

**Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História**

***Histórias e cosmologias indígenas da
Mesoamérica e Andes Centrais em tempos
pré-hispânicos e coloniais***

Eduardo Natalino dos Santos

**Tese de livre-docência para concurso de títulos e provas
visando à obtenção do título de livre-docente na
disciplina *História da América pré-hispânica* do
Departamento de História da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
– Edital FFLCH Nº 014/2019 –**

São Paulo – agosto de 2019

Sumário

<i>Introdução</i>	3
<i>Parte I – Fontes para a história indígena colonial e pré-hispânica: caminhos e dificuldades</i>	22
Capítulo 1 – Construir a história dos povos ameríndios com fontes coloniais de matriz europeia	23
A – A construção da história indígena da Mesoamérica	24
B – A construção da história indígena dos Andes Centrais.....	29
C – A construção da história indígena do Circuncaribe e da Amazônia	35
Capítulo 2 – Fontes históricas indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação	41
A – Fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla	44
B – Fontes históricas pré-hispânicas escritas ou de leitura estrita.....	61
C – Fontes históricas indígenas coloniais em textos alfabéticos ou pictográficos.....	72
Capítulo 3 – Os sistemas mesoamericanos de escritura . 85	
A – Características particulares e gerais dos sistemas mesoamericanos de escritura	86
B – Recursos mnemônicos, rébus, protoescrituras ou escrituras?	95
<i>Parte II – Histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais</i>	109
Capítulo 4 – Histórias e cosmologias ameríndio-cristãs na Nova Espanha e Peru. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala	110
A – As várias origens e criações dos humanos segundo os indígenas frente à unicidade criacional cristã.....	114

B - As tradições de pensamento nahua e quéchua frente à suposta idolatria da época pré-hispânica	124
C - As diferenças entre as tradições de pensamento da Mesoamérica e Andes Centrais e entre os pactos e projetos sociopolíticos de suas elites com os cristãos.....	129
Capítulo 5 - Cosmologias e histórias ameríndias na Nova Espanha e Peru. Apropriações e ressignificações de conceitos cristãos pelas elites nahuas, maias e quéchuas.....	137
A - Nahuas do altiplano central mexicano	138
B - Maias das terras altas e baixas	142
C - Quéchuas dos Andes centrais.....	147
Capítulo 6 - Espaço-tempo e agentes nas cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais	154
A - O espaço-tempo andino	157
B - Os agentes nas cosmologias andinas.....	168
Capítulo 7 - Histórias e cosmologias ameríndias: diferenças entre concepções mesoamericanas e andinas de tempo-espaço e de agentes.....	179
A - O tempo-espaço nas histórias e cosmologias da Mesoamérica.....	182
B - O espaço-tempo nas histórias e cosmologias dos Andes Centrais	193
C - Os agentes nas histórias e cosmologias da Mesoamérica e Andes Centrais	197
Reflexões finais: fontes, histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais.....	206
Bibliografia: fontes históricas e estudos.....	215

Introdução

Ao ingressar como docente e pesquisador no Departamento de História (DH) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), em setembro de 2006, elaborei o projeto de pesquisa *História e cosmogonia segundo as elites mesoamericanas e andinas: características e transformações em tempos pré-hispânicos e coloniais*. Depois de ter me dedicado a um doutorado focalizado na macrorregião indígena da Mesoamérica, com ênfase na região dos nahuas do altiplano central mexicano, considerei que aprofundar as pesquisas sobre a própria região da Mesoamérica e, concomitantemente, estendê-las aos Andes Centrais seria uma forma de cobrir uma porção mais significativa da chamada *História da América pré-hispânica*, disciplina, então, recém-criada no Departamento de História e para a qual eu havia sido contratado.¹

Naquela ocasião, supunha cumprir os objetivos gerais propostos nesse primeiro projeto de pesquisa de minha trajetória na USP em seis anos. No entanto, a amplitude e os desdobramentos desses objetivos iniciais, juntamente com as dificuldades envolvidas na leitura e nas análises das fontes ameríndias, escritas e iconográficas, pré-hispânicas e coloniais, fizeram que esse projeto rendesse muito mais do que eu havia previsto. Hoje, passados quase treze anos, penso ser necessário, se não encerrar, ao menos fazer um balanço desse ciclo de pesquisas; não por ter esgotado suas possibilidades de investigação, mas sobretudo porque um certo conjunto de desdobramentos e resultados, como veremos no final desta *Introdução*, tem atraído mais minha atenção e a ele pretendo dedicar meus próximos anos de pesquisas. Certamente, essa mudança de foco de pesquisa conjuga novos interesses individuais com novas perguntas historiográficas, oriundas de dinâmicas sociopolíticas recentes: o passado é imutável, mas as perguntas que lhe fazemos se transformam em compasso e consonância com a construção sociopolítica do presente, tenhamos ou não consciência disso.

Ao realizar o balanço desse ciclo de pesquisas, revisei os textos que havia produzido e publicado desde a proposição do projeto de pesquisa, em 2006, mais os textos que estavam em elaboração ou apenas esboçados no momento em que produzi

1. As mais completas e atuais obras de referência sobre essas duas macrorregiões histórico-culturais da América indígena são: ADAMS, Richard. E. W. & MACLEOD, Murdo J. (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume II. Mesoamerica.* / SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart B. (org.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part I.*

esta tese de livre-docência. Notei, satisfeito, que os objetivos e hipóteses de pesquisa propostos há mais de uma década davam uma articulação razoavelmente estreita a vários desses textos.²

O primeiro desses objetivos era analisar, em toda a Mesoamérica, o comportamento de alguns dos principais problemas e resultados obtidos em minha tese de doutorado, defendida em 2005, que buscava compreender centralmente as particularidades das concepções de tempo, espaço e passado das elites indígenas nahuas do altiplano central mexicano na passagem do período pré-hispânico ao colonial. Em outras palavras, a ideia era aprofundar os estudos sobre os povos ameríndios da própria Mesoamérica, contemplando, de modo mais equitativo, o estudo de nahuas, maias e mixtecos, as três macro etnias mais representativas em termos de disseminação territorial dessa grande área histórico-cultural nos séculos que antecederam a presença espanhola e, por conseguinte, no início do período colonial. Chamei esse objetivo de comparativo mesoamericano.

As questões específicas derivadas desse objetivo comparativo mesoamericano e que foram investigadas nos códices pictográficos³ e textos alfabéticos⁴ nahuas, maias e mixtecos podem ser assim anunciadas: a) os relatos ou episódios cosmológicos seriam sempre apresentados em articulação com marcos cosmográficos e calendários⁵ nos manuscritos tradicionais maias e mixtecos, da mesma forma que nos manuscritos nahuas? b) os relatos e explicações mixtecos e maias sobre o passado distante (cosmológico) e recente (histórico) apresentariam sempre marcações temporais de

2. Como textos-base para compor os sete capítulos desta tese de livre-docência, selecionei quatro artigos publicados em português, um artigo publicado somente em inglês e um artigo aceito para publicação, além de um texto novo, produzido por ocasião da elaboração desta tese. Ao final desta *Introdução*, explicarei as transformações pelas quais esses textos passaram ao serem transformados em capítulos desta tese.

3. A palavra *códice* advém do latim *codex*, que originalmente significava *tronco* ou *tabuinha onde se escreve*, sentido que fora ampliado depois para *papéis avulsos reunidos em conjuntos*. Cf. LEÓN PORTILLA, Miguel. *Códices*. O uso desse termo para designar os *livros mesoamericanos* – que não são papéis avulsos reunidos arbitrariamente, mas escritos com lógica e articulação interna – iniciou-se a partir do século XIX e hoje se encontra consagrado. Quanto ao termo *pictográfico*, embora seja um neologismo, prefiro-o a *pictográfico*. Isso por acreditar que ele evoca explicitamente a combinação entre elementos *pictóricos* e *glíficos*, uma das principais características dos sistemas mesoamericanos de escrita, como veremos em detalhes no *Capítulo 2 e 3*.

4. O emprego dessa expressão, que pode parecer um pleonismo à primeira vista, se justifica para diferenciar esses textos dos *textos pictográficos*.

5. Em português, a palavra *calendário* e suas variações de número e gênero podem ser substantivos ou adjetivos. O sistema calendário mesoamericano era composto, basicamente, pelo funcionamento articulado de dois ciclos de durações distintas: um de 260 e outro de 365 dias. O primeiro era utilizado principalmente para nomear os dias e agrupá-los em conjuntos de treze ou trezenas de dias. O segundo era empregado para contar os anos sazonais e agrupá-los em conjuntos de 52 anos, uma espécie de século mesoamericano.

caráter diacrônico e sincrônico, assim como ocorria no caso nahua? c) assim como as nahuas, as explicações maias e mixtecas sobre o passado também construiriam um *continuum* temporal, espacial e de tipos de agentes entre o que chamamos de cosmologia e história? d) no início do período colonial, quais teriam sido os impactos nas tradições de pensamento nahuas, maias e mixtecas das empresas missionárias cristãs, que trataram como fábulas a muitos episódios considerados verídicos por essas tradições indígenas? e) a produção de novas histórias e cosmologias por membros das elites locais teria tido a mesma importância na manutenção ou aquisição de privilégios nas regiões nahua, mixteca e maia durante o primeiro século do período colonial?

O segundo objetivo desse ciclo de pesquisas, que batizei de comparativo andino-mesoamericano, consistia em levar indagações equivalentes às contidas nas perguntas relativas à Mesoamérica para a macrorregião histórico-cultural dos Andes Centrais. Em outras palavras, a pretensão era verificar nas fontes históricas produzidas pelos povos ameríndios dos Andes Centrais, quéchuas, por exemplo, como se comportariam os problemas relativos às concepções de história e cosmologia das elites indígenas mesoamericanas, aos usos sociais que dessas concepções se faziam no período pré-hispânico e às suas transformações no início do período colonial.

Levar a cabo esses dois objetivos significou realizar um objetivo mais amplo, que serviu como elo entre o aprofundamento das pesquisas sobre a Mesoamérica e o cotejamento com os Andes Centrais e que pode ser resumido da seguinte maneira. Entender as explicações cosmológicas e históricas produzidas pelas elites indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais de tempos pré-hispânicos e coloniais em seus próprios termos e como construções sociopolíticas ativas, isto é, como obras que simultaneamente estavam envolvidas em e respondiam a fenômenos e processos sociais que lhes eram, aparentemente, externos, tais como os interesses de seus produtores e usuários na aquisição ou manutenção de privilégios no interior de redes específicas de alianças e inimizades políticas, tais como as redes que existiam nessas duas macrorregiões, caracterizadas pela presença de Estados expansionistas ameríndios e do Estado espanhol a partir do século XVI.

Como mencionado, essa problemática foi investigada não em todo o período pré-hispânico ou em todo o período colonial, mas em situações históricas pertencentes aos últimos séculos do período pré-hispânico e ao início do período colonial.

Os dois séculos que antecedem a presença espanhola nessas duas macrorregiões foram eleitos como a fase pré-hispânica a ser estudada por albergar a construção das

redes de domínio que caracterizavam a Mesoamérica e os Andes Centrais no momento da chegada dos novos agentes históricos, provenientes da Europa.⁶ Estou me referindo ao Tahuantinsuyu, comandado pelos incas; à Tríplice Aliança liderada pelos mexicas; aos diversos senhorios e reinos maias das Terras Altas e Baixas do período pós-clássico tardio (séculos XIV ao XVI), como as confederações dos quichés, dos cakchiqueles e dos itzaes; aos reinos mixtecos desse mesmo período, como os que possuíam Tilantongo, Jaltepec, Tlaxiaco e Tututepec como capitais ou cabeceiras políticas.

No caso desses séculos imediatamente anteriores ao contato com os europeus, o entendimento das histórias e cosmologias das elites dirigentes mesoamericanas e andinas é altamente relevante porque suas concepções componentes teriam sido eficaz e amplamente usadas como fundamentos ideológicos na constituição e expansão das mencionadas redes políticas de aliança e domínio e de configurações políticas anteriores.⁷ Sendo assim, tais concepções e seus respectivos usos, ao lado de uma série de outros fatores de natureza econômica ou política, seriam componentes bastante ativos da constituição da ordem sociopolítica que se erige nesse período e que se desfaz e/ou transforma no primeiro século do período Colonial. Nesse século, uma nova organização sociopolítica é constituída e, nela, as pautas de negociação e os horizontes políticos de origem mesoamericana ou andina, nos quais as concepções que embasam as histórias e cosmologias são centrais, entram em confronto, divergem ou se adaptam às pautas e horizontes de origem cristã. De todos os modos, as concepções de história e de cosmologia das elites mesoamericanas e andinas, bem como as instituições a elas relacionadas, continuam a se constituir como elementos sociopolíticos ativos pelo menos durante este primeiro século do período colonial e, sendo assim, merecem ser estudadas em seus próprios termos.⁸

6. No caso da Mesoamérica, esses dois séculos corresponderiam ao período pós-clássico tardio, que vai, aproximadamente, de 1300 d.C. à queda de México-Tenochtitlan, em 1521. No caso dos Andes, esses dois séculos corresponderiam ao final do período intermediário tardio, cuja duração total vai do ano 1000 ao 1430/75, mais o horizonte tardio ou incaico, que abrange de 1430/75 a 1532/72.

