

AS CRÔNICAS COLONIAIS E A PRODUÇÃO DE SENTIDOS PARA O UNIVERSO INCAICO E O PASSADO DAS ORIGENS DO TAWANTINSUYO

SUSANE RODRIGUES DE OLIVEIRA

Professora da ISPAM-DF

Resumo

Este artigo apresenta uma análise das crônicas produzidas no período colonial a respeito dos incas e das tradições históricas das origens do Tawantinsuyo. A partir dos referenciais teóricos da Etnohistória, da História do Imaginário, da Análise do Discurso e das Representações Sociais, revela alguns questionamentos e análises em torno das condições de produção, manutenção e funcionamento dessas crônicas, bem como do imaginário, dos regimes de verdade e das representações que as informam.

Palavras-chaves: incas, crônicas, Etnohistória.

Abstract

This article presents an analysis of the chronicles produced in the colonial period regarding the Inca and of the historical traditions of the origins and expansion of Tawantinsuyo. Starting from the theoretical references of Ethnohistory, of the History of the Imaginary, of the Analysis of the Speech and of the Social Representations, reveals some analyses around the production conditions, maintenance and operation of these chronicles, as well as of the imaginary, of the truth regimes and of the representations that inform them.

Key words: incas, chronicles, Ethnohistory.

1. Problemática e desafios

Quando os espanhóis desembarcaram no litoral peruano, por volta de 1532, os incas exerciam controle político e econômico sobre uma vasta região da América do Sul, que abarcava os planaltos andinos, da Colômbia até as regiões do Chile e da atual Argentina, das costas do Pacífico até a floresta amazônica, tendo o Peru como centro político, econômico e demográfico. Tawantinsuyo era o nome dado pelos incas a seus domínios, significando a *tierra de los cuatro suyos* ou as *cuatro regiones unidas entre si* (Rostworowski, 1999: 19), já que se encontrava dividido em quatro grandes regiões (*Chinchaysuyu*, *Antisuyo*, *Collasuyu* e *Cuntisuyu*) habitadas por uma multiplicidade de etnias¹.

A grandiosidade, a diversidade, a riqueza e a complexa organização do Tawantinsuyo atraíram fortemente a atenção dos espanhóis que, embora impressionados e mesmo incomodados ante o inusitado, tinham urgência de um (re)conhecimento dessa humanidade estranha e desconhecida. A surpreendente diferença confrontada criava a necessidade de ser reconhecida, ou melhor, incorporada, para atenuar seu conteúdo perturbador, desconhecido, para a Espanha, de forma a assegurar a esta seu poder de nomeação, sua posição de dominação nos territórios americanos conquistados. Para o projeto de colonização e domesticação das terras e povos confrontados na América, especialmente no Tawantinsuyo, era indispensável um conhecimento da terra e do mar, das coisas naturais e morais, espirituais e temporais, eclesiásticas e seculares, passadas e presentes, nas suas dimensões informativas, prescritivas e organizacionais. De tal necessidade surgiram crônicas², cartas, diários, tratados, relatórios de serviços, dentre outros discursos reveladores das variadas e sucessivas tentativas de compreensão e explicação da existência do Tawantinsuyo.

Desde o século XV, os cronistas penetraram na América por mandato real, visto que as ordenanças sobre conquistas e descobrimentos prescreviam, aos que fossem explorar as terras americanas, que levassem um *Veedor* – geralmente um funcionário da Coroa, capitão, soldado ou membro do clero (missionário) – para atuar como escrivão responsável pela descrição da terra, de suas riquezas e dos usos e costumes de seus habitantes (Mignolo, 1998:

78).

Por volta de 1540, os cronistas começaram a realizar suas primeiras aproximações da cultura incaica. No início daquela década, quando Cristóbal Vaca de Castro governava o Vice-reino do Peru, realizaram-se reuniões com o propósito de interrogar os antigos *quipucamayos* e *amawtas* do Tawantinsuyo. Os *quipucamayos* eram os especialistas andinos no manuseio dos *quipus* – um sistema de registro de informações quantitativas (Pease, 1995: 22-23) a respeito dos impostos, leis, batalhas, observações dos astros, calendários, colheitas, populações, etc., “que servia-se de conjuntos de cordões de distintas cores e comprimentos, articulados entre si de diversas formas e com nós em distintas posições” (Natalino, 2004: 161). Como bem atenta Eduardo Natalino, não sabemos se os *quipus* eram também utilizados no registro de informações não numéricas, desse modo possuindo uma dimensão narrativa, já que não temos

nenhuma “leitura”, “tradução” ou versão colonial reconhecida e aceita de seus supostos conteúdos não-numéricos, apesar de que, como veremos, alguns cronistas do início do Período Colonial relataram que seus informantes andinos utilizavam-se de *quipus* para responder aos questionamentos acerca de suas origens e história. Tais relatos coloniais são utilizados como argumento pelos que defendem que os *quipus* serviam também para o registro de informações não-numéricas, as quais serviam de base para narrativas que dependiam de uma tradição oral articulada. Desse modo, creio que não devemos dar a polêmica por encerrada (Idem: 161).

Já os *amawtas* eram também funcionários responsáveis pela manutenção de tradições históricas e sagradas. Eles eram, ao mesmo tempo, músicos, poetas e sacerdotes, responsáveis pela celebração da grandeza dos incas, conservando-lhes assim a memória. Os saberes dos *amawtas* eram altamente valorizados, o que lhes garantia algum *status* e privilégio na sociedade.

Os cronistas estiveram, assim, entre os primeiros autores a relatar tanto a própria experiência vivenciada, como a observada nos Andes Centrais: os aspectos físicos e naturais, bem como os hábitos, costumes, rituais e histórias de tempos passados, enfim, tudo o que viam e ouviam dizer – além do que lhes era relatado pelos próprios incas – se constituiu em objeto de suas narrativas³.

As crônicas produzidas por espanhóis envolvidos no processo de colonização e evangelização⁴ do Vice-reino do Peru, e por alguns índios e mestiços cristianizados nos séculos XVI e XVII⁵ constituem as principais

fontes de pesquisa utilizadas pelos historiadores no estudo do passado das origens do Tawantinsuyo. Como bem observou Natalino, a escassez de fontes documentais produzidas pelas tradições históricas indígenas em tempos pré-hispânicos ou coloniais deve estar relacionada

ao papel preponderante que era desempenhado pelas narrativas orais e por formas de registro muito distintas das que tradicionalmente reconhecemos como tais, como por exemplo os *ceques*. Soma-se a isso, a nossa incapacidade de entender completamente os sentidos que eram veiculados por fontes como os *quipus*, os *pallares* ou os *tocapus* (2004: 177).

Devido a tal deficiência, os pesquisadores utilizam também como fontes de pesquisa os indícios materiais/arqueológicos andinos e os trabalhos antropológicos realizados no século XX, os quais, segundo Natalino, “demonstram a vigorosa continuidade das tradições orais andinas, responsáveis pela manutenção de relatos muito semelhantes aos poucos que foram transcritos no Período Colonial” (Idem: 177).

No entanto, a utilização das crônicas como fontes de pesquisa ainda suscita uma série de indagações e desafios. A partir dos referenciais teóricos da Etnohistória, da História do Imaginário, da Análise do Discurso e das Representações Sociais, apresentaremos neste artigo alguns questionamentos e análises em torno das condições de produção, manutenção e funcionamento das crônicas a respeito dos incas e do passado das origens do Tawantinsuyo. Neste trabalho, buscamos observar os imaginários, os regimes de verdade, os dispositivos de poder e as representações que perpassaram os sentidos imbricados nesses discursos⁶.

Na segunda metade do século XX, a Etnohistória⁷ propiciou uma grande transformação nos estudos históricos, rompendo muitas concepções arraigadas sobre a documentação e abrindo-se à interdisciplinaridade. No estudo das particularidades culturais, essa nova área de estudo lançou um novo olhar sobre as crônicas, os mitos, as festas, os rituais sagrados, a iconografia, os monumentos, os vestígios arqueológicos e propugnou a valorização do saber não-letrado e da tradição oral (Neto, 1997: 326). Segundo Edgard F. Neto, a valorização de toda a sorte de “documentos significou um aprofundamento significativo da sensibilidade para com os mais diversos aspectos da experiência humana e a incorporação de desafiantes tarefas metodológicas” (Idem: 327-328).

A partir da década de 1970, a Etnohistória produzida sobre os Andes pré-hispânicos e coloniais buscou revelar e explicitar as especificidades e

originalidades das sociedades andinas⁸. Dentre os principais representantes dessa tendência, destacam-se John V. Murra, John H. Rowe, R. Tom Zuidema, Waldemar Espinoza Soriano, Franklin Pease e Maria Rostworowski. Aquelas sociedades que haviam sido estudadas e interpretadas a partir de um ponto de vista eurocêntrico e colonialista começaram a ser vistas a partir de novas categorias antropológicas, que permitiram leituras diferentes das tradicionais fontes andinas e de algumas crônicas.

Alguns estudiosos passaram a questionar as condições de produção das crônicas e a refocalizar o passado das sociedades andinas sob novas perspectivas. Nesse processo, os etnohistoriadores observaram o grande desafio de se analisar as tradições históricas pré-hispânicas que haviam sido recolhidas pelos cronistas nas circunstâncias de conquista e aculturação. As crônicas e os documentos da burocracia colonial, enquanto fontes de pesquisa, ganharam novo *status*, à medida que os estudiosos passaram a admitir que essas fontes, forjadas sob o ponto de vista colonialista, cristão e europeu dos séculos XVI e XVII, não podiam constituir um retrato fiel da realidade incaica, mas apenas veículos de representações acerca da organização e estrutura do Tawantinsuyo (Zuidema, 1964; Urton, 2004).

