz e a Pena: Impressões Sobre o Tawantinsuyu nos Primeiros Relatos da Conquista.** Franca: UNESP. Tese de Mestrado, 2010.

MILLONES, Luis (Comp.). **El retorno de las huacas.** Estudios y documentos del siglo XVI. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos), 1990.

MONTEIRO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo: Globo, 2006.

O`GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: Reflexão a Respeito da Estrutura História do Novo Mundo e do Sentido do seu Devir.** São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

PORTUGAL, Ana Raquel. **A Inquisição Espanhola e a Bruxaria Andina: Evangelização e Resistência.** Revista História Regional, Vol.4 nº2, inverno, 1999.

\_\_\_\_\_. **Dialogando com crônicas quinhentistas: a representação do ayllu andino.**R. Mestr. Hist., v.4, n.1, p. 7-26, 2001/2002.

\_\_\_\_\_. **Mitos e fatos nas crônicas da conquista do Antigo Peru.** Revista Unisinos, vol. 14, n.2, Rio Grande do Sul, 2010.

\_\_\_\_\_. **O ayllu andino nas crônicas quinhentistas.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

\_\_\_\_\_. **Feitiçaria, buxaria e o pacto demoníaco**. Maracanan, v. VII, p. 138-153, 2011.

\_\_\_\_\_. **O conceito de ayllu nas crônicas de interesse peruano do século XVI**. São Leopoldo: UNISINOS. Dissertação de Mestrado, 1995.

RAMOS, Gabriela / URBANO, Henrique. **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías: Siglos XVI – XVIII**. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993.

ROCHA, Márcio Pimentel. **O Demônio Renitente: Demonologia e Colonização no Vice-Reinado do Peru, Séculos XVI e XVII**. Franca: UNESP. Tese de Mestrado, 2010.

SHEPARD JR, Glenn H. **Venenos Divinos: psicoativos dos matsingela do peru**, instituto Nacional de pesquisas da Amazônia.

SOMEDA, Hidefuji. **El império de los incas: Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas**. Peru: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TOYNBEE, Arnold. **A religião e a história**. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1960.

VAINFAS, Ronaldo. **Idolatrias e milenarismos: A resistência indígena nas Américas**. Estudos Históricos, vol.5, n.9, p.29-43. Rio de Janeiro, 1992.

VARELLA, Alexandre C. **A origem da coca pelo vício do Inca**. Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC. Vitória, 2008

\_\_\_\_\_. **Substâncias da idolatria:** as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em histórias dos sécs. XVI e XVII. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008.