7. Antes da Tríplice Aliança encabeçada pelos mexicas, a região do altiplano central mexicano conheceu outras duas: a primeira iniciada em 717 d.C., entre Culhuacan, Tollan e Otompan, e a segunda iniciada em 1051, entre Culhuacan, Coatlichan e Azcapotzalco. Essa última foi derrotada em 1427/8 pela coalizão entre México-Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan. No caso dos Andes Centrais, entre a queda das capitais políticas de Tiahuanaco e Huari, que marcam o final do horizonte médio, por volta do ano 1000 d.C., e a ascensão dos incas no século XV, diversos reinos e confederações de alcances mais circunscritos se formaram, tais como os liderados pelos chancas e aimarás.

8. Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*. / SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, vol. 3, parte 1, p. 904-972.

Além disso, a escolha de apenas essa fase final do período pré-hispânico como foco central das pesquisas se justifica pelo fato de as narrativas históricas e cosmológicas maias, nahuas, mixtecas e quéchuas de matriz pré-hispânica, assim como a ordem social da qual faziam parte, serem as mais abundantes e bem conhecidas dessas duas áreas histórico-culturais. Estamos nos referindo, especificamente, aos códices mesoamericanos produzidos no final do período pré-hispânico, como o *Códice Vindobonense*, o *Códice Borgia*, o *Códice Fejérváry-Mayer* e o *Códice Dresde*, aos gravados em pedra e em monumentos mixtecos ou nahuas, às pinturas murais mesoamericanas de modo geral, além da iconografia e das tradições orais quéchuas, possivelmente codificadas em *quipus* e recolhidas no início do período colonial. Por esse motivo, essas fontes são amplamente estudadas nas pesquisas mesoamericanistas e andeanistas, tanto para a compreensão de temas e problemas históricos contemporâneos e conterrâneos à produção desses registros como para o estudo de fontes escritas, iconográficas ou arqueológicas relativas a períodos anteriores da história pré-hispânica da Mesoamérica e dos Andes Centrais, mesmo com todos os problemas que possam estar envolvidos nesse tipo de projeção retrospectiva.

O período colonial inicial⁹, isto é, das décadas de 1520/30 até a passagem do século XVI ao XVII, foi escolhido por marco cronológico final das pesquisas por ser o momento da dissolução da Tríplice Aliança, do Tahuantinsuyu e de muitos senhorios maias, mixtecos, quéchuas e aimarás e, por outro lado, da constituição de novas redes políticas, marcadas pelo crescente domínio dos espanhóis em alianças com grupos indígenas inimigos dos ou submetidos por mexicas – como os tlaxcaltecas e totonacas – e incas – como os chachapoyas e aimarás. Além disso, nas regiões mixteca e maia também ocorreram radicais reordenações das alianças e das guerras, pois os espanhóis

9. No que diz respeito à compreensão da atuação dos povos indígenas, uma das principais fontes de equívocos em parte da produção historiográfica voltada ao período colonial é a persistente tentativa de caracterizá-lo de modo monolítico, ou seja, como se, por exemplo, a marcada hierarquia e relação de superioridade política entre espanhóis peninsulares, espanhóis nascidos na América e indígenas fosse uma realidade dada desde a queda de México-Tenochtitlan ou do *garroteamento* de Atahualpa. Em outras palavras, é urgente começarmos a considerar, efetivamente, as enormes transformações ocorridas durante o período colonial, em conjunto com as não menos drásticas distinções da forma como elas se deram em cada região do continente. Uma forma cada vez mais adotada por estudiosos das regiões centrais dos vice-reinos do Peru e da Nova Espanha – e que não necessariamente funciona automaticamente para todas as regiões do continente ou mesmo para a totalidade desses dois vice-reinos – consiste em subdividir a época colonial em: *período colonial inicial* (de modo geral, do fim das conquistas hispano-indígenas de México-Tenochtitlan e de Cuzco até a significativa perda de poder por parte das elites indígenas na organização sociopolítica dos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru, isto é, até as últimas décadas do século XVI e início do século XVII); *período colonial médio* (das últimas décadas do século XVI ou primeiras do século XVII até as reformas borbônicas); e *período colonial tardio* (das reformas borbônicas às vésperas das independências dos Estados-Nações).

se aliaram a determinados grupos – como os cakchiqueles, por exemplo – para derrotar outros – como os quichés.

Em todos os casos, essa nova situação sociopolítica requereu das elites mesoamericanas e andinas a constituição de novas explicações históricas e cosmológicas, mais condizentes com a nova ordem política. Nessas novas explicações, os episódios das conquistas realizadas pelos espanhóis e aliados indígenas, assim como concepções e entes oriundos da cosmologia cristã, foram incorporados ativamente pelas elites ameríndias da Mesoamérica e Andes Centrais, sejam como ideias e entidades de aliados a serem aceitas, como concepções de inimigos a serem rechaçadas ou ainda como elementos exógenos a serem apropriados segundo lógicas ameríndias.

Sendo assim, as primeiras seis ou oito décadas do período colonial ainda foram profundamente marcadas pela atuação das elites ameríndias, as quais, gradativamente, perderam proeminência política, sobretudo a partir da passagem do século XVI ao XVII. Isso ocorreu devido, principalmente, ao grande e contínuo decréscimo da população indígena que, no México Central, se reduziu a praticamente a dez por cento daquela que existia no momento da conquista.¹⁰ Essa redução populacional drástica tornou as elites ameríndias cada vez mais dispensáveis à administração das redes sociopolíticas e tributárias coloniais, as quais, mesmo assim, continuaram a contar com a participação de indígenas por todo o período colonial, mas não necessariamente de membros descendentes das antigas elites de raizame pré-hispânico.¹¹

Além disso, tanto no caso da Mesoamérica como dos Andes Centrais, foi durante o período colonial inicial que se produziram as histórias e cosmologias ameríndias em textos alfabéticos mais relevantes para decifrar, ler e interpretar as fontes iconográficas e as fontes escritas do período pré-hispânico.¹² Esses escritos ameríndios coloniais que tratam de produzir histórias e cosmologias são muito heterogêneos, pois foram escritos em línguas europeias ou indígenas e vão desde relatos de dimensões modestas e incrustados em trabalhos missionários ou petições de revisão de privilégios

10. Cf. COOK, Sherburne F. & BORAH, Woodrow. *El pasado de México*.

11. Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*.

12. As fontes históricas ameríndias produzidas nas primeiras oito décadas do período colonial junto com as confeccionadas nos dois últimos séculos do período pré-hispânico são, assim, uma passagem obrigatória para os estudos dedicados a períodos mais remotos da história pré-hispânica, que examinem, por exemplo, os horizontes histórico-culturais olmeca, zapoteca e teotihuacano na Mesoamérica, ou as culturas Chavín, Moche, Nazca, Tiahuanaco e Huari nos Andes Centrais. Esses períodos e horizontes históricos mais antigos têm sido objetos secundários de minhas pretensões de pesquisa, seja para entender as articulações da fase final do período pré-hispânico com fenômenos e processos anteriores ou para contemplar temas que ministro em minhas disciplinas de graduação e pós-graduação ou que manejo em minhas orientações e nas atividades dos centros de estudo em que atuo.

até narrativas amplas que convertiam ou reelaboravam escritos e ou relatos mais antigos sobre as sociedades e as histórias locais.¹³

Na Mesoamérica, muitas dessas histórias e cosmologias ameríndias em textos alfabéticos reformularam e transcreveram conteúdos comumente registrados nos códices e/ou veiculados por uma tradição oral que funcionava articuladamente com o sistema de escrita pictográfica. Exemplos desses textos são a *Leyenda de los soles*, os *Anales de Cuauhtitlan*, a *Historia de los mexicanos por sus pinturas* e o *Popol vuh*. Nos Andes, os textos indígenas coloniais reformularam e registraram alfabeticamente alguns relatos que antes eram veiculados oralmente, na forma de cantos e poemas que seriam declamados e encenados em ocasiões festivas ou solenes e que eram posses dos *ayllus* e das *panaqs* incas.¹⁴ Nesses textos também se transcreveram informações e narrativas que estariam codificadas nos *quipus*, cujos especialistas, isto é, os *quipucamayocs*, atuavam de forma conjunta com as tradições orais. São exemplos desse tipo de texto a *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, os depoimentos contidos no *Manuscrito de Huarochirí*, recolhidos pelo cura Francisco de Ávila, e algumas partes da *Suma y narración de los incas*, do espanhol Juan Diez de Betanzos.

A escolha desse marco temporal final para as pesquisas, que extrapola o chamado período pré-hispânico, pretende dedicar especial atenção ao problema das transformações culturais e sociopolíticas ameríndias e, assim, sinalizar que a história dos povos indígenas dessas duas macrorregiões não terminou com as chamadas conquistas espanholas de México-Tenochtitlan e de Cuzco ou com a montagem dos vice-reinos da Nova Espanha e Peru, pois as estruturas sociais, agendas sociopolíticas e tradições de pensamento de matriz pré-hispânicas adentram – e se transformam durante – o período das conquistas espanholas e o período colonial, sendo fundamentais para as compreensões históricas de tais conquistas e período.

13. Além da continuidade na produção de histórias e cosmologias, a participação de indígenas em instituições de matriz europeia – como as municipalidades, as missões religiosas e os governos provinciais – viabilizou a produção de uma quantidade copiosa de escritos alfabéticos em que eles intervieram de forma mais ou menos direta, dependendo de cada caso. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: *Huarochirí Manuscript, The*, p. 264-349.

14. O *ayllu* pode ser definido como uma unidade de produção e reprodução relativamente autônoma de indivíduos e casais que trocam trabalho e cooperação na manutenção de terras e rebanhos. Seus membros possuíam um ancestral fundador comum e suas linhagens, terras e chefia eram divididas em duas parcialidades. Cf. MOSELEY, Michael. *The Incas and their ancestors*. A *panaqa* era um *ayllu* que tinha um *Sapa Inca* (*Inca Principal*) como ancestral fundador. Após a morte do *Sapa Inca*, seus parentes – à exceção do novo *Inca* – recebiam tudo o que em vida lhe havia pertencido, inclusive terras e servidores, e compunham assim uma nova *panaqa*, que deveria administrar os bens recebidos e servir ao seu fundador como se estivesse vivo. Outra obrigação das *panaqs* era a composição de cantos, encenações e poemas que louvassem seu fundador.

Os textos e imagens produzidos na Mesoamérica e nos Andes Centrais durante esses dois períodos – isto é, nos dois últimos séculos do período pré-hispânico e nas primeiras oito décadas do período colonial – conformam, respectivamente, os dois mais numerosos conjuntos de fontes pré-hispânicas e coloniais de matriz ameríndia de todo o continente americano. Além de numeroso, trata-se de um conjunto de fontes bastante heterogêneo, pois engloba desde as imagens e os escritos pictográficos mesoamericanos produzidos na época pré-hispânica e colonial até os escritos alfabéticos em línguas indígenas ou europeias produzidos a partir do século XVI e que contaram com a participação direta ou indireta de indígenas, a qual variou desde a autonomia quase total até o trabalho de escriba, tradutor ou informante dentro de um projeto missionário.

Diante desse enorme universo documental, que podemos chamar de *fontes históricas ameríndias*¹⁵, que será devidamente apresentado e caracterizado na *Parte I* desta tese, o principal critério de seleção das fontes foi a busca por textos e representações iconográficas que tratassem de modo abundante os temas eleitos como centrais a esta pesquisa, cujo eixo norteador é compreender os modos conceituais e políticos empregados pelas elites dirigentes mesoamericanas e andinas nas constituições de suas representações e explicações do passado, distante e recente, isto é, de suas histórias e cosmologias. Sendo assim, dei prioridade às fontes que foram produzidas por membros dessas sociedades e que apresentam relatos ou explicações relativamente extensos sobre o passado, os quais, em geral, apresentam concepções e fundamentos profundamente ancorados nas teorias e saberes ameríndios.

Os escritos nahuas, maias, mixtecos e andinos selecionados segundo esses critérios, produzidos no período abrangido pela pesquisa e que foram efetivamente empregados nos capítulos desta tese são os que se seguem. Escritos nahuas: *Anales de Cuauhtitlan*; *Leyenda de los soles*; *Relaciones e Memorial de Colhuacan*, de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin; *Relaciones e Historia de la nación chichimeca*, de Fernando de Alva Ixtlilxochitl; *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo; *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, de Cristóbal del Castillo; *Códice Telleriano-remense*; *Códice borbónico*; *Códice Boturini* ou *Tira de la peregrinación*; *Códice Vaticano A*; *Historia tolteca-chichimeca*; *Lienzo de Tlaxcala*; e *Códice Mendoza*. Escritos mixtecos: *Códice*

15. Tradução do conceito *native historical sources*, que aparece em diversas obras de História Indígena e de Etnohistória, entre as quais: SALOMON, Frank. Testimonies. In: *Huarochirí Manuscript, The*, p. 264-349.

vindobonense; *Códice Zouche-Nuttall*; e *Rollo Selden*. Escritos maias: *Códice de Dresde*; *Códice Madrid*; *Popol vuh*; *Memorial de Sololá*; *Chilam Balam de Chumayel*; *Título de los señores de Totonicapán*. Escritos dos Andes Centrais: *Nueva Corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala; *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; *Manuscrito de Huarochirí*; *Ynstrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui*, de Don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui; e *Suma y narración de los incas*, de Juan de Betanzos.