Franklin Pease (1995: 122) criticou a utilização indiscriminada das crônicas como fontes de pesquisa, mas destacou a importância de sua utilização para a compreensão das categorias que proporcionaram a apreensão da realidade incaica. Mesmo reconhecendo os limites das crônicas para tratar das sociedades andinas, bem como de todo e qualquer discurso sobre o passado, alguns pesquisadores não abandonaram essas narrativas como fontes de pesquisa, mas passaram a utilizá-las em sua dimensão de documentos construídos e não reflexos do real. Além disso, os pesquisadores reconheceram que, apesar de as crônicas terem sido escritas sob o ponto de vista espanhol, elas ainda deixavam indícios para a percepção da materialidade andina⁹.

Em meio aos questionamentos produzidos pelos etnohistoriadores, encontramos a possibilidade de empreender um estudo dessas crônicas a partir de um conjunto interdisciplinar de teorias, que envolve alguns elementos da Análise do Discurso, os conceitos de Imaginário e Representações Sociais, bem como as reflexões de Michel Foucault acerca dos regimes de verdade e dispositivos de poder em sociedade.

2. O processo de produção de sentidos

Na perspectiva da Análise do Discurso, tratamos as crônicas como discursos, como formas de linguagens sociais produzidas numa determinada época e lugar. Isso porque os discursos constituem atos de fala impressos, formas de linguagens em ação ou práticas discursivas (Maingueneau, 1997: 29). Na acepção de Eni Pucini Orlandi,

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a idéia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. (...) Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho geral, constitutivo do homem e da sua história (2003a: 15).

A partir desse referencial, percebemos as crônicas como “lugares de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação” (Orlandi, 1990: 18). As crônicas escritas sobre os incas constituem discursos que produziram e produzem efeitos de sentidos a serem compreendidos nas condições em que apareceram e nas de hoje. Assim, a análise das crônicas nos permite apreender as memórias e as tradições que estruturaram o universo incaico como significados presentes nos diferentes discursos construídos sobre o mesmo (Pesavento, 2004: 42).

É o Imaginário Social que nos informa acerca do real, tornando-o “inteligível e comunicável através da produção dos ‘discursos’ nos quais e pelos quais se efetua a reunião das representações coletivas numa linguagem” (Baczko, 1985: 311). Desse modo, percebemos as imagens e valores veiculados nas crônicas – produção precípua do Imaginário Social – a respeito dos incas e o Tawantinsuyo como resultados das atividades interpretativas e representacionais de seus autores. Como bem atenta a historiadora Tania Navarro-Swain,

Não podemos, porém, esquecer que as próprias fontes expressam e são mediadas pelo olhar de seus autores. Isso não significa, como querem alguns, redução da realidade ao discurso, mas apenas a constatação que os indícios – impressos ou imagéticos – do real são incontornavelmente textuais, construídos de um lócus específico de fala, apesar de suas linguagens específicas (2006: web).

A partir de suas mediações sociais, os cronistas veicularam em seus discursos Representações Sociais, uma “modalidade de conhecimento que permite que os atores sociais atribuam um sentido aos seres e às coisas” (Schiele & Boucher, 2001: 363). Na acepção de Denise Jodelet, as Representações Sociais constituem

Forma[s] de conhecimento[s], socialmente elaborada[s] e partilhada[s], com um objetivo prático, e que contribuem para a construção de uma realidade comum a um conjunto social (...) [Ou seja, como] sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais (2001: 22).

Esse ato produtor e ordenador de sentidos, que se revela na elaboração das Representações Sociais, possui uma força poderosa e inevitável na vida em sociedade, pois, como bem assinala Spivak e Medrado,

o sentido é uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (2000: 41).

Não podemos deixar de considerar a existência e as múltiplas funções do Imaginário Social como receptáculo das representações. Sandra Jatahy Pesavento, ao comentar as concepções do historiador Bronislaw Baczko a respeito do imaginário, declara que

O imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras; discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão e o conflito (2004: 43).

Devemos observar as condições imaginárias de produção e as significações das representações dos incas nas crônicas coloniais. Isso porque o imaginário que comporta essas representações funcionou como uma das forças reguladoras da sociedade colonial andina. Como bem atenta Baczko, “através dos seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade;

elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns” (1985: 309). Assim, a Análise do Discurso não menospreza a força do imaginário na constituição do social, destacando-o como parte necessária do funcionamento da linguagem. Segundo Orlandi, “Ele é eficaz. Ele não ‘brota’ do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder” (2003a: 42).

As imagens que os cronistas possuíam a respeito do passado das origens do Tawantinsuyo não foram formuladas ao acaso. Podemos dizer que elas se constituíram no “confronto do simbólico com o político, em processos que ligam discursos e instituições” (Orlandi, 2003a: 42). Não é no dizer em si mesmo que o sentido das tradições históricas incaicas pode ser mítico ou fabuloso, nem tampouco definido pelas intenções de quem disse. É preciso referi-lo às suas condições de produção, que, segundo Orlandi,

implicam o que é material (a língua sujeita a equívoco e a historicidade), o que é institucional (a formação social, em sua ordem) e o mecanismo imaginário. Esse mecanismo produz imagens dos sujeitos, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica (2003a: 40).

Nessa perspectiva, é necessário considerar as relações que os discursos mantêm com sua memória e remetê-los à sua formação discursiva para compreender o processo de produção de sentidos para o passado dos incas e do Tawantinsuyo. Segundo Maingueneau e Charaudeau, os discursos têm relação com a memória à medida que compartilham saberes e crenças sobre o mundo, remetendo a um enunciado precedente, apoiando-se numa tradição, mas também criando, pouco a pouco, sua própria tradição (2004: 325-326). As crônicas mantêm essa relação com a memória interdiscursiva (Idem: 325) à medida que esta evoca tanto as narrativas orais dos povos andinos, como os discursos teológicos dos primeiros padres da Igreja e os textos bíblicos, para participar da interpretação dos acontecimentos.

De acordo com Michel Foucault, a formação discursiva serve para designar conjuntos de enunciados que podem ser associados a um mesmo sistema de regras historicamente determinadas. Os discursos se inscrevem em diferentes formações discursivas que delimitam os seus conceitos, objetos, escolhas temáticas, modalidades de enunciação, posições e funcionamentos. “As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva” (Foucault, 2004: 43). A formação discursiva determina assim o que pode e deve ser dito, por quem e para quem. A

memória é também “inseparável do modo de existência de cada formação discursiva, que tem uma maneira própria de gerir essa memória” (Maingueneau & Charaudeau, 2004: 325). Com isso, as palavras derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem. Como bem atenta Orlandi, “É pela referência à formação discursiva que podemos compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos” (2003a: 43-44).

As crônicas¹⁰ produzidas nos séculos XVI e XVII a respeito da América e seus habitantes integram uma formação discursiva na qual circula um conjunto de enunciados que compartilham de um mesmo sistema de regras historicamente determinadas, criadas pelo entrelaçamento de valores, representações, saberes, normas, instituições, poderes, por aquilo, enfim, que compõe o tecido social (Maingueneau & Charaudeau, 2004: 241). É a partir dessa tessitura que o universo incaico é apreendido e comunicado. O institucional influi nas condições de produção das crônicas que sofreram, desde o século XV, com os Reis Católicos, um maior controle por parte da Coroa e da Igreja. Mediante uma série de dispositivos institucionais, laicos e religiosos, determinava-se o que podia e o que não podia ser dito nas crônicas (Carnavaggio, 1994: 103). Essas instituições sujeitavam, assim, o cronista, submetendo-o às suas regras, condição essa que lhe concedia legitimidade e autoridade de fala. Como pessoa autorizada a falar pelos poderes institucionais de sua época, o cronista estava, portanto, credenciado a reproduzir apenas um tipo particular de discurso – o discurso histórico épico¹¹; como enunciador desse discurso, apenas a ele são conferidos reconhecimento e autoridade, desde que o discurso seja enunciado sob as formas legitimadas (Oliveira, 2001: 10). A censura espanhola, um dos dispositivos mais explícitos desse poder de “fala”, controlava tudo o que podia ser publicado. Um de seus mais ativos e atuantes dispositivos institucionais, o Santo Ofício da Inquisição, desempenhou nesse contexto o papel de controle da sociedade, por meio da vigilância da leitura e publicação de obras (Idem: 11).

As crônicas estiveram, assim, atravessadas por uma vontade de verdade, pelos poderes de nomear e classificar; e, como discursos reconhecidos e autorizados de sua época, exerceram uma espécie de pressão, um poder de coerção sobre outros discursos possíveis a respeito dos incas e seu passado. Essa vontade de verdade¹² que atravessa as crônicas acabou por desenhar planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis, que impunham ao sujeito/cronista uma certa posição, olhar e função, ao prescrever as formas de apreensão, os conhecimentos verificáveis e úteis a respeito da América e os seus habitantes. Apoiadas sobre um suporte institucional

religioso e governamental, eram, ao mesmo tempo, conduzidas e reconduzidas por todo um conjunto de práticas sociais.

3. As tradições históricas das origens do Tawantinsuyo

Os cronistas apreenderam as histórias a respeito do passado das origens do Tawantinsuyo como narrativas míticas – como discursos fabulosos, demoníacos e legendários–, que diziam respeito às ações memoráveis dos heróis e heroínas ancestrais (tidos também como *huacas* – seres sagrados/divinizados), responsáveis pela fundação e expansão do governo dos incas sobre os Andes. Essas narrativas tratam especialmente dos fundamentos políticos e religiosos do Tawantinsuyo, já que descrevem os valores, os conceitos e as normas em torno das quais deviam ser estruturadas as identidades, as relações de parentesco, as hierarquias e os papéis sociais na sociedade incaica. Não por acaso, as tradições orais que davam sentidos não só às *huacas*, mas também ao passado, às transformações sociais, às identidades e organização social dos incas foram interpretadas pelos cronistas como mitos. Como bem declara Franklin Pease,

Os autores del siglo XVI recogían mitos a raíz de un genuino interés por la población de las nuevas tierras, y usaban esos mitos para componer sus historias; en cambio, la mayoría de los extirpadores de las “idolatrias” del siglo XVII recogieron mitos dentro de un proceso judicial contra los falso dioses y sus adoradores, entre sus tareas de evangelización. Condenando los ídolos y los templos buscaban acalhar la imagen sagrada del mundo que la población andina había elaborado durante siglos (1982: 11).

As tradições históricas pré-hispânicas que explicavam as origens do Tawantinsuyo haviam sido transmitidas de geração em geração no seio de certas famílias e *ayllus* e chegaram ainda a sobreviver durante os anos iniciais da conquista espanhola (Favre, 1998: 71-72). No entanto, como ressalta Natalino,

a progressiva substituição dos aparatos estatais inca e mexicano pelo castelhano-cristão, aliada ao processo de conversão religiosa, gerou uma impossibilidade crescente de manutenção e de reprodução das tradições históricas nativas de forma independente dos poderes castelhanos, pois seus membros eram, tradicionalmente, parte dos antigos poderes estabelecidos, que agora encontravam-se, majoritariamente, submetidos ou aliados aos cristãos (2004: 189).

Infelizmente, o choque da conquista espanhola comprometeu boa parte dessas tradições orais e as informações que guardavam os *quipus*. A aparição das hostes hispânicas, na segunda metade do século XVI, havia sufocado o desenvolvimento da organização incaica (Rostworowski, 1999: 25). Nas palavras de Nathan Wachtel, “esse mundo até então inteiramente auto-subsistente (...) de repente sofreu um choque brutal e sem precedentes: a invasão de homens brancos vindos da Europa, o impacto de um mundo profundamente diferente” (1997: 195). Nesse processo, as tradições locais de registro da memória estiveram vulneráveis às pressões coloniais.

Alguns cronistas, dentre eles Sarmiento de Gamboa, Molina, Garcilaso e Acosta, tenderam a chamar de mitos, fábulas, sonhos e contos aquelas histórias que pertenciam às tradições orais indígenas, que não encontravam sentidos no horizonte cultural cristão europeu. A narrativa do Outro foi assim marcada por uma “retórica da alteridade” (Hartog, 1999: 229-272) que transportava o Outro ao mesmo, ou seja, que transportava a diferença para um universo bastante familiar aos europeus, ao dos mitos, dos contos e das fábulas. Designar a narrativa do Outro como mentira, mito ou ficção foi também uma estratégia, da parte dos cronistas, para validar suas próprias narrativas como mais sérias e verdadeiras. Como bem afirmou o cronista e jesuíta Jose de Acosta¹³,

Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho, pues más parecen sueños los que refieren, que historias. (...) Mas ¿de qué sirve añadir más, pues todo va lleno de mentira, y ajeno de razón? Lo que hombres doctos afirman y escriben es, que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar, faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella su tan especial cuenta de los *quipocamayos* es harto y muy mucho, que pueda dar razón de cuatrocientos años. ([1590] 1999, Libro I, cap. XXV).

Na acepção de Acosta, a falta de registro escrito das histórias contadas pelos índios a respeito do seu passado as fazia perderem veracidade e crédito, já que no imaginário europeu da época somente a linguagem escrita seria capaz de preservar na memória o passado. O relato escrito era considerado o retrato fiel do real, o que lhe garantia legitimidade, autoridade e superioridade perante outras formas de linguagens, especialmente perante as linguagens orais e iconográficas amplamente utilizadas pelos índios.

A escrita se faz, assim, como critério de diferenciação entre europeus e ameríndios. Aqueles que detêm a escrita (europeus, *hombres doctos*) passam

a serem vistos como detentores de um discurso verdadeiro, enquanto que o discurso do Outro, expresso em outra linguagem, ganha o sentido de falso. Desse modo, os cronistas estabelecem suas verdades a respeito da América, silenciando ou remodelando as vozes indígenas.

Não surpreende que, na visão de Sarmiento de Gamboa (1523-1592), as histórias contadas pelos índios peruanos a respeito do seu passado só pudessem figurar como “fábulas de bárbaros”, “opiniones ciegas” e “cuentos del demônio” (1988: 39). Numa visão marcadamente eurocêntrica e demonológica, esse cronista deprecia os saberes indígenas, imprimindo-lhes um sentido demoníaco que, no imaginário cristão europeu do século XVI, figurava como algo fundamental para se entender o Outro e sua diferença. Ao classificar as tradições históricas indígenas, Sarmiento inscreve seu discurso numa formação discursiva que é imposta pelas formas legítimas e autorizadas de enunciação da memória acerca do passado do Tawantinsuyo.

O termo “mito” foi também uma das armas de dominação intelectual do Ocidente moderno, que buscou chamar de “mito”, tudo aquilo que poderia rivalizar com sua própria ortodoxia do momento. Na Europa dos séculos XVI e XVII, as narrativas traduzidas como míticas convocavam todos os fantasmas da alteridade, fundamentando-se assim em um processo de exclusão da narrativa do Outro como algo profano, indecente, grosseiro, abominável, infame, absurdo e escandaloso (Detienne, 1992: 15-47). Esse procedimento parecia evitar que as histórias contadas pelos próprios índios rivalizassem com a ortodoxia e os valores cristãos colonialistas, e que promovessem um questionamento da validade dos conceitos, dogmas e valores que os espanhóis desejavam introduzir na América. Como bem disse Giulia Lancini, “a função do mito é então a de tornar dizível o que não tem nome, evitando, assim, a vertigem da perda de referência no oceano do diverso” (1991: 24). Nesse sentido, a denominação mito ocultava outras linguagens e sistemas de pensamentos, diferentes do “racional” e cristãos europeus, que estruturavam o social. Evitava-se, desse modo, que os tais diferentes sistemas de pensamento e linguagens revelassem outras possibilidades de existência para homens e mulheres em sociedade, além de outras atitudes com relação ao passado, ao sagrado, à natureza e ao corpo.

As tradições históricas pré-hispânicas ganharam novo enfoque na perspectiva da Etnohistória. Os saberes recolhidos das tradições orais ameríndias, que antes haviam sido relegados pela historiografia tradicional ao domínio dos mitos, das fábulas e das lendas – como produtos do espírito humano primitivo que não resistiam à prova dos fatos e que deviam ser

rejeitados pela história –, passaram a ser vistos como conhecimentos que podiam traduzir em linguagem simbólica ensinamentos e valores referentes à vida social e à história. Daí por diante, essas tradições vêm sendo incluídas na análise histórica, e compreendidas a partir de diferentes pressupostos que circulam nas ciências humanas.

Zuidema (1964) argumentou que as representações míticas presentes nas crônicas sintetizavam as concepções andinas acerca de como deviam estruturar-se as hierarquias e a história. Gary Urton (2004: 27) observou que as histórias registradas nas crônicas sobre tempos pré-hispânicos podem ser consideradas como mitos ou lendas a partir do surgimento de uma tradição literária de “histórias oficiais” – durante as primeiras décadas posteriores à conquista espanhola, *historicizando* a “mitologia incaica”. Desse modo, o autor destacou o *status* ambíguo mítico/histórico dos relatos oferecidos pelos cronistas, ou seja, que todas aquelas histórias registradas nas crônicas, descrevendo eventos, pessoas e lugares pré-hispânicos representam “mito-histórias” (Idem: 21). Segundo Urton, esse termo denota de maneira mais clara o potencial idêntico e simultâneo do *status* mítico e histórico dos relatos contidos nessas narrações. Nessa perspectiva, Urton escreveu a *Historia de um mito: Pacariqtambo y el origen de los Inkas* ([1990] 2004), em que apresenta um estudo sobre o passado das origens dos incas, afirmando que o propósito de seus estudos não era o de *historicizar* o conteúdo dos ciclos míticos das origens centrado em Pacariqtambo, porque isso não diminuiria o caráter fabuloso e de riqueza simbólica desta tradição mítico-histórica. Desse modo, o autor buscou explorar os processos sociais, políticos, individuais e coletivos subjacentes na

creación de representaciones historicistas del mito de origen y las utilizaciones que fueron dadas a esas representaciones, comenzando en los años inmediatamente posteriores a la conquista española del Perú (2004: 27).

Urton justifica que as histórias registradas, tanto nas crônicas espanholas como nas indígenas, são ainda de importância central para a interpretação das sociedades andinas, tanto pré-hispânicas como pós-coloniais, já que esse corpo de conhecimentos formou a base sobre a qual os povos andinos começaram a construir e reinterpretar seu próprio passado (2004: 21).

Percebemos os mitos, veiculados nas crônicas, como relatos históricos, formas de conhecimentos que produzem sentidos para o passado das origens do Tawantinsuyo. Esses relatos recolhidos das tradições orais andinas

constituíam discursos que justificavam, atualizavam e codificavam as crenças e práticas sociais, ou seja, que emprestavam sentidos ao real. Os relatos dessas histórias abrigavam, ao mesmo tempo, a atualização da cultura e a formação das subjetividades, pois, ao contá-las, os sujeitos estavam apoiados na memória, e esta, segundo Le Goff, “no momento em que é acionada faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas a releitura destes vestígios” (1992: 424). A tradição oral dos incas, apoiada na memória, apresenta uma dinâmica contínua, uma capacidade de atualização cultural permanente, pois cada vez que ela era acionada a partir de um tempo presente fazia com que elementos que se mantinham importantes para a cultura fossem reafirmados, bem como elementos que já estivessem obsoletos deixassem de ser mencionados e novos elementos fossem introduzidos, formando as dinâmicas próprias de sua atualização cultural (Caleffi, 2004: 39). Desse modo, os momentos em que tradições históricas eram evocadas configuravam momentos também de atualização da cultura.