Além de escritos pictográficos e alfabéticos indígenas, analisados de modo mais exaustivo, empreguei também registros figurativos pré-hispânicos e coloniais como fontes auxiliares para esta pesquisa. Entre esses vestígios e registros, no caso andino, podemos destacar os conjuntos figurativos contidos nos gravados em pedra de Chavín (por exemplo, *El Lanzón*, *Obelisco de Tello* e *Estela Raimondi*) e de Tiahuanaco (*Portal do Sol* e *Monólito*), nas cerâmicas e nos murais moches (por exemplo, na *Huaca de la Luna* e no *Complexo de El Brujo*) e nas cerâmicas e tecidos nazcas (por exemplo, de Cahuachi) e huaris (por exemplo, de Huari, Pikllacta e Cajamarquilla), que apresentam cenas de batalhas, conquistas, cativos, cabeças-troféu e toda uma série de situações sociopolíticas caracterizadas pela hierarquia social e pela presença de elites dirigentes. Todos esses conjuntos pertencem a tempos anteriores ao abrangido centralmente por esta pesquisa e seu estudo procurou apenas fornecer elementos que permitiram um domínio mínimo das discussões sobre as tradições figurativas andinas e suas relações com as elites dirigentes, fundamental para fazer a genealogia das tradições representativas e elites dirigentes que estudamos de modo mais central e direto, como as representações provenientes das épocas imediatamente anteriores às conquistas incas, como as que procedem dos reinos e cacicados aimarás, Chimor, Sican, Ica, Wanka e Killke-inca. Além disso, merecem atenção as fontes incas de natureza não figurativa, como algumas *huacas* e os *ceques*¹⁶ que partiam de Cuzco e que parecem ter sido

16. É complexo definir o que era uma *huaca* ou um *ceque*, como iremos ver nos *Capítulos 6 e 7*. Por ora, é suficiente dizer que uma *huaca* era algo material que manifestaria algum poder ou potência menos tangível. Abrangia seres ou objetos que teriam um caráter especial e que poderiam ser pessoas vivas ou mortas, objetos figurativos ou não, possuir pequenas ou grandes dimensões etc. Exemplos de *huacas* são os *mallquis* (corpos mumificados), as marcas de fronteiras (*saywa*), os amuletos, as imagens (portáteis ou não), os templos, determinadas montanhas, lugares especiais e uma série de seres incomuns (dois grãos de milho que cresciam juntos, pessoas com seis dedos ou que nasceram em partos complicados, com os pés saindo antes da cabeça). Os *ceques* eram linhas ou caminhos demarcados na paisagem por meio das *huacas* e que partiam, no caso dos incas, de Cuzco em direção ao horizonte. Serviam para marcações calendárias, para dividir o mundo em quatro *suyus* (parcialidades) e para registrar na paisagem a

empregados como uma forma de marcar a conta do tempo e de registrar determinados episódios na paisagem, mas numa paisagem acrescida de intervenções humanas.

No caso mesoamericano, além dos conjuntos de representações figurativas que procedem de tempos anteriores ao período centralmente focalizado nesta pesquisa, como os famosos relevos olmecas e as pinturas murais e em cerâmica dos zapotecos, teotihuacanos e maias do período clássico, merecem destaque os murais e gravados em pedra das cidades tolteco-chichimecas e mixtecas do período pós-clássico tardio (1200/1300 – 1521 d.C.), como Cacaxtla, Cholula, Tizatlan, Mitla, Zaachila e muitas outras.

Um fundamento relevante para o modo como tratei as fontes históricas ameríndias é a ideia da existência de *tradições de pensamento e escritas* mesoamericanas e andinas. Com essa expressão, estou me referindo aos grupos especializados em sistematizar, transformar e transmitir explicações socialmente aceitas sobre a realidade natural e social. No caso das sociedades mesoamericanas e andinas, essas tradições eram, em geral, parte integrante das elites dirigentes e, desse modo, suas produções intelectuais e escritas estavam, muitas vezes, a serviço dos interesses políticos dessas elites. Esta categoria analítica permite tratar os registros e relatos oriundos do mundo mesoamericano e andino – em suas formas tradicionais, isto é, códices, conjuntos figurativos ou relatos orais, ou em suas transposições para textos alfabéticos – como obras que partilham de certas unidades conceituais e teóricas ou que apresentam ressonâncias multidirecionais no interior de cada uma das regiões.¹⁷ Esta unidade estaria cimentada, entre outras coisas, na emergência desses relatos e registros de uma base histórico-cultural relativamente comum aos povos de cada uma dessas duas macrorregiões e, também, na vinculação desses relatos e registros com determinados grupos sociais, que possuíam instituições relativamente especializadas na produção, manutenção e transformação de explicações socialmente aceitas sobre o passado, o mundo natural e social. Os casos mais bem conhecidos são as *panaqs* incas, responsáveis pela produção e manutenção de uma versão sobre o passado que enaltecia seu ancestral fundador, isto é, um Sapa Inca morto, e o *calmecac* mexicana, instituição

lembrança dos antepassados e dos acontecimentos a eles vinculados. Ao longo dos *ceques* e de suas *huacas*, seriam proferidos discursos e encenados episódios sobre o passado.

17. Que conformariam um corpus literário mesoamericano e andino. Cf. BROTHERSTON, Gordon. *La América indígena en su literatura*.

encarregada de transmitir aos jovens *pipiltin* uma versão histórica das realizações do *altepetl*¹⁸ de México-Tenochtitlan que fosse politicamente adequada ao momento.

Em ambos os casos, essas versões particulares e politicamente tendenciosas do passado partilhavam fundamentos mais gerais, pertencentes a cada uma das macrorregiões histórico-culturais. Esses fundamentos gerais – como a centralidade do *altepetl* no caso mesoamericano e a do ancestral fundador no caso andino – permitiam que essas versões do passado dialogassem ou se contrapusessem umas às outras. Permitiam também que as versões dos grupos politicamente dominantes fossem entendidas e aceitas pelos grupos vizinhos aliados ou submetidos. A existência desses elementos de unidade relativa autoriza os estudos comparativos, as críticas textuais cruzadas e a tentativa de caracterizar estruturas narrativas¹⁹ comuns, que corresponderiam a estruturas de pensamento e fundamentos ou princípios teóricos ameríndios.²⁰

O pressuposto historiográfico geral que orientou esse ciclo de pesquisas pode ser anunciado da seguinte forma: o entendimento e análise das histórias e cosmologias das elites dirigentes da Mesoamérica e Andes Centrais, bem como de seus usos sociopolíticos, constitui-se como uma significativa porta de entrada para a compreensão das atuações e percepções de mundo dos povos ameríndios segundo seus próprios termos, concepções e saberes. Isso porque as histórias e cosmologias dos povos ameríndios da Mesoamérica e dos Andes Centrais partiam de pressupostos bastante distintos dos que fundamentavam o pensamento da cristandade ocidental no início da época Moderna – pensava-se, por exemplo, que o mundo natural havia passado por grandes transformações, que o ser humano havia sido criado diversas vezes e que

18. Termo nahuatl que nomeia o tipo de comunidade política mais disseminada e significativa para as identificações étnicas na Mesoamérica. Um *altepetl* era uma entidade politicamente autônoma, como uma vila ou cidade, formada por várias células sociopolíticas agregadas, chamadas de *calpullis*, casas grandes ou *barrios*, e que controlava um território cuja dimensão era extremamente variada. Possuía uma dinastia governante, um deus patrono e, em geral, um templo principal e um mercado. Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*. Por vezes, mais de um *altepeme* (plural de *altepetl*) congregava-se em um mesmo espaço urbano, como os *altepeme* de México-Tenochtitlan e México Tlatelolco. Era comum que houvesse relações de hierarquia política e tributária entre os diversos *altepeme* de uma mesma região e que essas confederações regionais também estivessem sob o domínio político e tributário de uma ampla rede de dominação, como a que foi constituída pela Tríplice Aliança entre México-Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan. Na época colonial, os *altepeme* com proeminência regional foram reconhecidos como *cabeceras*, os quais, entre outras coisas, administravam os tributos dos *altepeme* menos poderosos, chamados de *sujetos*.

19. Usarei essa expressão para me referir à maneira pela qual as partes de uma composição textual complexa estão articuladas entre si.

20. Os temas que compõem um texto e a maneira de articular suas partes, isto é, sua *estrutura narrativa*, fundamentam-se em conceitos e concepções que, em geral, não se encontram definidos ou explícitos no próprio texto. A esses conceitos e concepções estou denominando *fundamentos* ou *princípios teóricos*.

muitos outros entes desse mundo, especialmente os animais, também eram pessoas, que constituíam outras sociedades, qualitativamente semelhante as dos seres humanos. Além disso, tais explicações empregavam concepções de tempo, espaço e agentes que também eram muito distintas das que pautavam o pensamento dos cristãos – pensava-se, por exemplo, que o estado que marcava a condição dos seres humanos, dos animais e dos entes sobre-humanos era cambiável. Sem perceber ou valorizar essas distinções, ou interpretando-as segundo seus próprios pressupostos e cânones, os cristãos que escreveram sobre as histórias e as cosmologias dos povos mesoamericanos e andinos durante o início do período colonial legaram um conjunto de textos que tem influenciado fortemente a visão dos estudiosos sobre esses temas, apesar de, muitas vezes, portar mais informações e características do pensamento cristão-ocidental do que do pensamento mesoamericano ou andino. Portanto, analisar as fontes indígenas, isto é, as imagens, os códices pictográficos e os textos alfabéticos coloniais produzidos pelos próprios indígenas dessas duas áreas histórico-culturais para buscar e explicar as particularidades das concepções mesoamericanas e andinas de tempo, espaço, agente e passado, bem como as funções políticas e as transformações dessas concepções durante a passagem do período pré-hispânico ao colonial foi o objetivo central e geral desta tese.

Essa busca, entre outras coisas, tem caracterizado a vertente historiográfica chamada de História indígena, a qual, ao menos desde os anos 1980, tem procurado não apenas tratar dos indígenas e suas reações frente a processos e agentes de matriz europeia, mas, e especialmente, compreender os modos como fundamentam e explicam suas atuações, suas pretensões e projetos próprios, tarefa que requer, entre outras coisas, a busca do entendimento de seus modos de constituir o mundo – suas *cosmohistórias* –, o que passa, quase que inevitavelmente, pela compreensão de idiomas ameríndios.

Partindo desse pressuposto geral, as pesquisas demonstraram a aplicabilidade de hipóteses específicas, relacionadas ao que nomeamos de objetivos comparativos mesoamericano e andino-mesoamericano.

Empregamos duas hipóteses relacionadas ao objetivo comparativo mesoamericano, ou seja, a verificação da validade de conclusões relacionadas aos nahuas em outras regiões mesoamericanas, como a maia e a mixteca. A primeira diz respeito ao período pré-hispânico e pode ser resumida da seguinte forma: apesar das particularidades dessas três sub-regiões mesoamericanas, maias, nahuas e mixtecos do período pós-clássico tardio compartilharam os elementos centrais das concepções cosmológicas e históricas, bem como suas formas de usos sociopolíticos. Entre esses

elementos e usos estariam: a centralidade do sistema de calendário e das concepções cosmográficas para a organização dos relatos e explicações sobre o passado; o emprego de marcos calendários sincrônicos e diacrônicos; a não separação entre o que chamamos de cosmologia e história; a centralidade do *altepetl* nos relatos sobre o passado mais recente; o uso dessas explicações como posse de uma elite dirigente e que a qualificava para o exercício do poder. A segunda hipótese diz respeito ao primeiro século do período colonial e pode ser resumida na forma da seguinte questão: é possível detectar uma relação diretamente proporcional entre a obtenção de privilégios pelas elites indígenas nahuas, maias ou mixtecas e a adoção de concepções de origem cristã? Ou seja, teriam, por exemplo, as elites nahua-tlaxcaltecas adotado uma gama maior de concepções cristãs do que as elites maia-quichés?

Essas perguntas e hipóteses foram importantes para rever alguns problemas historiográficos importantes nos estudos mesoamericanistas, como a visão binária que, por vezes, é projetada sobre esse período da história da América ou a subvalorização das cisões político-sociais internas às sociedades ameríndias.²¹ Segundo essa visão, indígenas e espanhóis se oporiam necessária e radicalmente em seus projetos sociais e políticos e as conquistas do altiplano central mexicano, da região maia e dos Andes seriam a expressão dessa oposição. Penso que é fundamental reafirmar que as identidades dos povos mesoamericanos eram muito particularizadas e regionalmente restritas, e que suas relações eram permeadas de alianças e inimizades, cujo entendimento é fundamental para se compreender o período pré-hispânico ou as conquistas espanholas e o primeiro século de colonização. Além disso, para romper essa visão binária, é fundamental mostrar também que cada grupo mesoamericano não era uma totalidade monolítica, mas um todo formado de partes politicamente articuladas e, por vezes, com interesses conflitantes.²² Esse tipo de consideração talvez nos ajude a entender de modo mais matizado, por exemplo, as cisões internas entre os mexicas ou cakchiqueles no momento da conquista, elementos fundamentais para entender a própria conquista.