As tradições históricas das origens do Tawantinsuyo, em suas atualizações temporais, também emprestavam sentidos para o universo incaico frente ao colonizador espanhol, representando instrumentos de comunicação também utilizados para exprimir e transmitir diferentes valores e representações, saberes instituidores de realidades.

Quando se trata das crônicas e também das tradições orais incaicas, não é a veracidade empírica do evento relatado que procuramos observar, aqui lembrando Michel Foucault, o que importa deter são os efeitos de verdade que produzem, é o regime de verdade que os reatualiza. Nessa perspectiva, o que nos interessa é a força contida nessas tradições históricas, os valores nelas revelados, as representações nelas presentes. Apreendemos essas representações como

sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais. Da mesma forma, elas intervêm em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais (Jodelet, 2001: 22).

Os cronistas construíram representações do passado incaico a partir de seus imaginários, apreendendo o estranho e desconhecido com conceitos e valores que lhes eram familiares. Os mitos veiculados nas crônicas constituem as suas representações e interpretações acerca do passado das origens do

Tawantinsuyo. Nessa perspectiva, o trabalho de análise das crônicas deve considerar esses discursos não como algo errôneo ou fictício a respeito dos incas, mas como efeito de uma produção de sentidos em que seus autores atualizam seus imaginários, convicções, interesses, valores, anseios, desejos e identidades.

SARMIENTO DE GAMBOA

O Vice-reino do Peru havia se tornado um importante centro dos interesses espanhóis na região andina, sendo alvo de ampla administração e controle. Época preponderante para isso foi o decênio 1570-1580, marcado pela vigorosa presença do Vice-rei Francisco de Toledo, considerado o grande organizador do sistema colonial no Peru, uma vez que, sob sua administração, implantou-se ali o projeto colonizador de Carlos V. Não por acaso, sob sua gestão e proteção foram produzidas obras como a segunda parte da *Historia general Indica* [1572] e a *Historia de los Incas* [1572], do cronista e navegador Sarmiento de Gamboa, bem como o trabalho de levantamento de informações em várias cidades, dentre elas, Cuzco. Ali, foram recolhidos vários relatos a respeito da vida e do passado dos incas, um conjunto riquíssimo de dados interpretados à luz dos conceitos e valores cristãos colonialistas, que concorriam para a construção de uma imagem negativa dos incas e uma exaltação dos espanhóis como herdeiros legítimos das terras do Peru.

Na missão de desprestigiar os incas, o vice-rei Toledo encarregou seu assessor Sarmiento de Gamboa de recolher dados a partir dos relatos de anciãos sobre a formação da sociedade inca. Também confiou essa tarefa de recopilação ao pároco Cristóbal de Molina (*Relación de las fábulas y ritos de los Incas* [1570]), aproveitando seus conhecimentos a respeito dos rituais e símbolos da religião nativa. A obra de Molina ficou conhecida como uma das mais importantes fontes para a compreensão da religião andina, e tem sido, por isso mesmo, considerada como fonte de maior importância (Pease, 1995: 36). Como bem assinala Pease, sua obra, junto com a de Betanzos, Cieza de León e Sarmiento de Gamboa, participa do conjunto de documentos tidos como mais importantes de informações cusquenhas daquele momento (Idem: 36).

A política de registro da memória incaica adquire um interesse peculiar a partir da administração toledana. É sob ela que se busca consolidar as relações colonialistas de dominação, mediante vários dispositivos como o da

legitimidade histórica da conquista, com a organização da memória acerca do passado incaico. Nela, discerniam-se quais os territórios conquistados pelos espanhóis que haviam sido dominados ou possuídos violentamente pelos incas e nomeavam-se os incas como senhores usurpadores e tirânicos, desclassificando-os, portanto, como detentores do direito às terras e ao poder exercido. Na visão de Sarmiento ([1572] 1988), os títulos dos incas não resultavam do princípio da legitimidade, mas do uso da força e da violência. Para afirmar isso, os espanhóis utilizaram argumentos da teologia, dos cânones, do Direito Natural e dos justos títulos da conquista às colônias, ou seja, todo um conjunto de argumentos convincentes e autoconvincentes para fundamentar a justeza da destituição do poder dos incas sobre os Andes.

A respeito das origens do Tawantinsuyo, Sarmiento escreve que a seis léguas do vale de Cuzco, em Pacaritambo¹⁴, surgiram oito irmãos, sendo quatro homens e quatro mulheres. O mais velho dos homens se chamava Manco Capac, o segundo Ayar Auca, o terceiro Ayar Cachi, o quarto Ayar Uchu. Das mulheres, a mais velha se chamava Mama Ocllo, a segunda Mama Huaco, a terceira Mama Ipacura ou Mama Cura, a quarta Mama Raua (Sarmiento, [1572] 1988: 52). Partindo de Pacaritambo, esses irmãos saíram pelos Andes, empreendendo conquistas de terras, e chegando finalmente a Cuzco, onde se estabeleceram e passaram a governar os territórios e os povos subjugados. Ao descrever esse processo que levou os irmãos e irmãs incas ao estabelecimento de seus domínios, Sarmiento afirma que eles eram pessoas de

(...) feroces brios y mal intencionados, aunque de altos pensamientos. Estos, como fuesen de más habilidad que los otros y entendiesen la pusilanimidad de los naturales de aquellas comarcas e su facilidad en creer cualquier cosa que con alguna autoridade o fuerza se les proponga, concibieron en sí que podrían enseñorearse de muchas tierras con fuerzas e imbuimientos. Y así juntáronse todos los ocho hermanos, cuatro hombres y cuatro mujeres, y trataron el modo que tendrían para tiranizar las otras gentes fuera del asiento donde ellos estaban, y propusieron de acometer tal hecho con violencia (...). y para ser tenidos y temidos fingieron ciertas fábulas de su nacimiento, diciendo que ellos eran hijos del Viracocha Pachayachachi, su creador, y que habían salido de unas ventanas para mandar a los demás. Y como eran feroces, hicieron creer, temer y tener por más que hombres y aun adorarse por dioses. Y así introdujeron la religión que quisieron ([1572] 1988: 51).

Nesse discurso, o cronista parece identificar tanto os homens como as mulheres incas com a conquista, a força, a violência, a idolatria e a tirania,

sinalizando para a representação das mulheres como também imbuídas dessa missão conquistadora, condenada pelo cronista por ser responsável pela instalação de um sistema cruel, tirânico e idólatra nos Andes. As tradições históricas e sagradas cujos sentidos foram “fundantes” para a dominação incaica sobre os Andes, bem como para a instalação de determinados cultos e rituais ligados a uma dinastia de homens e mulheres tidos como filhos do deus *Viracocha*, foram desqualificadas por Sarmiento como fábulas inventadas pelos incas num desejo de poder. Além disso, a religião introduzida pelos incas aparece como algo forjado cruelmente para a conquista e dominação dos Andes. Desse modo, a aura sagrada que envolvia as tradições históricas e a religião incaica é desmitificada pelo cronista quando este imprime sobre elas um sentido desmoralizante e ilegítimo.

Sarmiento, como funcionário da Coroa e do vice-rei Toledo no Peru, procurava em seus textos dar legitimidade à conquista espanhola do Peru, buscando enfatizar o caráter bélico, as guerras, as mentiras e as crueldades dos incas, imprimindo imagens que desclassificavam o poder e domínio deles sobre aquelas terras. Dessa forma, ele é um dos artífices do chamado “mito da usurpação”¹⁵, construindo uma imagem do governo e da ordem incaica como ilegítima e usurpadora (Iokoi, 1998: 746). Temos, pois, um saber que foi instituído/instituidor pelas/das práticas da conquista espanhola nos Andes. Não surpreende que o cronista tenha, portanto, alegado

averiguar la tirania de los crueles incas de esta tierra, para que todas naciones del mundo entiendan el jurídico y más que legítimo título que el rey de Castilla tiene a estas Índias y a otras tierras a ellas vecinas, especialmente a estos reinos del Perú (Sarmiento, [1552] 1988: 50).

GARCILASO DE LA VEGA

No século XVII, apareceram obras distintas que marcaram também a elaboração de uma história andina. As crônicas de autores mestiços como o do Inca Garcilaso de La Vega, e de indígenas cristianizados como Guamán Poma de Ayala e Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (*Relación de Antigüedades deste reino del Perú* [1613]) se destacaram nesse período como tentativas de incorporar o ponto de vista andino¹⁶.

Em 1586, o Inca Garcilaso de la Vega, filho do conquistador espanhol Sebastián Garcilaso de la Vega e da *ñusta* (princesa) Inca Chimpu Ocllo (Rovira e Mataix, 2005), começou a escrever os *Comentários Reales de*

los Incas, obra que também teve ampla circulação, sendo traduzida em várias línguas. Seguindo as correntes humanistas da época, Garcilaso iniciou um projeto historiográfico centrado no passado americano, e em especial no do Peru. Considerado como o pai das letras do continente, em 1605, deu a conhecer em Lisboa a obra *La Florida del Inca*, uma crônica da expedição do conquistador Hernando de Soto na Flórida, na qual defende a legitimidade de impor naqueles territórios a soberania espanhola para submetê-los à jurisdição cristã.

Garcilaso escreveu os *Comentarios Reales* utilizando os seus próprios conhecimentos da cultura incaica, os testemunhos orais de seus parentes cusquenhos e as próprias crônicas da época (Gebram, 1998: 29). A primeira parte dessa obra trata das origens e da vida dos incas até a chegada dos conquistadores espanhóis. Já a segunda parte, trata da conquista e colonização espanhola dos Andes Centrais. Mesmo estando a sua obra impregnada de valores cristãos e europeus, ela foi considerada pela Inquisição espanhola como inadequada para a época por valorizar a cultura incaica, representando assim uma ameaça ao pensamento eurocêntrico (Idem: 29). Somente em 1609, a primeira parte de *Comentarios Reales* foi publicada em Lisboa, sendo reimpressa em Madri em 1723. A segunda parte, terminada em 1613, se deu como produção póstuma, sendo do mesmo ano em que Garcilaso faleceu. Contudo, essa obra foi considerada a mais importante de toda a sua carreira literária, sendo traduzida para várias línguas e em muitas edições.

Segundo Pease, Garcilaso deu origem a uma interpretação duradoura sobre os incas e sua história. Interessado em estabelecer a legitimidade de seus antepassados incas, negada pelos primeiros cronistas para o caso de Atahualpa e, progressivamente, para os demais incas nos autores posteriores, Garcilaso construiu as bases da legitimidade e estabilidade do poder dos incas, usando o expediente de “converter” em monarquia o governo do Tawantinsuyo sobre os Andes (Pease, 1995: 42) e, paulatinamente, foi derrubando as imagens negativas dos incas, construídas pelo cronista Sarmiento de Gamboa. Sua influência na historiografia é duradoura, pois, graças ao seu parentesco com os incas, alguns pesquisadores consideraram a sua narrativa como um retrato mais fiel e oficial do passado incaico, perdendo de vista as suas condições de produção.

É nessa *deixis* discursiva, ou seja, nesse espaço-tempo que envolve o ato de enunciação (Maingueneau, 1997), que podemos entender porque a visão de Garcilaso a respeito dos incas parece perpassada por conceitos europeus de selvageria, urbanidade, doutrinação, idolatria, civilização,

gentilidade e lei natural. Transitando entre o mundo de sua mãe e o de seu pai, ele constrói um discurso singular que se inscreve, ao mesmo tempo, em dois quadros de pensamento. Se, por um lado, ele deixa entrever uma imagem dos incas como benfeitores, como povos que instruíram os outros em urbanidade, leis e costumes (Garcilaso, [1609] 1992: 10), por outro lado, ele não deixa de afirmar que as histórias contadas pelos índios constituem relatos confusos e fabulosos. Desse modo, o discurso de Garcilaso se inscreve também no quadro de pensamento europeu que desprezava os saberes indígenas como algo da ordem do irracional, legendário e demoníaco (Idem, cap. V, web).

Ao enunciar o seu discurso na forma de crônica, Garcilaso inscreve-o na mesma *cenografia* que a dos clérigos e conquistadores espanhóis, ou seja, na mesma formação discursiva reconhecida e autorizada para se falar a respeito da América e seus habitantes no século XVI. Ao classificar os povos andinos como idólatras, gentílicos e supersticiosos, Garcilaso faz uso dos estereótipos que circulavam no imaginário europeu, criando a alteridade do “Novo Mundo”; desse modo, ele se submete aos efeitos de uma formação discursiva que lhe garante legitimidade de fala, enunciando o seu objeto de discurso a partir de conceitos e valores familiares aos europeus.

É assim que, nas suas descrições das origens dos Tawantinsuyo, a ação fundadora dos personagens Manco Cápac e Mama Ocllo possui um caráter sagrado e legítimo, resultante de uma ordem divina. Segundo Garcilaso, assim teria tido início a aventura de Manco Cápac e Mama Ocllo, do casal inca primordial, até que, no vale de Cuzco, teriam conseguido enterrar a barra de ouro no solo, fazendo-a sumir na terra. Ali foi por eles assinalado como local desejado pelo deus Sol para o início do estabelecimento de seu governo. Nessa versão da história, o estabelecimento da ordem incaica sobre os Andes parece relacionado a um desejo de propagação do culto, leis e preceitos do deus Sol, pois, como enfatizou Garcilaso, os povos andinos estavam carentes de leis e regras morais (Garcilaso, [1609] 1999: Tomo I, cap. III, web).

Na visão de Garcilaso ([1609] 1967: 46), os incas constituíam instrumentos da divina providência para livrar as populações andinas do pecado e da idolatria, preparando-as para o recebimento do evangelho, com a chegada dos colonizadores espanhóis. Em sua crônica, os incas aparecem como representantes da razão, da lei natural e da urbanidade sobre os Andes, recebendo uma imagem bastante positiva e agradável aos olhos europeus do século XVI, já que descritos à luz dos conceitos e valores cristãos preparadores do caminho para a evangelização, dentro de um plano divino.

Enquanto os incas são classificados como povos de razão, urbanidade e “leis naturais”, os demais povos andinos são automaticamente o contrário de tudo isso, sendo reconhecidos como irracionais, selvagens e ignorantes. Esse discurso cria, portanto, uma imagem dos incas muito próxima à da cristandade, já que esses mesmos critérios de classificação eram usados pelos cronistas para exaltar a superioridade das sociedades cristãs européias perante as sociedades ameríndias.

As histórias contadas pelos incas a respeito do passado das origens do Tawantinsuyo recebem, na crônica de Garcilaso, o sentido de “fábulas historiales” ([1609] 1967: 52-53), integrando a categoria de discursos errôneos e fictícios que pareciam escapar à lógica européia. No entanto, ao mesmo tempo em que percebe essas histórias como similares às “profanas y fábulas de la gentilidad antigua” (Ibidem: 57), Garcilaso encontra também aspectos que as aproximam das histórias sagradas da cristandade:

El que las leyere [sic] podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Sancta escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua (Ibidem: 57).

A possibilidade de que essas histórias encontrassem semelhanças com aquelas já conhecidas na Europa tornava a cultura incaica bastante familiar aos leitores europeus de sua época, eliminando o estranhamento e a diferença perturbadora. Garcilaso concebe, assim, a história dos incas a partir de referenciais presentes na Bíblia e nos mitos dos antigos povos já conhecidos pelos europeus, o que implica ocultar os sentidos próprios para os incas a respeito de suas práticas e histórias. Sentidos que poderiam fazer funcionar outras matrizes de inteligibilidade, diferentes daquela cristã, eurocêntrica, colonialista e androcêntrica do século XVI, para o entendimento da cultura incaica. Ou, talvez, como assinala Natalino, as elites indígenas aliadas pretendessem provar que seu mundo e sua história também eram partes da grande história universal cristã, atendendo, dessa forma, às novas demandas dos tempos coloniais.

Reformular as explicações tradicionais da antiga visão de mundo para dar conta da nova realidade e incorporar as idéias cristãs era, muito mais do que um ato deliberado e conscientemente interesseiro, a única forma de obter um certo reconhecimento por parte dos novos senhores, de seus pares e da população indígena em geral, a quem pretendiam representar e comandar desempenhando o papel de intermediários (Natalino, 2004: 198-199).

GUAMÁN POMA DE AYALA

Já o cronista indígena Guamán Poma de Ayala, atuou como ajudante do “extirpador de idolatrias” Cristóbal de Albornoz, entre os anos 1569 e 1571, na tarefa de conhecer os ritos sagrados andinos do tempo dos incas. Na mesma linha de construção de Sarmiento de Gamboa, Guamán Poma buscou argumentos para desprestigiar os incas, legitimando os justos títulos da conquista espanhola sobre os Andes (Manga Quispe, 2002: web). Ao contrário do discurso de Garcilaso de la Vega a respeito dos povos pré-incas e dos incas, Guamán Poma, em *Nueva Corónica y buen gobierno* [1615/1616], exalta os povos pré-incas para construir uma imagem negativa dos incas. Estes seriam responsáveis pela destruição da “boa” e “verdadeira religião” que devia vigorar antes do estabelecimento do Tawantinsuyo. Para fundamentar mais essa visão negativa, o cronista fez uso também das representações de gênero (masculino/feminino) que circulavam no imaginário cristão e europeu do século XVII, construindo uma imagem do governo dos incas como fundado na fraqueza e vulnerabilidade feminina ao demônio.

Para Guamán Poma, foi uma mulher, Mama Huaco que, ligada ao demônio, originou o governo dos incas e a idolatria nos Andes, pois estava grávida de pai desconhecido e foi aconselhada pelo demônio a mostrar seu filho como um ser sagrado. Ela e outra mulher, a ama Pillco Ziza, levaram o menino a uma janela em Tambotoco e o apresentaram, já com dois anos de idade, dizendo que ele (Manco Cápac) havia saído de Pacaritambo e que, sendo filho do Sol e da Lua, deveria governar como “Cápac Apo Ingá” (Guamán Poma, *ibidem*: 64-67). Nessa versão, a história das origens de Cuzco aparece como uma invenção, como uma mentira introduzida por mulheres vulneráveis às influências demoníacas, fora da tutela masculina. Assim indagava Guamán Poma:

como puede hacer hijo del sol y la luna de trece grados de cielo, que está en los más alto del cielo, es mentira y no le venía por derecho de Dios ni de la justicia el ser rey y el reino, y dice que es Amaro Serpiente y demonio, no le viene el derecho de ser señor y rey como lo escriben. Lo primeiro porque no tuvo tierra ni casa antiquísima para ser rey; lo segundo fue hijo del demonio enemigo de Dios y de los hombres, mala serpiente amaro; lo tercero de decir que es hijo del sol y de la luna que es mentira; lo cuarto de nacer sin padre y la madre fue mundana primer hechicera la mayor y maestra criada de los demonios; no le venía casta ni honra ni se puede pintar por hombres de todas las generaciones del mundo no se halla aunque sea salvaje animal ser hijo del demonio que es amaro, serpiente (*Ibidem*: 67).

Seus argumentos são apenas afirmações: “é mentira”, “é o demônio”, “não tem direitos”, “é filho sem pai”. Feminino criador, associado à serpente e ao demônio: isso expressa com clareza os valores-base de construção dessa representação como fora da ordem, fora da norma, em um caos primitivo, marcado pela ausência do Pai.