Sendo assim, nossas análises relativas ao início do período colonial se caracterizaram muito mais por explicar permanências e transformações em relação aos tempos pré-hispânicos do que por tentar delinear um suposto mundo indígena

21. Presentes, por exemplo, em: BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*.

22. Tlaxcala, por exemplo, além de ser uma tradicional inimiga dos mexicas, era formada por quatro senhorios – Ocotelolco, Tizatlan, Tepecticpac e Quiahuiztlan –, cada um, por sua vez, composto de diversos *calpulli* ou bairros.

monolítico, imutável e puro, e que necessariamente se esvaía diante de outra entidade monolítica, ou seja, o mundo cristão-hispânico.²³ Ao contrário, temos percebido que, seja no período pré-hispânico ou colonial, as populações indígenas foram sujeitos históricos plenos, isto é, que atuaram seguindo também suas próprias pautas e objetivos, os quais estavam em constante transformação, pois se vinculavam a situações históricas específicas, concretas e cambiantes.²⁴ Com isso, espero poder contribuir com os trabalhos de História indígena que consideram a história dos povos ameríndios americanos como algo que não terminou em 1492, nem como algo que, após essa data, se caracterizou por misturas culturais que independeram de hierarquias sociais e processos políticos e geraram uma sociedade mestiça, ou, ainda, como um constante, crescente e inelutável processo de perdas culturais, chamado muitas vezes de aculturação. Distintamente, tentarei abordar a história dos povos indígenas da chamada América Espanhola de modo simétrico à forma como a história dos espanhóis na América é abordada, ou seja, como conformada por grupos humanos que construíram complexos intelectuais e se constituíram como setores sociais que devem ser estudados em seus próprios termos, hierarquias sociopolíticas e definições étnicas, seja em tempos pré-hispânicos ou coloniais. No entanto, isso não significa que as transformações geradas pelo contato entre sociedades ameríndias e cristãs tenham sido equitativas e que possamos, portanto, desconsiderar a posição de domínio político que os cristãos foram adquirindo ao longo do período colonial, devido, principalmente, ao decréscimo da população ameríndia e ao crescimento da população de matriz espanhola. Esses fatos garantiram aos espanhóis a criação de uma sociedade viável, parcialmente autocontida e sem risco de ser engolida pelas sociedades locais.²⁵

23. A tentativa de imputar a todo o passado mesoamericano e andino – e ameríndio em geral – a imutabilidade está implicitamente presente no próprio conceito *pré-hispânico*, pois ele carrega uma acentuada carga de polaridade, criando dois grandes períodos que, supostamente, possuiriam muitas características em comum. A totalidade dessas características quase nunca se confirma em estudos mais particularizados, sejam sobre o período anterior ou posterior à chegada dos europeus na América. Além disso, *pré-hispânico* é um marco temporal que não tem o mesmo significado para toda a América e nem mesmo para todos os Andes ou para toda a Mesoamérica, pois ao que se refere exatamente? No caso da Mesoamérica, aos tempos anteriores à chegada de Colombo, que esteve apenas na costa da atual Honduras em 1502, ou à chegada das primeiras expedições que partiram da ilha Espanhola para as costas de Iucatã, já na segunda década do século XVI? Aos tempos anteriores à expedição de Cortés ou à queda de Tenochtitlan em 1521? Entre o primeiro e o último evento citado passaram-se quase duas décadas.

24. Como iremos ver no *Capítulo 5*, a permanência dos espanhóis nos Andes Centrais durante o primeiro século do período colonial foi possível graças às alianças com os povos locais, os quais eram movidos por interesses políticos próprios. Cf. SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, vol. 3, parte 1, p. 904-972.

25. Resumido a partir da proposta enunciada e desenvolvida por James Lockhart, nas palavras de quem as populações nahuas “...long continued to constitute an immensely complex, partly autonomous sector that

A hipótese relacionada ao que nomeamos de objetivo comparativo andino-mesoamericano, isto é, a análise de como resultados e problemas relativos à Mesoamérica se comportam no caso dos Andes Centrais, pode ser resumida da seguinte maneira: as comparações entre essas duas macrorregiões, sobretudo entre mexicas e incas, poderão revelar particularidades que, em geral, têm sido subestimadas nas análises dessas sociedades em face de suas características comuns, como o fato de serem sociedades estatais e expansionistas.²⁶

Sabemos que os estudos comparativos entre Mesoamérica e Andes Centrais não são uma novidade nas pesquisas históricas sobre os povos ameríndios. Pelo menos desde os anos 1980, esse tipo de estudo têm sido realizado de modo sistemático.²⁷ Em grande medida, essas comparações tenderam a ressaltar as semelhanças entre os supostos deuses e entre o pensamento dos povos dessas duas macrorregiões, as quais, no marco da América indígena, seriam as únicas a terem possuídos Estados expansionistas em sua história pré-hispânica, fato que seria matriz de muitas das similitudes supostamente existentes entre, por exemplo, incas e mexicas ou entre Tiahuanaco e Teotihuacan. Não obstante a possibilidade de existência de similitudes no interior da América indígena pré-hispânica, esta pesquisa investiu esforços em outra direção, procurando ressaltar as diferenças entre as concepções de tempo, espaço e agentes vigentes na Mesoamérica e nos Andes Centrais, seja no período pré-hispânico ou início do colonial. Entre essas particularidades estariam os diferentes usos das contas temporais em suas cosmologias e histórias, os distintos papéis das entidades políticas que garantiam a unidade étnica nessas explicações²⁸, a existência ou não de uma versão oficial da história dessas entidades etc.

Nos últimos anos, o investimento nesses dois objetivos gerais e nessas perguntas ou hipóteses específicas resultaram na proeminência de um tema, que está se convertendo em um foco de interesse destacado, ao qual pretendo dedicar meus esforços de pesquisa nos próximos anos e, a partir disso, construir um novo projeto de pesquisa.

must be studied on its own terms, if only because its nature was vital to questions of postconquest continuity and change affecting early Spanish America as a whole.” LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*, p. 427.

26. Como se pode observar, por exemplo, em: CONRAD, Geoffrey W. & DEMAREST, Arthur A. *Religion and empire*.

27. Como iremos ver no *Capítulo 7*, entre os mais importantes pesquisadores que tem realizado comparações entre Mesoamérica e Andes Centrais estão Alfredo López Austin, Johanna Broda e Luis Millones.

28. Por exemplo, aparentemente as cidades de Cuzco e México-Tenochtitlan possuíam papéis muito distintos na visão de história – e de política – dos mexicas e incas.

Esse novo projeto visaria centralmente analisar processos e concepções ameríndias de conquista e poder na Mesoamérica e Andes Centrais durante o período pré-hispânico para, ato contínuo, entender as principais continuidades e transformações dessas concepções e processos durante o período colonial inicial. Em grande quantidade, as fontes empregadas na atual pesquisa se prestarão a esse novo foco analítico, o qual, em última instância, também se relaciona com os atuais objetos de pesquisa, pois, seguramente, as concepções mesoamericanas e andinas de conquista e poder se relacionam diretamente com aspectos da cosmografia, do sistema calendário e dos agentes das histórias e cosmologias, entre os quais estão as elites conquistadoras, seus ancestrais, deuses patronos e outros entes. Por outro lado, essa nova pesquisa se diferenciará da atual por seu caráter mais factual e processual, pois, tal como eu a imagino hoje, suas análises recairiam sobre situações bastante concretas e particulares, ou seja, sobre personagens e atos de poder relativos, por exemplo, às conquistas mexicas, incas, moches, maias e mixtecas, entre outras, representadas nas fontes iconográficas, nos códices pictográficos e nos textos indígenas coloniais. Em posse dessas análises, as participações dos povos ameríndios nas conquistas supostamente dirigidas pelos espanhóis no início do século XVI poderiam ser revisitadas, com o intuito de entender os fundamentos e perspectivas ameríndias presentes nesses processos.

Esse tipo de trabalho vem sendo realizado no caso da participação dos ameríndios nas conquistas coloniais e chamado de Nova Historiografia da Conquista.²⁹ De modo geral, a principal contribuição desses estudos tem sido deslocar as perguntas relativas às conquistas europeias na América para a quantidade e a qualidade da participação dos povos ameríndios nesses processos, retirando o tema da arena de problemas históricos improdutivos – por exemplo, se os cavalos ou as armas de fogo teriam sido os elementos que garantiram as vitórias dos espanhóis em constante inferioridade numérica e lutando contra milhões de indígenas – ou de um campo historiográfico marcado por problemas mais típicos das antigas filosofias da história, demasiadamente genéricos e algo preconceituosos – por exemplo, se os povos ameríndios seriam epistemológica ou gnosiologicamente inferiores aos europeus ou

29. Por exemplo, MATTHEW, Laura E. & OUDIJK, Michel R. *Indian conquistadors*.

mais facilmente enganáveis do que eles devido às suas crenças e pensamentos.³⁰ Tal como vislumbro hoje, esses interesses de pesquisa poderiam ser enfeixados sob o título *Comandar e conquistar na América indígena. Ações, agentes e poder entre os ameríndios da Mesoamérica e dos Andes Centrais nos períodos pré-hispânico e colonial*.

* * *

Esta tese está dividida em duas partes, correspondentes a dois focos de atuação que, articulados, pretendem realizar os objetivos propostos e testar as hipóteses anunciadas em concordância com parâmetros algo consensuais ao metiê do historiador. Esses focos são a compreensão e leitura global das fontes da pesquisa e suas análises em função de problemas ou perguntas específicas. Desse modo, a *Parte I – Fontes para a história indígena pré-hispânica e colonial: caminhos e dificuldades* reúne três capítulos que versam sobre os desafios, polêmicas e consensos envolvidos na leitura e interpretação das fontes para o estudo da história indígena pré-hispânica e colonial, abrangendo tanto textos e imagens produzidos pelos ameríndios como pelos cristãos no século XVI e princípio do século XVII. A organização desses três capítulos nessa primeira parte da tese guiou-se pela tentativa de ir das fontes que nos são um pouco mais familiares às menos habituais, ou seja, dos textos em espanhol confeccionados pelos missionários cristãos aos textos pictográficos produzidos pelos indígenas da Mesoamérica, que, portanto, envolvem dificuldades de outra natureza em comparação com os textos em espanhol, como a leitura de um sistema de escritura que não é o nosso. Esses capítulos são: *Capítulo 1 – Construir a história dos povos ameríndios com fontes coloniais de matriz europeia*; *Capítulo 2 – Fontes históricas indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação*; e *Capítulo 3 – Os sistemas mesoamericanos de escritura*.

A segunda parte da tese é composta por quatro capítulos que apresentam os resultados das análises das fontes produzidas por ou vinculadas às tradições mesoamericanas e andinas de pensamento para responder perguntas relativas aos objetivos e hipóteses de pesquisa que anunciamos, ou seja, que dizem respeito, portanto, a comparações entre as histórias e cosmologias nahuas, maias e mixtecas entre si e, em conjunto, com as histórias e cosmologias andinas, especialmente quéchuas.

30. Essa ideia, em última instância, fundamenta obras antigas e recentes sobre a chamada conquista da América, como, respectivamente, o livro de Tzvetan Todorov e o de Mathew Restall. Cf. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. / RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*.

Assim como no caso da primeira, a organização interna dessa segunda parte da tese se pautou por um percurso que parte de perguntas e problemas mais vinculados à matriz cristã de pensamento e, portanto, ao período colonial inicial, e vai em direção a perguntas e problemas mais respeitantes às matrizes mesoamericanas e andinas e, portanto, ao período pré-hispânico ou à continuidade de modos prévios e ameríndios de explicar e construir o mundo socionatural que adentraram fortemente o período colonial. Esses capítulos são *Capítulo 4 – Histórias e cosmologias ameríndio-cristãs na Nova Espanha e Peru. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala*; *Capítulo 5 – Cosmologias e histórias ameríndias na Nova Espanha e Peru. Apropriações e ressignificações de conceitos cristãos pelas elites nahuas, maias e quéchuas*; *Capítulo 6 – Espaço-tempo e agentes nas cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais*; e *Capítulo 7 – Histórias e cosmologias ameríndias: diferenças entre concepções mesoamericanas e andinas de tempo-espço e de agentes*.

Como se pode observar, há uma assimetria no tratamento concedido à Mesoamérica e aos Andes Centrais. A primeira macrorregião conta com um capítulo sobre seus sistemas de escritura, devido à especificidade do tema e relevância para a análise das fontes da pesquisa. Por sua vez, os Andes Centrais contam com um capítulo exclusivo para apresentar as especificidades das concepções de espaço-tempo e agentes, as quais, no caso da Mesoamérica, são apresentadas de modo mais breve no *Capítulo 7*, para tratarmos das diferenças entre elas e as concepções andinas. A opção pela construção de um capítulo exclusivo para as concepções andinas de espaço-tempo e de agentes relaciona-se com minha trajetória de pesquisa, na qual o universo mesoamericano era-me mais familiar do que o andino ao começar a desenvolver o presente projeto de pesquisa, levando-me à necessidade de empreender estudos e produzir textos sobre esse último para obter uma familiaridade similar à que ganhei com a Mesoamérica durante minha pesquisa de doutorado.