Guamán Poma apresenta os incas como os “inventores” do culto às *huacas*, às *pacarinas* (lugares de procedência das distintas etnias) de adoração de ídolos e “demônios”. Não surpreende que, em seu discurso, uma mulher, na figura de Mama Huaco, descrita também como feiticeira, seja destacada como a responsável pela introdução do pecado e da idolatria nos Andes. Tal qual a Eva no mito do Éden, que havia produzido a expulsão de Adão do paraíso, Mama Huaco, em cumplicidade com o demônio, havia dado origem ao governo tirânico dos incas.

Não surpreende, portanto, o fato de que Guamán Poma tenha usado a imagem de Mama Huaco, a primeira Coya e fundadora do Tawantinsuyo, para conferir aos incas uma origem ilegítima, diabólica e não-natural; e também o fato de que a maioria dos cronistas tenha silenciado ou negado a possibilidade de que Mama Huaco atuasse como uma mulher governadora e conquistadora, já que aos olhos espanhóis isso poderia representar uma ameaça à tentativa de instalação, nos Andes, de uma sociedade cristã patriarcal, cujos atributos de força, poder e habilidade política deveriam ser masculinos. Em representações como essas, o “maravilhoso”, como assinala Navarro-Swain, “aparece apenas para melhor desaparecer, para melhor assegurar o ordenamento do mundo, seus valores e suas imposições” (1998: 254). Por outro lado, o “maravilhoso” que atravessa as representações de Mama Huaco nos informa sobre a existência de mulheres fortes e ativas que puderam exercer alguma liderança política nos Andes.

Como os incas representavam um grupo cuja existência era intrigante e perturbadora, visto que poderia transtornar a tão almejada ordem cristã colonial e as imagens naturalizadas do feminino no imaginário espanhol da época, o cronista precisava fechar as brechas e trazer o mundo à ordem do discurso.

Ao classificar Mama Huaco e as mulheres incas como seres mais pecadores e idólatras, Guamán Poma repete os estereótipos que circulavam no imaginário cristão europeu e que criavam diferenças entre homens e mulheres; desse modo, ele garante a legitimidade de sua fala, criando seu objeto de discurso a partir de conceitos e valores familiares aos europeus, compartilhados por uma formação discursiva autorizada a falar a respeito da

América e das mulheres indígenas. As representações elaboradas pelo cronista acomodam-se ao que já se conhece na Europa; através do mecanismo de “ancoragem”¹⁷, ele busca “acomodar o desconcerto, neutralizá-lo de alguma forma” (Arruda, 1998: 20), ou seja, situar o universo incaico em relação aos valores cristãos, androcêntricos e colonialistas europeus, buscando, assim, inscrever o seu discurso num sistema nocional já reconhecido, legitimado e autorizado.

4. As crônicas coloniais enquanto “discursos fundadores”

O imaginário dos cronistas revela-se em suas crônicas, nas quais veicularam representações instauradoras de relações de força, de relações de senti-do, que circularam como verdades a respeito do Tawantinsuyo. Como bem disse Baczko, “às relações de força e de poder que toda a dominação comporta, acrescentam-se assim as relações de sentido: qualquer instituição social, designadamente as instituições políticas, participa assim de um universo simbólico que a envolve e constitui o seu quadro de funcionamento” (1985: 310). Tais relações de sentido instauram um regime de verdade, assim explicitado por Foucault:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 1979: 12).

As verdades são enunciados que agem como censores, estabelecendo limites. Elas não passam de “ficções úteis” criadas e criadoras de poder, já que o termo “verdade” cria um campo de exercício de controle, inclusão e exclusão. É no próprio Imaginário Social que se encontra a legitimação do poder. Como bem assinala Baczko,

o poder deve apoderar-se do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva. A fim de impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer a sua legitimidade, o poder tem designadamente de institucionalizar um simbolismo e um ritual novos (1985: 302).

Entretanto, como assinala Foucault (1979), o poder existe em uma rede

infinitamente complexa de “micropoderes”, de relações que permeiam todos os aspectos da vida social. Ele não só reprime, mas também cria, e criando a verdade instaura a sua própria legitimação. Cabe aos historiadores, portanto, identificar essa produção da verdade como uma função do poder (O’Brien, 2001: 46).

Na conquista da América, os espanhóis detinham não apenas um poder físico, bélico e econômico, que permitia subjugar, reprimir e explorar as populações ameríndias, mas também o poder de impor novos sentidos à vida dessas populações, e novas relações políticas, econômicas, sociais e de gênero.

Os cronistas recolhem as tradições históricas a respeito das origens do Tawantinsuyo e, dessas narrativas, constroem uma nova memória, uma outra tradição a respeito dos fundamentos políticos e religiosos do governo dos incas sobre os Andes. Deveriam ser tradição e memória que não contrariassem os valores e princípios cristãos reconhecidos como universais e sagrados. As descrições do passado e das *huacas* nas crônicas tornam-se, assim, “discursos fundadores”, ao instaurar e criar uma nova memória e uma outra tradição, desautorizando os sentidos anteriores. De acordo com Orlandi, o que caracteriza um “discurso fundador”, é o fato de que

ele cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra. É um momento de significação importante, diferenciado. O sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra “tradição” de sentidos, que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova “filiação”. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua “memória” (2003b: 13).

As crônicas deixam escapar sentidos ao narrar as tradições históricas incaicas como mitos ou fábulas, deixando transparecer interpretações e contorções para adequá-las aos esquemas imaginários europeus e cristãos. No entanto, as interpretações dos cronistas conservam ainda dados fundamentais sobre os quais elaboram suas narrativas e estes nos permitem vislumbrar uma multiplicidade de perspectivas e sentidos presentes nos sistemas sociais incaicos.

Os cronistas puderam ouvir os depoimentos dos *quipucamayos* e dos *amawtas* (locutores/emissores) – especialistas no registro de informações e histórias a respeito da sociedade incaica – e depois os transcreveram, não necessariamente tal como lhes foram transmitidos, pois além de percebê-los sob sua perspectiva, efetuavam uma seleção, discernindo o que lhes convinha relatar ou silenciar. O cronista, como interlocutor, é aquele que está ao mesmo

tempo na posição de receptor de um ato de comunicação e de enunciador, ao tomar a palavra em seu turno (Maingueneau & Charaudeau, 2004: 288). Desse modo, as crônicas são produtos de, pelo menos, duas etapas de representação e interpretação: uma por parte da pessoa, relatando a história (locutor/emissor), a outra por parte da pessoa que recebe e registra esse relato (interlocutor/enunciador).

Nessa situação de comunicação colocada pela conquista espanhola, a relação locutor-interlocutor é bastante desigual. As coerções que determinam o jogo da troca de informações entre eles são provenientes, ao mesmo tempo, das identidades, dos lugares que eles ocupam nessa troca (em termos físico-sociais) e da finalidade que os liga (em termos de objetivo). O locutor (indígena) das histórias encontrava-se, em todas as instâncias, sujeito e subordinado ao interlocutor (espanhol), podendo de certa forma inscrever seu discurso no do interlocutor, enfatizando certos aspectos e omitindo outros, para construir uma imagem da sua cultura e história mais adequada aos valores e conceitos dos conquistadores. Como bem questiona Urton,

¿Narraría uno la misma historia sobre sus orígenes a un conquistador, tal como uno la hubiera narrado previamente a un conquistado? ¿Qué ventaja podría ser obtenida, en un contexto de conquista, con enfatizar ciertos puntos y omitir otros? ¿O con cambiar la historia por completo, para representarse a uno mismo, o al linaje de uno, en una luz más favorable? (2004: 22)

O cronista, por sua vez, ao relatar as informações recebidas, ressemantizava-as através de seu *repertório interpretativo*¹⁸. Essa situação de comunicação envolvia, portanto, os sentidos dos enunciados veiculados nas crônicas.

Na política do silêncio, ou seja, do que pode ou não ser dito, as vozes dos povos colonizados sobre suas particularidades históricas e culturais são excluídas ou silenciadas nos discursos dos cronistas. Desse modo, apagam-se os sentidos que se desejava evitar, sentidos que poderiam fazer funcionar o trabalho significativo de uma outra formação discursiva (Orlandi, 1990: 52). Esse mecanismo asfixia também o sujeito colonizado, porque é um modo de não permitir que ele circule pelas diferentes formações discursivas, pelo seu jogo. Não por acaso, o discurso do Outro foi classificado como mítico, legendário, demoníaco e irracional, a fim de não permitir que ele circulasse com valor de verdade.

Em suma, as práticas discursivas dos cronistas, bem como dos sistemas simbólicos em que se fundamentam, são eminentemente políticas. A

reconstrução do imaginário¹⁹ que os incas possuíam a respeito das origens do Tawantinsuyo foi, portanto, parte essencial dos dispositivos do poder e, em seu sentido mais amplo, do poder político que, nos séculos XVI e XVII, tenta engendrar uma sociedade colonial e cristã nos Andes Centrais. Dito de outra forma, a transformação das representações do passado incaico foi parte constitutiva da implantação dos aparelhos institucionais de controle e domesticação dos povos a serem conquistados. As significações construídas sobre as *huacas*, heroínas e heróis ancestrais que aparecem nas histórias das origens do Tawantinsuyo foram também de fundamental importância para o estabelecimento, nos Andes, de “novas” identidades, hierarquias e relações sociais nos moldes cristãos, colonialistas e androcêntricos.

Referências Bibliográficas

1) Crônicas coloniais

ACOSTA, Jose de [1590]. *História natura y moral de las Indias*. 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Universo, 1967.

_____. *Comentarios Reales* [1609]. In: Educar – Argentina, 1999. Disponível em: <<http://www.educar-argentina.com.ar/GARCILASO/comentario01.htm>> Acesso em: 24 de jan. 2004.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe [1615/1616]. *Nueva corónica y buen gobierno*. Tomo I, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro [1572]. *História de los Incas*. Madrid: Miraguana Ediciones/Ediciones Polifemo, 1988.