Como mencionado em nota ao início desta *Introdução*, os sete capítulos desta tese foram compostos a partir de quatro artigos publicados em português, de um artigo publicado em inglês e um artigo aceito para publicação, além de um texto novo, produzido por ocasião da elaboração desta tese. Em conjunto, penso que eles compõem uma amostra bastante significativa dos resultados deste ciclo de pesquisas, além de apontarem para novas questões, que orientarão meus próximos trabalhos. Os artigos publicados ou em vias de publicação sofreram alterações mais ou menos significativas a depender de cada caso. Além de padronizações de caráter mais formal, muitos trechos

foram inseridos e muitos outros foram suprimidos. Essas alterações visaram centralmente eliminar repetições, gerar equilíbrio entre o tratamento de certos temas e produzir articulações explícitas entre os capítulos e entre eles e os objetivos e hipóteses do projeto de pesquisa que guiou meus estudos nesses últimos treze anos.

Parte I

**Fontes para a história indígena
colonial e pré-hispânica: caminhos
e dificuldades**

Capítulo 1 – Construir a história dos povos ameríndios com fontes coloniais de matriz europeia³¹

Ao ser questionado se os textos dos missionários espanhóis do século XVI ajudavam ou atrapalhavam na pesquisa sobre a história, a cultura e os códices pictográficos mesoamericanos, um dos mais importantes estudiosos desses manuscritos respondeu que “As duas coisas, evidentemente! Tratados com cautela, os textos proporcionados pelos cristãos podem ser muito úteis, às vezes são indispensáveis...” No entanto, continuou ele, em algumas ocasiões “...talvez seja melhor não ler (tais textos), pois confunde(m) mais do que esclarece(m) e cria(m) problemas que não existem. São problemas criados pelos próprios cronistas, e que alguns estudiosos posteriores continuam examinando e tentando explicar.”³²

Evoco esse caso por pensar que a resposta dada pelo estudioso pode ser útil para começarmos a refletir sobre as possibilidades e as limitações envolvidas na adoção dos textos de matriz europeia do início do período colonial como fontes históricas para a compreensão da cultura e da história ameríndia – colonial e pré-hispânica – de outras regiões do continente que não apenas a Mesoamérica, para a qual a resposta parece-me muito adequada.³³

Vejamos, primeiramente, em que reside essa adequação e, em seguida, se o mesmo pode ser dito em relação aos textos de matriz europeia produzidos nos Andes Centrais durante a época em que essas duas macrorregiões começaram a se tornar, efetivamente, o que podemos chamar de América espanhola, isto é, no período colonial inicial. Depois, à maneira de conclusão e à luz dos casos da Mesoamérica e dos Andes

31. O texto-matriz deste capítulo foi publicado como: SANTOS, Eduardo Natalino dos. Construir a História dos povos ameríndios com as fontes coloniais de matriz europeia. In: *Cronistas do Caribe*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2012 (Coleção Ideias, 12), p. 19-46.

32. O estudioso mencionado é Gordon Brotherston, quem se dedica a estudar as inscrições e códices mesoamericanos há mais de quatro décadas, além de também pesquisar textos e outros sistemas de representação de povos ameríndios de outras partes do continente. Em 1998, depois de ministrar uma disciplina de pós-graduação no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, intitulada *Códices mexicanos: panorama e análise*, Brotherston concedeu uma entrevista à equipe do Centro Virtual de Estudos Históricos (CEVEH), coordenado pela professora Janice Theodoro. Cf. BROTHERSTON, Gordon. Entrevista com o Prof. Gordon Brotherston. In: *Revista Tempo Brasileiro*, nº. 135, p. 197-214.

33. O que afirmo com base nas pesquisas realizadas na época de meu mestrado, quando analisei as relações entre as *historias* de Bernardino de Sahagún, de Diego Durán e de José de Acosta com o pensamento nahua acerca da cosmologia e das deidades. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena. / A construção de uma nova memória mesoamericana*. In: *Revista Tempo Brasileiro*.

Centrais, lançaremos algumas reflexões sobre como o mesmo problema vem sendo tratado nos casos das regiões do Circuncaribe e da Amazônia.

A – A construção da história indígena da Mesoamérica

No caso da Mesoamérica, uma afortunada conjunção de fatores permite que as informações contidas nas *historias*, *relaciones*, *crônicas* e outros gêneros de textos espanhóis do início do período colonial, geralmente chamados de crônicas³⁴, possam ser analisadas à luz de uma enorme gama de outras evidências e fontes, de tipos e origens variadas.

Entre esses fatores, podemos destacar primeiramente a existência de sistemas indígenas de escritura, como o epi-olmeca, o zapoteco, o maia e o mixteco-nahua, empregados por, pelo menos, dois mil anos antes da chegada dos espanhóis.³⁵ A utilização desses sistemas aparentados ao longo das diversas fases históricas pré-hispânicas da Mesoamérica resultou na produção de uma enorme quantidade de escritos, grafados nos mais diversos suportes materiais, como pedra, gesso, estuque, madeira, cerâmica, osso, papel, pele de animal, tecido e metal. Uma grande quantidade desses registros escritos, alguns deles produzidos muitos séculos antes dos mexicas empreenderem suas dominações, sobreviveram ao desgaste do tempo, sobretudo os grafados em suportes materiais pouco ou não perecíveis.³⁶ Esses registros mesoamericanos, especialmente os que se encontravam em produção e uso no século XVI, também tiveram que sobreviver às destruições de manuscritos, objetos e edifícios realizadas pelas autoridades religiosas e civis espanholas. Infelizmente, as principais

34. Englobar os diversos gêneros literários empregados pelos cristãos no início do período colonial para tratar dos povos ameríndios – *relaciones*, *historias*, *anales* e *crônicas*, por exemplo – pode apresentar algumas vantagens analíticas, como a compreensão da circulação e da transformação de certas informações sobre os povos indígenas entre esses distintos tipos de texto ou o entendimento dos diferentes usos dessas informações nas estruturas argumentativas típicas de cada gênero. Por outro lado, o uso do conceito *crônica* de modo expandido pode resultar na invisibilidade ou subestimação dos objetivos, usos, meios de circulação, estruturas narrativas, argumentos e elementos retóricos típicos de cada um dos distintos gêneros literários que comumente se abrigam hoje sob esse conceito expandido. Tais particularidades são de importância fundamental para analisar e avaliar as informações sobre os povos ameríndios contidas em tais textos. No caso das *historias*, por exemplo, é fundamental considerar que estamos diante de um gênero que, além de expor cronológica ou sequencialmente a história e os usos e costumes locais, deveria, acima de tudo, apresentar a disseminação ou vitória das revelações contidas nos Evangelhos sobre as nações que ainda não os conheciam ou que resistiam em aceitá-los como a revelação divina que dera início à idade do filho, que seria seguida pela idade do espírito, caracterizada pela universalização do Evangelho e cujo fim se daria pela parusia.

35. As características particulares e em comum desses sistemas de escrita serão detalhadamente tratadas no *Capítulo 3*.

36. Entre esses registros, destacam-se os gravados em pedra, as estelas e as pinturas sobre cerâmica ou sobre estuque em murais.

vítimas dessas destruições, que visavam eliminar os objetivos e escritos considerados idolátricos, foram os escritos sobre papel, pele de animal e tecido, conhecidos como códices mesoamericanos, alguns dos quais haviam sido produzidos séculos antes.³⁷ De todos os modos, tais ações não foram suficientes para eliminar a totalidade dos escritos mesoamericanos ou mesmo dos códices produzidos na época pré-hispânica e no início do período colonial, permitindo que milhares deles – entre os quais estão cerca de uma dúzia de códices pré-hispânicos – sobrevivessem até a atualidade.³⁸

Outro fator da afortunada conjunção é o reconhecimento mútuo que ocorreu, ainda no início do período colonial, de uma relativa equivalência ou possibilidade de transvase entre os sistemas mesoamericanos de escritura e o sistema alfabético. Tal reconhecimento deveu-se tanto a *tlacuilos* (*os que escrevem pintando* ou *escribas*) mesoamericanos quanto a alguns espanhóis – sobretudo missionários e funcionários da coroa de Castela –, permitindo que algumas demandas governamentais espanholas e alguns projetos missionários ou atividades educativas cristãs voltadas para as elites ameríndias contassem com a participação de indígenas mesoamericanos na produção de manuscritos pictográficos, de textos alfabéticos em línguas mesoamericanas ou europeias ou, ainda, de escritos híbridos.³⁹ Até pelo menos meados do século XVII, essas demandas foram fomentadoras da produção de centenas de textos indígenas ou indígena-cristãos⁴⁰, aos quais se acrescentaram outras centenas de textos indígenas produzidos de modo mais autônomo – ou que atendiam, prioritariamente, a demandas dos próprios *cabildos* indígenas, dos *pueblos* ou das cidades mesoamericanas que passaram a ser reconhecidas como municípios e foram fundamentais ao funcionamento do regime colonial nesse período inicial. Além disso, a produção de manuscritos pictográficos tradicionais, isto é, com formato, material, técnica, temática e estruturas

37. Há inequívocas evidências que a produção de códices data, pelo menos, do período clássico (séculos II/III ao século X), mas chegaram até nós somente exemplares do período pós-clássico (século X ao século XVI).

38. Um dos mais completos levantamentos desses manuscritos, que inclui os códices pré-hispânicos e coloniais e os textos alfabéticos ameríndios, encontra-se em WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14 e 15.

39. Como as participações na feitura do *Códice Mendoza* e nos trabalhos do dominicano Diego Durán e do franciscano Bernardino de Sahagún, além de nas atividades do Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

40. Nem sempre é possível ou mesmo desejável classificar e separar os escritos e fontes visuais do período colonial inicial por meio de categorizações étnicas polares, como espanhóis e nahuas, por exemplo. Algumas implicações da adoção desavisada dessas categorizações para os escritos coloniais são estudadas em LEVIN ROJO, Danna. *Historiografía y separatismo étnico*. / INOUE OKUBO, Yukitaka. *Crónicas indígenas*. Ambos textos estão na coletânea LEVIN ROJO, Danna & NAVARRETE LINARES, Federico (Org.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana & IIH – UNAM, 2007, p. 21-54 e p. 55-96.

organizacionais de matriz pré-hispânica, não cessou com a conquista e início da colonização, gerando dezenas de códices que são, ao mesmo tempo, coloniais e mesoamericanos tradicionais.

Com a existência desse enorme e variado conjunto de fontes escritas produzidas pelas populações indígenas da Mesoamérica pré-hispânica ou do início do período colonial, os textos espanhóis ou de matriz europeia que tratam da história e da cultura dos povos ameríndios dessa região estão longe de se constituírem como as únicas ou mesmo como as mais numerosas fontes escritas a serem analisadas pelo estudioso que se debruça sobre temas relacionados a essa macrorregião. Esse quadro de fontes permite que as informações constantes, por exemplo, nos textos dos missionários franciscanos e dominicanos que visavam converter profundamente os povos nahuas do altiplano central mexicano – como são as volumosas *historias* de Bernardino de Sahagún e de Diego Durán – sejam cotejadas com informações advindas de textos indígenas ou indígena-cristãos. Os resultados desse cotejamento podem variar desde a detecção de informações coincidentes – o que não significa, necessariamente, que se tratam de informações historicamente verossímeis –, passando por informações divergentes – o que não significa, necessariamente, que as informações das fontes indígenas sejam mais verossímeis que a dos textos cristãos – e chegando a informações complementares ou que se iluminam mutuamente. Em outras palavras, mesmo que fiquemos presos ao âmbito do que tradicionalmente os historiadores têm considerado como fontes de pesquisa – ou seja, basicamente escritos e imagens – é possível montarmos um quadro amplo e variado de evidências que permite começar a avaliar as informações contidas nos escritos de matriz europeia, problematizando aquelas que não encontram confirmação nas fontes ameríndias.⁴¹

Esse tipo de comparação já é, por vezes, suficiente para percebermos uma série de problemas ou projeções criadas claramente pelos próprios cronistas coloniais, como a atribuição de características cristãs a Quetzalcoatl ou os equívocos ao explicarem o sistema de calendário mesoamericano. Tais equívocos e projeções podem, assim, ser descartados pelo estudioso preocupado em entender aspectos particulares e próprios da história e cultura dos nahuas, por exemplo.⁴² Por outro lado, a comparação poderá

41. A continuidade dessa problematização requererá, como defenderemos abaixo, o apoio das fontes ou dos estudos arqueológicos e antropológicos, tão fundamentais para a avaliação crítica dos textos de matriz europeia quanto os escritos ameríndios.

42. É claro que não se trata de um descarte em absoluto de tais equívocos e projeções, mas de algo realizado em função dos objetivos das pesquisas que, no exemplo dado, seriam entender aspectos

indicar também as informações dos textos de matriz europeia que reiteradamente se confirmam nas fontes indígenas, o que pode ser um forte indício de verossimilhança, e ainda as informações ofertadas unicamente pelos textos de matriz europeia, mas que figuram como plausíveis dentro de um quadro de informações composto com a ajuda das fontes e estudos iconográficos, arqueológicos e antropológicos, o que também pode ser um forte indício de verossimilhança.⁴³

Por fim, no caso mesoamericano, a afortunada conjunção de fatores deve-se ainda ao fato de que os historiadores e outros estudiosos não precisam limitar suas pesquisas ao universo dos registros escritos e representações imagéticas ameríndias e de matriz europeia. A adoção de uma organização sociopolítica estamental e estatal e de assentamentos permanentes e, em muitos casos, urbanos, entre outras razões, fizeram que na Mesoamérica pré-hispânica e do início do período colonial fossem produzidas centenas de milhares de objetos de materiais pouco ou não perecíveis e que fossem construídas dezenas de milhares de edifícios e complexos arquitetônicos – para não falar dos incontáveis sinais da intervenção humana no mundo natural, que também podem ser fontes de informação ao estudioso. Uma boa parte desses objetos e construções chegou até nós e uma significativa parcela deles vem sendo estudada pelos arqueólogos desde o século XIX. Portanto, ao historiador que utiliza os escritos de matriz europeia como fontes de pesquisa sobre os povos ameríndios da nascente Nova Espanha é sempre possível – para não dizer recomendável ou mesmo obrigatório – conjugar tais fontes com escritos indígenas e com as chamadas fontes materiais, mesmo que, neste último caso, isso se dê por meio de estudos arqueológicos que reproduzam representações de tais fontes, as descrevam ou as analisem. Com isso, o estudioso dos textos de matriz europeia interessado na história e cultura dos povos ameríndios da Mesoamérica pode obter ferramentas fundamentais para fazer a crítica dos conteúdos e informações apresentados em tais textos.

Por exemplo, com o emprego desses diversos tipos de fontes e estudos é possível saber que os espanhóis que estiveram na Mesoamérica no início do período colonial e escreveram sobre os ameríndios, de modo quase unânime, exageraram

particulares e próprios da história e cultura dos nahuas. Em uma pesquisa sobre a percepção cristã do calendário e dos deuses mesoamericanos, por exemplo, tais problemas e projeções seriam centrais.

43. E é neste caso que um texto de matriz europeia pode ser de valor inestimável para a compreensão de aspectos da história e cultura dos povos mesoamericanos. Um exemplo concreto disso são as descrições realizadas por Bernardino de Sahagún e Diego Durán, a partir de depoimentos e textos de indígenas nahuas, das festas realizadas por esses povos ao longo das dezoito vintenas em que se dividia o ano sazonal.

astronomicamente nas cifras e na importância dos assassinios cerimoniais em meio das festividades e celebrações político-religiosas dos nahuas do altiplano central mexicano. Isso porque os estudos arqueológicos, que confirmam a existência de tal prática⁴⁴, têm mostrado que nenhuma evidência permite falar em dezenas de milhares de vítimas executadas apenas pelos mexicas e que tais práticas – que ocupam um enorme espaço narrativo nos textos dos missionários – eram realizadas em ocasiões muito especiais e não tão frequentemente como sugerem os cronistas coloniais cristãos. Desnecessário dizer que tal exagero relaciona-se com o papel central que tal prática assumiu nas justificativas cristãs para a conquista e evangelização dos povos ameríndios.⁴⁵

Para completar esse complexo e privilegiado quadro de fontes e estudos, o historiador e o arqueólogo podem ainda contar com a colaboração dos estudos antropológicos empreendidos na região desde o século XIX até os nossos dias. Claro que não se trata de realizar uma ingênua projeção etnográfica retrospectiva a partir de tais estudos, ou seja, de buscar os dados etnográficos relacionados aos grupos indígenas supostamente menos contaminados pelas mudanças e transformações iniciadas com a chegada dos espanhóis e aplicá-los aos povos pré-hispânicos, pressupondo a identidade ou um alto grau de similaridade sociocultural entre grupos atuais e pré-hispânicos. Por outro lado, seria um grande desperdício analítico não considerar, por exemplo, manutenções e continuidades entre o universo material pré-hispânico e o de grupos indígenas atuais do México e Guatemala, além de continuidades entre suas formas de pensamento e os conteúdos dos manuscritos pré-hispânicos ou indígenas do século XVI.⁴⁶

No interior dessa afortunada conjunção, os textos de matriz europeia sobre os povos mesoamericanos podem ser empregados como fontes inestimáveis para a compreensão de particularidades da história e cultura dos povos ameríndios. Justamente porque é possível, embora seja bastante trabalhoso, pesquisar e avaliar cada texto ou mesmo cada trecho ou informação e estabelecer seu potencial de contribuição para o

44. Como os estudos realizados em Teotihuacan, no Templo Mayor e em centenas de outros sítios mesoamericanos.

45. Vale notar que o exagero nos números relacionados à prática do assassinio cerimonial também foi utilizado por etnias nahuas aliadas aos espanhóis. Isso ocorre, por exemplo, nos *Anales de Cuauhtitlan*, onde os habitantes dessa cidade atribuem tal crime aos derrotados mexicas, apontados, em alguns casos, como os introdutores ou praticantes por excelência de tais atos cerimoniais.

46. Há muitas páginas de códices mesoamericanos, sobretudo mixtecos, que têm sido entendidas graças a relatos orais atuais coletados por etnógrafos. Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. Palabras que parecen brotar de los códices mixtecos. In: *Arqueología Mexicana. Códices prehispánicos*, p. 06-13. / ANDERS, Ferdinand. *Crónica mixteca*.

entendimento de aspectos particulares da história e cultura dos povos mesoamericanos – alguns desses aspectos, por vezes, não contemplados por nenhum outro tipo de fonte –, descartando aquilo que, no interior dessa conjunção, não se sustenta como algo relacionado aos povos indígenas – e que pode, portanto ser empregado em outro tipo de estudo, mais voltado ao entendimento do pensamento e das atuações dos cristãos sobre os povos ameríndios.

B – A construção da história indígena dos Andes Centrais

Os estudos históricos voltados aos Andes Centrais não contam com uma conjunção tão afortunada de fontes e de estudos de outras disciplinas quanto a que apresentamos acima, para o caso da Mesoamérica. Contudo, é certo que os estudos históricos andinos desfrutaram de uma conjunção ainda afortunada quando a comparamos com a que ocorre nos casos do Circuncaribe e da Amazônia.

Entre os fatores positivos que conformam essa conjunção semiafortunada, merece destaque, assim como no caso da Mesoamérica, a existência de um universo relativamente amplo de representações figurativas, produzidas desde a passagem do período pré-cerâmico (que terminou entre 3000 e 1800 a.C., dependendo da região andina) ao período cerâmico inicial (até 1200 a.C.). No horizonte formativo (1200 a 200 a.C.), a produção de imagens sobre suportes não perecíveis ganhou um importante incremento, pois passou a ser realizada também com ou sobre cerâmica, além de continuar a ser realizada com ou sobre pedra. Nos períodos seguintes, ou seja, no período intermediário inicial (200 a.C. – 550 d.C.) e no horizonte Tiahuanaco e Huari (550 d.C. – 1000/1100 d.C.), as imagens figurativas foram produzidas em larga escala, sobretudo nas cerâmicas e tecidos, mas também em metal, murais e relevos, formando conjuntos entre os quais se destacam os murais e cerâmicas moches e os tecidos e cerâmicas nazcas. No entanto, como veremos em detalhe no próximo capítulo, durante o período intermediário tardio (1100 d.C. – 1438 d.C.) e o horizonte incaico (1438 d.C. – 1533/1572 d.C.) ocorre, aparentemente por opções políticas e culturais, uma significativa diminuição na produção de imagens figurativas, especialmente no caso das que teriam índoles históricas e cosmológicas, seja em gravados sobre pedra, em pinturas murais ou em cerâmicas com pinturas narrativas.

Diante desse panorama, detalhado no próximo capítulo, alguns conjuntos de representações iconográficas são recorrentemente empregados para o estudo das concepções históricas e cosmológicas dos povos ameríndios dos Andes Centrais durante

o período pré-hispânico. Estamos nos referindo, por exemplo, aos gravados em pedra de Cerro Sechín, às estelas e gravados em pedra de Chavín de Huantar, aos gravados em pedra e em esculturas monumentais de Tiahuanaco e aos murais e pinturas sobre cerâmica moches. Todos esses conjuntos procedem de períodos e horizontes da história andina distantes do início da época colonial, isto é, de épocas anteriores ao período intermediário tardio e ao horizonte incaico, dos quais praticamente não temos conjuntos significativos de representações iconográficas com temas cosmológicos e históricos.

Apesar dessa retração na produção de imagens com temáticas históricas e cosmológicas nos períodos mais recentes da história andina pré-hispânica e das destruições realizadas nas campanhas de extirpação idolátrica nos séculos XVI e XVII, em termos de fontes visuais de modo geral, os resultados desses milênios de produção e uso das imagens no mundo andino foi a constituição de gigantescas coleções, depositadas, muitas vezes, em museus e instituições de pesquisa. Tais coleções crescem a cada dia, na medida em que as escavações e estudos arqueológicos nos países andinos avançam e conseguem ganhar terreno em relação aos *huaqueros* e colecionadores particulares.

Do mesmo modo que no caso mesoamericano, somam-se a esse amplo universo de representações andinas, milhares de sítios arqueológicos que ocupam a costa, a serra, a puna e a *montaña*, muitos dos quais ainda totalmente inexplorados pela Arqueologia. Juntos, esses milhares de sítios contêm dezenas de milhares de construções e centenas de milhares de objetos.⁴⁷

Portanto, no que diz respeito à conjugação de fontes visuais e materiais, a situação dos estudos iconográficos e arqueológicos dedicados aos povos ameríndios dos Andes Centrais conformam um quadro relativamente similar ao da Mesoamérica. No entanto, uma série de fatores adversos faz com que esse potencial de pesquisa para a história dos povos indígenas andinos do período pré-hispânico e colonial ainda não tenha se realizado de maneira tão ampla e detalhada como no caso dos povos mesoamericanos.

Entre tais fatores, destacam-se a pequena atenção e os poucos recursos que os Estados-Nações andinos, de modo geral, dedicaram ao fomento de tais estudos desde o

47. Embora a magnitude dos sítios andinos que correspondam a antigas cidades e grandes concentrações populacionais seja bem menor do que a de sítios mesoamericanos. Parece que, nos Andes Centrais, a opção não foi pela conformação de um modo de vida marcado pelo urbanismo e pelas grandes cidades, mas por uma distribuição mais pulverizada da população e por concentrações populacionais menores quando comparadas às da Mesoamérica, em torno de centros político-cerimoniais; o que não excluiu a existência de algumas grandes cidades no mundo andino.

século XIX – panorama, esse, que vem sendo alterado lentamente nas últimas duas ou três décadas.⁴⁸ Além disso, como detalharemos a seguir, há uma grande dificuldade em ler ou analisar adequadamente o grande universo de imagens e objetos andinos pré-hispânicos, pois, diferentemente do caso mesoamericano, eles não estão, de modo geral, acompanhados por escritos pré-hispânicos. Na verdade, alguns conjuntos de objetos e imagens podem ser classificados e entendidos como escritos andinos pré-hispânicos. No entanto, são registros grafados a partir de sistemas de escrita⁴⁹ que foram entendidos e decifrados apenas de modo muito parcial, em um caso, ou nem sequer isso, em outros dois casos. Estamos falando, respectivamente, dos famosos *quipus*⁵⁰ e dos menos conhecidos *tocapus*⁵¹ e *ceques*⁵².

48. A reclamação por falta de investimento dos países andinos nos estudos arqueológicos vem sendo realizada há muito por diversos estudiosos. Cf. MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: *História da América Latina*, p. 63-99. Ademais, em alguns casos, os países andinos promoveram, sobretudo até os anos 1970, a destruição de inestimáveis patrimônios arqueológicos, como atesta o caso do sítio Chan Chan, capital do reino chimú, que teve sua área atravessada por uma rodovia no Peru.

49. Como iremos ver em detalhes nos *Capítulos 2 e 3*, estamos usando essa expressão para designar qualquer sistema de representação visual ou tátil da fala ou de complexos ideológicos que empregue convenções, usos, lógicas e gramáticas estabelecidos de modo relativamente estrito, o que garante uma qualidade básica a tais sistemas: a permanência e a reabilitação de significados relativamente bem determinados e socialmente compartilhados a partir da decodificação de seus registros por aqueles que partilham de suas convenções. A classificação de certos sistemas de representação mesoamericanos ou andinos como formas de escrita não pretende mostrar que os povos ameríndios dessas duas regiões eram mais evoluídos que seus vizinhos. Trata-se, apenas, de auferir algumas vantagens analíticas na abordagem dos registros confeccionados com tais sistemas, presentes também em outras regiões da América pré-hispânica.

50. Os *quipus* são registros tecidos que foram amplamente usados no mundo andino desde o horizonte médio (550 a 1000 d.C.) até épocas muito recentes. Os exemplares mais simples são formados por um cordão horizontal principal, ao longo do qual estão atados cordéis verticais secundários de diferentes cores ou materiais, nos quais estão diferentes tipos de nós em distintas posições. Esses cordéis e nós codificariam e permitiriam a reabilitação de dois tipos entrecruzados de informação: quantidades (registradas em unidades ou grupos decimais por meio de nós de distintos tipos e em distintas posições nos cordéis secundários) e categorias (distinguíveis nas diferentes cores ou materiais dos cordéis ou pelas distintas posições relativas em que estavam atados ao cordão principal). No entanto, como iremos ver no *Capítulo 2*, há uma grande quantidade de *quipus* mais complexos, ou seja, com cordéis duplos, triplos e superiores, além das diversas cores e materiais e dos diferentes tipos de nós. Muitos desses *quipus* não respondem aos princípios numérico-categóricos mencionados, o que contribui para a proposição que tal sistema também serviria para codificar outros tipos de informação, inclusive narrativas. Cf. URTON, Gary. *Quipu*.