2) Obras Completas

ADORNO, Rolena (org). *From Oral to Written Expression. Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, Syracuse University, 1982.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Biblioteca Clásicos del Perú, no. 2. Lima Banco de Crédito del Perú, 1986.

CARNAVAGGIO, Jean. *Historia de la literatura Española*. 1: La Edad Media. Barcelona: Ariel, 1994.

- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. 2ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.
- FAVRE, Henri. *A civilização Inca*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Tradução de J.L. Brandão, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do discurso*. 3ª ed., São Paulo: Pontes; edit. Universidade estadual de Campinas, 1997.
- _____. & CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales: desde los orígenes al siglo XVII*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- OCHOA, Julian Santisteban. *Los Cronistas del Peru (Contribución al estudio de las Fuentes de la historia peruana)*. Cusco: Librería e Imprenta D. Miranda, 1946.
- OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Diferentes e desiguais: os incas e suas práticas religiosas sob o olhar dos cronistas espanhóis do século XVI*. Brasília, DF, 2001, 154f. Dissertação (mestrado em História). Universidade de Brasília, UnB.
- _____. *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o "Império" Inca*. Brasília, DF, 2006, 231f. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, UnB.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 5ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2003a.
- _____. *Terra à vista*. Discursos do Confronto: Velho e Novo Mundo. São Paulo: Unicamp, Cortez, 1990.
- PEASE, Franklin G. Y. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995; México/EUA: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *El Pensamiento mítico*. San Isidro: Mosca Azul, 1982.
- PESAVENTO, Sandra Jatáhy. *História & História Cultural*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- ROSTWOROWSKI, Maria de Diez Canseco. *Historia del Tawantinsuyo*. 2ª ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

URTON, Gary. *Historia de un mito: pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2004.

_____. *Inka Myths*. British Museum Press; University of Texas Press, Austin, 1999.

ZUIDEMA, Tom. *The ceque system of Cuzco: the social organization of the Empire of the Inca*. Leiden: E. J. Brill, 1964.

3) Capítulo da Obra

ARRUDA, Angela. O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro – Negociando a diferença. In: ARRUDA, Angela (org.) *Representando a Alteridade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. In: LE GOFF, Jacques (org.) *A História Nova*. 5ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CALEFFI, Paula. Educação autóctone nos séculos XVI ao XVIII ou Américo Vespúcio tinha razão? In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena. *Histórias e memórias da Educação no Brasil*. Vol. I – Século XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

GEBRAN, Philomena. Um cronista do século XVI: Garcilaso de la Vega. In: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil*. Tendências e contornos de um campo historiográfico. Brasília: ANPHLAC, 1998.

JODELET, Denise. Representações Sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

MIGNOLO, Walter. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. In: MADRIGAL, Luis Íñigo. *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo I. Época Colonial. 3ª ed., Madrid: Cátedra, 1998.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. A construção imaginária da História e dos gêneros. In: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil: Tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998.

NETO, Edgard Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, pp. 313-328.

O'BRIEN, Patrícia. A História da Cultura de Michel Foucault. In: HUNT,

- Lynn. *A História Cultural*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. Vão surgindo sentidos. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.). *Discurso Fundador, a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3ª ed., Campinas: Pontes, 2003b.
- SCHIELE, Bernard & BOUCHER, Louise. A exposição científica: uma maneira de representar a ciência. In: JODELET, Denise (org.) *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.
- SPINK, Mary Jane & MEDRADO, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, Mary Jane P. (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 2ª ed., São Paulo: Cortez, 2000.
- WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. Vol. I, 1ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1997.

4) Artigos

- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- BENDEZÚ, Mauro Vega. *Historia Social y Etnohistoria Andina*. Algunas Reflexiones. Disponível em: <[http://www.univalle.edu.co/~historiayespacio/TEXTOS/22/Articulo %206.pdf](http://www.univalle.edu.co/~historiayespacio/TEXTOS/22/Articulo%206.pdf)> Acesso em: 12 mai. 2004.
- GALDAMES, Osvaldo Silva. Etnohistória ou História Indígena? *Programa de Estudo dos Povos Indígenas*. Etnohistória. Pró-índio/EDU/UERJ. Disponível em: <<http://paginas.terra.com.br/educacao/Ludimila/proeouhi.htm>> Acesso em 13 mai. 2006.
- IOKOI, Zilda Márci Gricoli. O imaginário europeu frente ao Inca. In: QUEIROZ, Tereza Aline; PEREIRA, Bessone; TAVARES, Tânia Márcia (org.). *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e cultura/EDUSP, 1998.
- LANCINE, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História*. América, Américas, Vol. 11, nº 21, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, 1991.
- MANGA QUISPE, Eusébio. Quinta creación andina, ?Pachakuteq? In: *Ciberayllu*, 2002. <Disponível em: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQQuinta/EMQ_Quinta2.html> Acessado em fev. 2003.
- NATALINO, Eduardo dos Santos. As Tradições Históricas Indígenas diante da Conquista e Colonização da América: Transformações e Continuidades

entre Nahuas e Incas. In: *Revista de História*. Nº. 150, 1º semestre de 2004. Departamento de História da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 2004.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. *Labrys: Revista de Estudos Feministas*, nº 9, 2006. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys9/libre/anahita.htm>> Acesso em 02 jun. 2006.

ROVIRA, Jose Carlos; MATAIX, Remedios. El Inca Garcilaso de la Vega. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/garcilaso/> Acesso em: 23 fev. 2005.

OLIVERIA, Susane Rodrigues de. As crônicas espanholas do século XVI e a produção de narrativas históricas sobre a América e seus habitantes. In: *Revista Em tempo de Histórias*. Vol. 5, ano 5, Brasília: UnB, 2002.

Notas

¹ Este amplo domínio territorial havia sido resultado de um processo de expansão que se iniciou no século XV (por volta de 1476), quando os Incas passaram a incorporar, sob seu poder, centenas de grupos étnicos e lingüísticos. Segundo Henri Favre, “essa expansão assegurou-lhes rapidamente a herança de uma tradição cultural que muitos povos haviam contribuído para forjar e enriquecer ao longo de um passado muitas vezes milenário” (1998: 07).

² “Crónica – (1. chronica; del greco chroniká, libro en que se refieren los sucesos por orden del tiempo). f. s. XII al XX. Historia en que se observa el orden de los tiempos. 1ª crónica general, 1275”. (Martin Alonso. *Enciclopédia del idioma*. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano. Tomo I, Madrid: Aguillar, 1958, p. 1275). As crônicas surgem na Espanha do século XII, por iniciativa do infante Alfonso, futuro Alfonso X de Castilla e León, como modelo de escrita preponderante para se registrar e celebrar os “grandes feitos” históricos. Legitimadas como uma “compilación seria, que presente em rigurosa orden cronológica, e indicando as fechas, un relato escrito con estilo cuidado” (Carnavaggio, 1994: 101, pautavam-se ao cânone da época, que prescrevia o padrão de escrita desse tipo de narrativa, aí incluso o critério de rigor na descrição cronológica dos eventos. A princípio a produção da crônica real esteve estreitamente ligada à instituição monárquica e à imagem do soberano. Mais do que um relato cronológico ou descrição, no sentido medieval, a crônica era uma lista cronologicamente organizada acerca dos acontecimentos que se desejava conservar na memória e ressaltar como exemplo a serem seguidos. Como um registro literário de natureza descritiva e pedagógica, ela constituiu, então uma rememoração organizada acerca dos “grandes feitos” dos monarcas e das monarquias bastante proliferada nos períodos que se seguiram da Idade Média à conquista da América (Oliveira, 2001: 17-21).

³ Entre os cronistas que escreveram durante os anos de 1550-1560, na chamada primeira fase da conquista espanhola, estão: Pedro Cieza de León (*Segunda parte de la Crónica del Perú* [1548-1550]), os informantes de Frei Bartolomé de Las Casas (*De las antiguas gentes del Perú* [1559]), Juan Diez de Betanzos (*Suma y Narración de los Incas* [1551]) e Agustín de Zarate (*Historia del Descubrimiento y Conquista del Peru* [1555]).

⁴ Os cronistas de formação religiosa, como Jose de Acosta, Jose de Arriaga, Avendaño, Medina, Cristóbal de Molina e Martín de Murúa, fizeram das práticas e crenças dos incas os temas recorrentes em suas narrativas, em razão de sua estranheza diante da não correspondência desse mundo “novo” aos esquemas e padrões religiosos católicos.

⁵ No final da década de 1560, o indígena Titu Cusi Yupanqui, de descendência Inca, escreveu sua *Instruccion del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*. No século XVII, as obras de autores mestiços como a do Inca Garcilaso de La Vega (*Comentarios Reales de los Incas* [1609]), e de indígenas cristianizados como Guamán Poma de Ayala (*Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615]) e Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (*Relación de Antigüedades deste reino del Perú* [1613]) se destacaram na tentativa de incorporar o ponto de vista andino

⁶ Esse estudo foi realizado durante as minhas pesquisas de mestrado e doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Em 2001, defendi uma dissertação sobre as representações das práticas religiosas dos incas veiculadas nas crônicas de Sarmiento de Gamboa [1572], Martín de Murúa [1590] e Jose de Acosta [1590]. Já no ano de 2006, defendi uma tese sobre as representações do feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o Tawantinsuyo.

⁷ Os questionamentos produzidos especialmente em um diálogo da história com a antropologia, no âmbito da história cultural (Burguière, 2005), trouxeram uma nova área de estudos denominada Etnohistória (ou história antropológica), que veio valorizar as particularidades culturais das sociedades e as relações entre os grupos étnicos (Neto, 1997: 325). Combinando métodos próprios das disciplinas históricas e antropológicas, incluindo a arqueologia, o etnohistoriador veio reconstruir também o passado de diferentes etnias que habitavam a América na época da chegada dos europeus. A Etnohistória produzida por historiadores, antropólogos e arqueólogos ganhou maior visibilidade a partir dos anos 1960. No bojo da crise dos paradigmas científicos da modernidade, em que se fez uma crítica à história tradicional de influência positivista marcada por concepções eurocêntricas, colonialistas e androcêntricas, esses pesquisadores revelaram novas vozes na historiografia trazendo novos objetos e fontes de pesquisa.