51. Os *tocapus* são representações de caráter geométrico inseridas em pequenos quadrângulos que eram agrupados lado a lado, formando colunas e fileiras contíguas que poderiam cobrir parcial ou totalmente os *uncu*, ou *trajes de trabalhos preciosos*, usados principalmente pelos Incas e Coyas. Nesse caso, parece que tais representações indicariam precisamente as regiões conquistadas por cada soberano inca. Esse caráter de escritura dos *tocapus* teria sido indicado por Guamán Poma de Ayala, pois em sua obra, *Nueva corónica y buen gobierno*, retratam-se essas vestimentas por meio de desenhos que trazem, além dos tradicionais motivos geométricos, letras latinas e números hindu-arábicos, numa possível referência ao valor escriturário de tais motivos. Além disso, Guamán Poma faz questão de mencionar, em meio aos textos que acompanham as imagens dos *tocapus*, a quantidade de fileiras em que tais motivos, letras e números aparecem, bem como a quantidade desses últimos. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y buen gobierno*, tomo I, p. 62-114 ou 79-143 no manuscrito.

52. Como mencionamos em nota anterior, os *ceques* eram linhas ou caminhos demarcados na paisagem por meio, principalmente, de *huacas*, que poderiam ser pessoas mortas (*malquis* ou corpos mumificados),

Em todos os três casos, parece que estamos diante de registros de índole e funcionamento tão distintos em relação ao sistema alfabético que não houve, no período colonial, um investimento significativo, duradouro e sistemático na transcrição ou no trasvase dos conteúdos registrados por meio dos sistemas andinos para o sistema alfabético ou mesmo a produção de registros híbridos, como ocorreu na Mesoamérica, seja por parte dos especialistas andinos versados nos *quipus*, *tocapus* e *ceques* ou por parte dos religiosos e autoridades espanholas. Em suma, as tradições andinas e cristã de registros escritos parecem ter sido vistas no século XVI como tão diferentes e *intranscrevíveis* entre si que as traduções e trasvases figuraram como quase impossíveis⁵³ – e isso não significa que alguns textos alfabéticos coloniais, como trechos da obra de Guamán Poma de Ayala ou depoimentos que constam em processos para o reconhecimento de autoridades locais aimará, não tenham sido baseados em relatos proferidos a partir da leitura de *quipus*.

A essas supostas impossibilidades, somaram-se a pequena penetração missionária e o frágil e pontual domínio político espanhol durante mais da metade do primeiro século do período colonial.⁵⁴ O resultado dessa combinação foi a produção pouco numerosa de textos de matriz europeia focalizados centralmente na história e cultura dos povos andinos e, também, de escritos alfabéticos confeccionados pelos próprios andinos, cristianizados ou não. Os relatos de fôlego que se enquadram nessa última categoria conformam um conjunto composto por cerca de uma dúzia de obras, contabilizando nele os textos de matriz europeia que contaram com vigorosa participação de indígenas em suas produções e, também, os escritos que transcrevem longos depoimentos indígenas.⁵⁵

grandes construções humanas, marcas de fronteiras (*saywa*), de caminhos (*apacita* ou pilhas de pedras que sinalizavam pontos críticos) ou elementos que se destacavam na paisagem (como montanhas proeminentes ou *apus*). Como iremos ver no *Capítulo 6*, muitas *huacas* se relacionavam com os antepassados, aos quais eram dedicados discursos e encenações sobre seus feitos, realizados durante procissões que percorriam os *ceques* onde *huacas* estariam dispostas. Dessa forma, os *ceques* e as *huacas* eram um meio de se fixar ou relacionar a lembrança dos antepassados e dos acontecimentos a eles vinculados à paisagem natural local acrescida de intervenções humanas. Esses agrupamentos de *huacas* em *ceques* estariam relacionados, assim, a relatos sobre, por exemplo, o passado cosmogônico ou às conquistas de algum soberano mumificado.

53. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19-96.

54. Cf. SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies. In: *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, vol. 3, parte 1, p. 904-972.

55. Entre os textos produzidos, ou fortemente influenciados, por autores indígenas do início do período colonial, merecem destaque as obras de Titu Cusi Yupanqui (*Ynstruccion del Ynga*, 1570), de Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*, 1609), de Blas Valera (*Costumbres antiguas del Perú*, década de 1580), de Diego Lobato de Sosa (manuscrito ainda não encontrado), de Guamán Poma de Ayala (*Nueva corónica y buen gobierno*, 1615) e de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (*Relación de*

No entanto, os textos coloniais andinos que contaram com a participação indígena não se resumem a esse conjunto de relatos de fôlego. A atuação dos missionários, dos nobres e funcionários da República dos Espanhóis foi responsável pela produção de muitos outros tipos de escritos, nos quais também é possível ter acesso às vozes transcritas ou às informações advindas de muitos homens e mulheres andinos – com todas as mediações e seleções a que esse tipo de registro está sujeito. Estamos falando, por exemplo, de escritos oriundos da ação missionária para a eliminação da idolatria, produzidos, principalmente, a partir de meados dos anos 1560. Entre tais escritos, destacam-se os depoimentos dos participantes do movimento Taki Onqoy, o *Manuscrito de Huarochirí* e os relatos das *visitas*⁵⁶ e dos extirpadores de idolatria do século XVII. Outro conjunto de escritos é conformado pela massa documental gerada pela burocracia civil, tais como cartas de líderes indígenas, demandas e processos judiciais e pedidos de nobilitação, além das *relaciones geográficas*.

De modo similar ao caso dos estudos históricos e arqueológicos mesoamericanos, os estudos andinos também têm contado com importantes contribuições da Antropologia. A vigorosa continuidade das populações indígenas nos Andes Centrais, sobretudo na serra, puna e *montaña*, tem permitido, apesar da acanhada contribuição dos Estados-Nações andinos, a constituição de um conjunto bastante promissor de estudos etnográficos, especialmente a partir de meados do século XX. Mesmo que alguns desses estudos tenham exagerado nas continuidades entre as comunidades andinas atuais e as pré-hispânicas ou do início do período colonial, de modo geral, eles são os responsáveis por prover o entendimento de muitos aspectos gerais do pensamento dos povos andinos em relação, por exemplo, às *huacas*, à reciprocidade, à *mita*, à territorialidade, ao *ayllu*, aos ancestrais mortos etc. Tal entendimento tem sido fundamental para interpretar os vestígios arqueológicos, assim como os escritos indígenas, indígena-cristãos e cristãos do século XVI e começo do XVII.

Nesse semiafortunado quadro geral de fontes visuais e escritas provenientes do mundo andino, em que temos poucos textos coloniais ameríndios e possíveis escritos

Antigüedades deste reyno del Piru, anterior a 1613). Entre os textos de matriz europeia que incorporaram testemunhos orais andinos, alguns dos quais são histórias indígenas emolduradas pelo tema da vitória espanhola, destacam-se as obras de Juan de Betanzos e Cieza de León, além dos escritos dos oficiais de Toledo, como Juan de Matienzo e Juan Polo de Ondegardo. As referências completas a todas essas obras podem ser obtidas no fundamental balanço de fontes realizado por SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19-96.

56. Por exemplo: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*.

andinos pré-hispânicos e coloniais não decifrados completamente, os textos de matriz europeia que tratam da história e cultura andinas, como os de Cristóbal de Albornoz (*Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú*), de Pedro Cieza de León (*Obras completas*), de Cristóbal de Molina (*Relación de las fábulas y ritos de los incas*), de Martín de Murúa (*Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas*), de Pedro Sarmiento de Gamboa (*Historia de los incas*), de Blas Valera (*Costumbres antiguas del Perú. Siglo XVI*), de Agustín de Zárate (*Historia del descubrimiento y conquista del Peru*) e mesmo do Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales de los incas e historia general del Perú*)⁵⁷, assumem um papel muito mais preponderante nas pesquisas do que os seus equivalentes mesoamericanos têm tido. Isso porque é muito mais difícil, por meio apenas do cotejamento entre fontes escritas e visuais, avaliar as informações contidas nos textos de matriz europeia – ou também nos textos indígenas coloniais – para, eventualmente, mostrar que alguns deles mais atrapalham do que ajudam o estudo das especificidades da história e cultura dos povos andinos.

Sendo assim, parece-me que o uso de fontes ou estudos arqueológicos e antropológicos torna-se absolutamente indispensável aos estudos históricos andinos que pretendam usar e avaliar textos de matriz europeia. Exemplos dos avanços propiciados pelo uso coordenado de fontes e estudos históricos, arqueológicos e antropológicos podem ser encontrados em pesquisas que mostram, por exemplo, como a maior parte dos textos coloniais – ameríndios e cristãos – transformou os governantes incas e seu sistema de mando em monarcas europeus com poderes muito mais amplos do que teriam de fato. Tais estudos têm sugerido a existência de dois senhores incas governando ao mesmo tempo e, ademais, que suas autoridades dependiam de constantes e difíceis negociações pautadas pela reciprocidade com as outras famílias de nobres incas – ou *panaqs* – e com os senhores de cada localidade sobre a qual pretendiam empreender domínio tributário ou manter o poder depois de uma conquista de cunho militar.⁵⁸

57. Referências bibliográficas completas a todas essas obras podem ser obtidas no balanço de fontes propiciado por PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*.

58. Cf. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María & MORRIS, Craig. The fourfold domain: Inka power and its social foundations. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. p. 769-863.

C – A construção da história indígena do Circuncaribe e Amazônia

Tanto no caso da Mesoamérica quanto dos Andes Centrais, vimos que os textos de matriz europeia do período colonial inicial podem oferecer informações verossímeis sobre a cultura e história dos povos ameríndios e que algumas delas podem, inclusive, não ter sido contempladas por nenhum outro tipo de fonte, sejam históricas, arqueológicas ou etnográficas. Assim, tais informações se tornam, por vezes, fundamentais para o entendimento e a interpretação de muitos outros vestígios materiais, imagens e escritos produzidos pelos próprios povos mesoamericanos e andinos. No entanto, vimos também que para realizar uma análise histórica que possa mapear e empregar esse tipo de informação é preciso contar com amplos e diversos conjuntos de fontes e/ou estudos provenientes de outras disciplinas. Neste aspecto, vimos que a situação dos estudos históricos sobre a Mesoamérica é mais afortunada do que a dos Andes Centrais. E quanto aos estudos históricos dedicados à Amazônia e ao Circuncaribe de tempos pré-hispânicos e do início do período colonial?

Afirmar anteriormente que a situação, nesses últimos dois casos, é ainda menos afortunada que a dos estudos históricos dos Andes Centrais. De modo mais sucinto do que realizamos com a Mesoamérica e os Andes Centrais, vejamos quais as principais razões dessa menor fortuna no caso do Circuncaribe e Amazônia e quais têm sido as soluções adotadas para tentar contorná-la. Com isso, nossa intenção será apenas colocar em contato esses quatro casos e, como uma espécie de conclusão provisória, começar a refletir sobre como ele poderá contribuir para fomentar o uso historicamente adequado dos textos de matriz europeia na construção da história dos povos ameríndios de todas essas quatro regiões.⁵⁹

Há alguns fatores desfavoráveis comuns aos estudos históricos e arqueológicos do Circuncaribe e da Amazônia. De modo geral, em tempos pré-hispânicos e no primeiro século do período colonial, as populações ameríndias dessas duas macrorregiões empregaram formas de produção, manutenção e transmissão do saber baseadas na oralidade ou – e não exclusivamente – que podem ser classificadas como

59. A tentativa de colocar diversos tipos de fontes e estudos em diálogo não é uma novidade nos estudos sobre os povos ameríndios. Um dos balanços mais atualizados acerca dos estudos arqueológicos, históricos e antropológicos sobre os povos ameríndios de todo o continente encontra-se na coleção *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, citada muitas vezes nesta tese. As mais de 2.000 páginas do volume III, dividido em duas partes, apresentam um imprescindível panorama dos estudos acerca dos povos ameríndios da América do Sul e Circuncaribe, desde os seus primeiros habitantes até as populações indígenas atuais. Cf. SALOMON, Frank & Schwartz, Stuart B. (org.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1 and 2.*

pertencentes a sistemas de representações figurativas ou de leitura ampla, que serão definidos e analisados no próximo capítulo.⁶⁰ No primeiro caso, o da oralidade, o acesso do estudioso ao repertório de mensagens e relatos depende de conjunções bastante raras nessas duas regiões da América indígena: a confecção e eventual preservação de registros alfabéticos coloniais que tenham transcrito tais relatos ou – e isso ocorreu mais frequentemente – a continuidade física e cultural da comunidade produtora até os séculos XIX e XX, quando tais relatos puderam ser recolhidos e estudados por etnólogos. No segundo caso, o das representações figurativas ou de leitura ampla, assim como ocorre no caso andino, a falta de registros escritos associados a tais representações e a forma descontextualizada como muitas vezes essas representações chegam ao estudioso têm sido, respectivamente, os dois principais obstáculos para entender o repertório de significados associado às imagens ou acionados em seus usos sociais, aspectos fundamentais para propormos tentativas de leitura para essas fontes visuais.