⁸ A etnohistória andina tem se dedicado às análises do mundo cosmológico, mítico, religioso, ritual pré-hispânico e de suas transformações a partir da ação missionária colonial. Entre os anos de 1960 e 1980, os etnohistoriadores deram as pautas para o debate acadêmico sobre os saberes e crenças andinas. Entre os temas que animaram as suas reflexões destacam-se: as relações de parentesco, as concepções sagradas pré-hispânicas (deuses e *huacas*), as identidades dos heróis/heroínas ancestrais, os ciclos míticos das origens dos incas e da guerra entre os Incas e Chancas, os conceitos/relações de gênero, os calendários rituais, a extirpação das idolatrias, o messianismo e o milenarismo andino (Bendezú, 2004: 07).

⁹ “Do ponto de vista simbólico é possível, portanto, investigar qual a dinâmica dos “pontos notados”, no outro, a partir de “pontos anotados”, pelo cronista, ou seja: através da identificação dos processos de reação, de identidade ou diferença, deflagrados pelos elementos simbólicos do outro em um discurso cuja lógica simbólica seja conhecida. (...) como afirma Pease, ‘a crônica (...) deve ser entendida como uma fonte oral, alterada pelo cronista que a estabilizou, escrevendo-a’, mas é necessário, para torná-la útil para o entendimento do outro, ‘situar o cronista’ não apenas quanto ao seu itinerário e contexto no qual colheu informações, mas também em sua dimensão histórica mais ampla” (Neto, 1997: 327).

¹⁰ As crônicas surgiram na Espanha do século XII, por iniciativa do infante Alfonso, futuro Alfonso X de Castilla e León, como modelo de escrita preponderante para se registrar e celebrar os “grandes feitos” históricos. Legitimada como uma “compilación seria, que presente em rigurosa orden cronológica, e indicando as fechas, un relato

escrito con estilo cuidado” (Carnavaggio, 1994: 101), pautava-se, portanto, ao cânone da época, que prescrevia o padrão de escrita desse tipo de narrativa, aí incluso o critério de rigor na descrição cronológica dos eventos. A princípio a produção da crônica real esteve estreitamente ligada à instituição monárquica e à imagem do soberano. Mais do que um relato cronológico ou descrição, no sentido medieval, a crônica era uma lista cronologicamente organizada acerca dos acontecimentos que se desejava conservar na memória e ressaltar como exemplo a serem seguidos. Como um registro literário de natureza descritiva e pedagógica, ela constituía uma memorização organizada acerca dos “grandes feitos” dos monarcas e das monarquias bastante proliferada nos períodos que se seguiram da Idade Média à conquista da América (Oliveira, 2001: 17-21).

¹¹ As crônicas como discursos épicos ofereciam uma resposta à necessidade de preservar a memória das realizações dos antepassados. Esse tipo de narrativa devia incluir o critério de rigor na descrição cronológica dos eventos que se desejava preservar na memória e ressaltar como exemplos a serem seguidos (Carnavaggio, 1994: 101). Pautando-se numa dimensão utilitária, ao abarcar os “grandes feitos” históricos, especialmente os “grandes feitos” dos monarcas e da nobreza espanhola, as crônicas ofereciam ensinamentos morais, sugestões práticas ou normas de vida, tornando-se o cronista, dentre mestres e sábios de seu tempo, um narrador conselheiro (Oliveira, 2001: 18-21).

¹² Essa vontade de verdade, como bem disse Michel Foucault, “como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios de outrora, os laboratórios hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (1996: 17).

¹³ Em 1589, o jesuíta espanhol Jose de Acosta publicou a *Historia Natural y Moral de las Índias*, obra que chamou a atenção de seus contemporâneos europeus, por oferecer uma explicação para a questão da presença do mundo americano. Traduzida rapidamente para várias línguas européias, revela o grande interesse que o assunto provocava, bem como a urgente necessidade de se encaixar o “Novo Mundo” nas consagradas concepções européias. Essa ampla difusão e aceitação de sua obra respondeu, em grande parte, pelo olhar da cristandade ocidental sobre os “ameríndios”, particularmente Incas e Astecas, cujas ressonâncias podem ser observadas em trabalhos da época e mesmo posteriores.

¹⁴ Pacaritambo: “Posada de la Producción, Posada del Amanecer o Casa del Escondrijo” (Rostworowski, 1999: 37).

¹⁵ Segundo Zilda Márcia Gricoli Iokoi, “os espanhóis que chegaram a esta região no século XVI tinham a preocupação de conquistar novas terras, e, dessa forma, procuraram encontrar justificativas para essa apropriação. Assim, ao difundirem a idéia de que os incas eram usurpadores, que haviam se apropriado das terras através da violência, tornavam-nos ilegítimos na área. Os espanhóis poderiam, assim, prosseguir a conquista. Produziram, para a mentalidade da época, o mito da usurpação, com o objetivo de legitimar a coroa espanhola, e criaram campo para constituição dos presságios funestos como os de Viracocha, criados após a conquista” (1998: 746).

¹⁶ Nesta produção também se inclui a obra do frei mercedário espanhol Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas de Perú* [1590]. Entre 1590 e 1611 Murúa fez várias redações de sua obra; foi missionário doutrinador na paróquia índia de Capochia, às margens do lago Titicaca, local onde, provavelmente, teria recolhido materiais para seu livro. Sua narrativa apresenta uma descrição do governo, justiça, religião, guerras, relações familiares, festas e dos governantes incaicos, sendo por isso um dos poucos cronistas a falar das *Coyas* (mulheres que governavam ao lado dos homens Incas o Tawantinsuyo).

¹⁷ Segundo Denise Jodelet, “a ancoragem serve para a instrumentalização do saber, conferindo-lhe um valor funcional para a interpretação e a gestão do ambiente” (2001: 39).

¹⁸ Em linhas gerais, esses *repertórios interpretativos* são “(...) as unidades de construção das práticas discursivas – o conjunto de termos, descrições, lugares-comuns e figuras de linguagem – que demarcam o rol de possibilidades de construções discursivas, tendo por parâmetros o contexto em que essas práticas são produzidas e os estilos gramaticais específicos” (Spink e Medrado, 2000: 47).

¹⁹ Sobre a força e controle dos imaginários na América, ver as obras *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVII* (1993) e *O Diabo e a terra de Santa Cruz* (1986) de Laura de Mello e Souza; *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*, de Serge Gruzinski (2003); *A História do Medo no Ocidente, 1300-1800*, de Jean Delumeau (1989).

Aguado também se utilizou em sua construção retórica do Novo Mundo dos *exempla*: contos curtos e exemplares que fundiam elementos da hagiografia, de lendas e prodígios, cuja função era atrair a atenção do leitor, visando, de maneira simples, transmitir verdades unívocas a um público amplo. Era importante, mesmo que o relato narrado fosse fictício, sempre conservar seu caráter verossímil – que pudesse criar uma ilusão de coerência real ou se ajustasse a verdades lógicas. Borja Gómez divide os *exempla* em três tipos (todos presentes na obra do frei): histórico – ligado a personagens importantes; poético – literatura ou mitologia; verossímeis – tomados da vida cotidiana ou da natureza. Para o autor a utilização desse recurso retórico medieval já era evidenciada no próprio título da obra: a *Recopilación* insinua uma coletânea de relatos que funcionavam como *exempla*.

Devido à ligação da História com ensinamentos morais nas obras do século XVI, Aguado não apresenta uma imagem homogênea dos indígenas em seu texto. Existiam muitas imagens que se organizavam de acordo com as necessidades de amplificação e as intenções do autor. Dessa forma, a *Recopilación Historial* apresenta em sua primeira parte (*Historia de la Nueva Granada*) os índios que se revoltavam contra o *Requerimiento* como “déspotas”, entretanto, na segunda parte (*Historia de Venezuela*) essa revolta era justificada devido à falta de virtude dos europeus; a tirania, que no início estava relacionada com a idolatria dos nativos, no final da obra provinha dos europeus comandados por Lope de Aguirre: “*quien supera con todas sus acciones a cualquier idólatra indígena*” (p. 205).

Por fim Borja Gómez afirma que o verdadeiro triunfo da conquista da América foi a instauração de um imaginário. Através da utilização da arte retórica, Aguado e outros cronistas do século XVI criaram um “índio-retórico”, que respondia a uma série de moldes pré-estabelecidos e a uma realidade textual – não apreendida pela experiência. No entanto, paradoxalmente, esse “índio-retórico” acabou se tornando um “índio-real”. Para o autor a historiografia continua lendo as crônicas do período com os princípios positivistas do século XIX, o que resultou numa “vitória da retórica”, no “*éxito de la función moral de la descripción del índio*” (p. 205) e na imposição de uma imagem dos nativos como “*menores de edad*” – repetida acriticamente por muitos até o início do século XXI.

Inserido no debate acerca do quanto de “indígena” é possível resgatar de uma crônica colonial, Borja Gómez – ao lado de outros autores como Walter Mignolo – aponta para um extremo negativo. Ao ressaltar os aspectos retóricos europeus o autor acaba, em certos momentos, anulando qualquer

vestígio indígena nas crônicas coloniais, onde o “outro” é totalmente suprimido pela retórica. O que não significa que o oposto – crônicas como descrição real dos nativos – seja aceitável, sendo o espaço entre os pólos da retórica e do “retrato real” o local onde talvez se possa encontrar aspectos indígenas nas narrativas realizadas por europeus.

Notas

¹ Mestrando em História Cultural pela Unicamp.