Outro fator desfavorável aos estudos históricos da Amazônia e Circuncaribe – que não deve ser traduzido como algum tipo de limitação ou desvantagem das formas sociopolíticas e modos de vida existentes – foi a opção das populações indígenas dessas duas macrorregiões por assentamentos humanos menos populosos, mais pulverizados e nos quais predominaram construções menos monumentais quando comparamos com os casos da Mesoamérica e Andes Centrais. Esse panorama dificulta o avanço dos trabalhos arqueológicos, seja pela dificuldade de dar conta de regiões muito amplas para obter, por vezes, uma quantidade não tão significativa de vestígios materiais, seja pelas dificuldades de financiamento para projetos que não figuram às políticas públicas e à população em geral como tão espetaculares quanto aqueles que se dedicam a sítios arqueológicos monumentais. Adicionalmente, essa semi ou não monumentalidade facilitou o processo de sobreposição das vilas ou cidades coloniais ibéricas sobre assentamentos e vilas indígenas, dificultando ainda mais o trabalho arqueológico. Isso

60. Com a denominação *sistema de representação figurativa ou de leitura ampla* pretendemos designar os registros visuais ou tácteis que tratam centralmente de representar conjuntos de conceitos e/ou noções amplas ou dilatadas e que, para isso, empregam critérios e convenções de codificação de significados mais maleáveis ou flexíveis do que os critérios e convenções utilizados nos sistemas de escrita, mesmo no sentido mais amplo deste termo. Em outras palavras, estamos nos referindo a toda uma gama de representações cuja leitura não responde estritamente às convenções típicas de um sistema de escrita segundo o que definimos em nota anterior. Apesar disso, como veremos no *Capítulo 2*, não se trata de propor que esses registros figurativos eram alvos de leituras ou interpretações livres. Como em qualquer sociedade, no caso dos povos ameríndios, o universo visual possuía condicionantes que direcionavam seus entendimentos e usos, constituídos, principalmente, por um grande repertório de significados e pelas situações históricas concretas e cambiantes em que as imagens eram empregadas.

ocorreu intensamente nas regiões litorâneas e insulares do Circuncaribe, mas também em muitos sítios da várzea amazônica e do litoral atlântico das Terras Baixas.

Além desses fatores desfavoráveis em comum, tanto os povos do Circuncaribe – especialmente os insulares – quanto os da Amazônia e Terras Baixas em geral – especialmente os da várzea amazônica e litoral atlântico da América do Sul – foram vítimas de baixas demográficas catastróficas desde a chegada dos europeus a este continente, ocasionadas principalmente por epidemias, mas também por guerras e pela prática da escravização. Em muitas ilhas e regiões da várzea amazônica, em apenas algumas décadas ou menos de um século de contato com os europeus, a depender do caso, o resultado chegou ao completo despovoamento indígena.⁶¹

Isso fez com que, de modo geral, centenas de populações desaparecessem ou ficassem reduzidas a poucos indivíduos, inviabilizando, nestes últimos casos, a continuidade étnica do grupo, ou, na melhor das hipóteses, obrigado esses indivíduos a se incorporarem a outro grupo étnico, de matriz indígena, africana ou europeia. Em termos de produção de fontes, essa catástrofe demográfica teve como consequência a pequena ou mesmo nula produção de textos administrativos ou missionários sobre muitas populações indígenas outrora numerosas e que foram responsáveis pela produção de incontáveis estruturas arquitetônicas e vestígios materiais.

Agravando a situação, no caso de muitas ilhas e costas do Circuncaribe, essas estruturas e vestígios foram alvo de pesquisas arqueológicas muito pontuais ou insuficientes.⁶² Além da mencionada dificuldade de acesso aos assentamentos e vestígios, os Estados-Nações instalados nessas regiões desde os séculos XVIII, XIX e XX se caracterizam, em geral, por populações e governantes vinculados maioritariamente às matrizes europeia e africana e que não possuíam ou não construíram, em suas ideologias nacionais, vistosos laços de filiação ou continuidade identitária com os ameríndios que lá viveram por milênios, o que desestimula os

61. Cf. BORAH, Woodrow. The historical demography of aboriginal and colonial America. In: DENEVAN, William M. (ed.). *The native population of the Americas in 1492*, p. 13-34. / COOK, Noble David. Impact of disease in the sixteenth-century andean world. In: VERANO, John W. & UBELAKER, Douglas H. (ed.). *Disease and demography in the Americas*. p. 207-213. / COOK, Sherburne F. & BORAH, Woodrow. *El pasado de México*. / DENEVAN, William M. Introduction / The aboriginal population of Amazonia. In: DENEVAN, William M. (ed.). *The native population of the Americas in 1492*. p. 1-12 / 205-234.

62. Um importante e raro balanço desses trabalhos arqueológicos encontra-se em ALLAIRE, Louis. Archaeology of the Caribbean region. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 668-733.

investimentos governamentais nos estudos arqueológicos voltados ao passado pré-hispânico ou ao ameríndio colonial.⁶³

Nesse panorama não muito favorável aos estudos históricos das populações ameríndias pré-hispânicas e coloniais do Circuncaribe e Amazônia, ou seja, no qual há pouquíssimas fontes escritas ameríndias⁶⁴, representações figurativas pouco entendidas e estudos arqueológicos e antropológicos ainda insuficientes quando levada em conta a enorme amplitude dessas regiões, os textos de matriz europeia produzidos no início do período colonial⁶⁵ ganham o estatuto de fontes principais ou indispensáveis, sendo quase impossível desviar-se de suas leituras e análise para recorrer somente a outros tipos de fontes e vestígios, como é possível fazer na pesquisa histórica de certos temas mesoamericanos. Em outras palavras, o problema é que esses textos se tornam fontes centrais ou quase incontornáveis para a pesquisa histórica sobre os povos pré-hispânicos e do início do período colonial do Circuncaribe e da Amazônia justamente na situação em que é mais difícil fazer uma crítica documental adequada a eles, sobretudo no que diz respeito a cotejá-los com o maior número possível de outras fontes escritas, figurativas ou materiais e com estudos de outras disciplinas relacionados à mesma região, época e grupos étnicos que se pretendam investigar na suposta pesquisa histórica.

63. A região amazônica, especialmente a brasileira, apresenta um quadro distinto nesse aspecto, pois há importantes e significativas pesquisas em curso há algumas décadas com investimento público de origem nacional, entre as quais destacamos as realizadas pelas equipes coordenadas por Eduardo Góes Neves. Cf. NEVES, Eduardo Góes. *Paths in dark waters*.

64. Para um balanço dos poucos testemunhos indígenas produzidos nas Terras Baixas da América do Sul no período colonial, especialmente dos que tratam do próprio passado, conferir SALOMON, Frank Testimonies. In: _____ & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 264-349.

65. Entre os quais, podemos destacar os seguintes autores e textos para o Circuncaribe: Cristóvão Colombo (*Diário e Cartas*), Bartolomé de las Casas (*Historia de las Indias*), Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés (*Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*), Fernando Colombo (*Historia del Almirante Don Cristóbal Colón*), Andrés Bernáldez (*Historia de los reyes católicos*), Pedro Martir de Anglería (*Décadas de Orbe Novo*), Juan de Castellanos (*Elegías de varones ilustres de Indias*), Antonio de Herrera (*Décadas o Historia General de las Indias*), Francisco López de Gómara (*Historia General de la Indias*) e Jerónimo Benzoni (*La istoria del Mondo Nuovo*). As referências bibliográficas desses textos podem ser obtidas em WHITEHEAD, Neil L. The crisis and transformations of invaded societies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 864-903. E os seguintes autores e textos para a Amazônia: Gaspar de Carvajal (*Relação do novo descobrimento do famoso Rio Grande que descobriu por grande ventura o Capitão Francisco de Orellana*), Cristóbal de Acuña (*Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*), Diego Aguilar y Córdoba (*Marañon*), Capitão Altamiro (*Relación*), Pedro de Monguía (*Relación breve fecha por... Capitán que fué de Lope de Aguirre*), João Felipe Betendorf (*Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*). As referências bibliográficas desses textos podem ser obtidas em PORRO, Antonio. *O povo das águas. Ensaio de etnohistória amazônica*.

Essa situação tem requerido um maior esforço do historiador que pretende realizar pesquisas sobre os povos indígenas dessas duas regiões usando textos de matriz europeia como fontes. Entre tais esforços, podemos destacar: a) a busca por outros tipos de escritos de matriz europeia, como manuscritos de caráter serial, judicial ou econômico, que permitam avaliar, contextualizar e criticar as informações contidas nos textos de maior fôlego, em geral, os mais famosos, acessíveis e estudados, como são as *historias, crônicas, relaciones geográficas*, diários etc.⁶⁶; b) na ausência ou escassez de outras pesquisas históricas ou de estudos arqueológicos e antropológicos diretamente relacionados ao objeto de pesquisa, voltar a atenção a pesquisas dessas três disciplinas que se relacionam com populações, épocas e regiões avizinhas.

Além desses esforços, o escassíssimo conjunto de textos ameríndios do período colonial inicial provenientes do Circuncaribe e Amazônia têm obrigado os estudiosos, sobretudo antropólogos, mas também historiadores, a vasculhar os textos de matriz europeia, mesmo os que não tratam centralmente de narrar a história ou descrever os usos e costumes dos ameríndios, em busca de pequenas pistas que possam informar sobre essa história e cultura. Os resultados desse esquadramento têm sido bastante promissores, especialmente quando o estudioso formula perguntas adequadas a partir de um profundo conhecimento arqueológico ou antropológico das populações em questão.⁶⁷

* * *

Em suma, independentemente da região da América indígena a ser abordada pela pesquisa histórica, sempre é possível – mesmo que seja dispensável em alguns casos – usar os textos de matriz europeia para entender aspectos da história e cultura dos povos ameríndios pré-hispânicos e coloniais. No entanto, esse uso requer sempre, e o mais amplamente possível, ser amparado pelo uso concomitante de fontes e estudos de outras naturezas: escritos e representações figurativas de origem ameríndia, objetos e estudos da cultura material e informações e estudos etnográficos. Quanto mais completo e afortunado for esse conjunto, mais útil e seguro será o uso das informações dos textos de matriz europeia para a compreensão de aspectos relativos à história e às perspectivas ameríndias sobre ela. Quanto mais precário, maior será a necessidade do estudioso

66. Como os que mencionamos na nota anterior.

67. É o caso, por exemplo, dos trabalhos em que Eduardo Viveiros de Castro procura descrever algumas das principais características do pensamento dos povos da Amazônia e Terras Baixas em geral, bem como suas implicações epistemológicas. Para isso, faz uma interessantíssima e original análise de textos missionários amplamente estudados, como são os conhecidos *Sermões* do padre Antonio Vieira. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*.

buscar completá-lo com fontes e estudos que possam ser correlacionados, ou seja, de populações, regiões e épocas avizinhas. Em último caso, isto é, no de não haver essas evidências ou estudos avizinhas, deve-se recorrer a uma aguçada e bem desenvolvida crítica interna, para a qual é fundamental aplicar o conhecimento histórico acumulado sobre o pensamento cristão ocidental moderno, tentando, assim, avaliar e peneirar o que diz o cronista sobre determinado povo ameríndio. Todos esses esforços e cuidados ao usar os textos de matriz europeia para construir a história pré-hispânica e colonial dos povos ameríndios poderá levar, inclusive, à certeza que, em um caso extremo, os conteúdos de um texto missionário, por exemplo, não tenham quase ou nenhuma relação de verossimilhança com o objeto tratado ou, nas palavras do estudioso dos códices que evocamos ao início deste capítulo, *confunde(m) mais do que esclarece(m) e cria(m) problemas que não existem*. Mas, mesmo assim, ou seja, ao descartarmos ou relativizarmos as informações contidas em certo escrito, um importante passo foi dado na direção da compreensão da história e cultura dos povos ameríndios.

Capítulo 2 – Fontes históricas indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação⁶⁸

No capítulo anterior, vimos que os maiores conjuntos de representações figurativas produzidos por populações indígenas americanas, tanto na época pré-hispânica quanto colonial, procedem das macrorregiões histórico-culturais denominadas Mesoamérica e Andes. São milhares de imagens, produzidas com as mais diversas técnicas e sobre suportes materiais variados, entre as quais estão as pinturas murais, as esculturas e relevos em pedra, madeira, osso, concha, metal, gesso ou barro, os mosaicos de pedra e pena, as cerâmicas mono ou policromas e os tecidos de lã, algodão e outras fibras vegetais. Além desse enorme conjunto de representações figurativas⁶⁹, foram produzidos, também em tempos pré-hispânicos e coloniais, registros escritos *pictográficos*⁷⁰ na Mesoamérica – como os códices – e registros numérico-categóricos na região andina – como os *quipus*. Vimos também que, em tempos coloniais, além da continuidade decrescente da produção de representações figurativas e de registros escritos e numérico-categóricos, a participação de indígenas em instituições de origem europeia – como os *cabildos* e as missões religiosas – possibilitou que uma quantidade copiosa de escritos alfabéticos fosse diretamente confeccionada por eles na Mesoamérica e nos Andes Centrais. Ou, ainda, que esses indígenas interviessem de forma mais ou menos vigorosa, dependendo de cada caso, em escritos produzidos por europeus. Ademais, muitos indígenas, sobretudo membros ou descendentes das antigas elites dirigentes mesoamericanas e andinas, utilizaram a escrita alfabética de maneira

68. O texto-matriz deste capítulo foi publicado como: SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. *CLIO. Série Arqueológica (UFPE)*, v. 22, p. 7-49, 2007.

69. Essa relativa abundância se deve, entre outros, aos seguintes fatores: o denso povoamento indígena dessas macrorregiões; o emprego, em larga escala, de materiais duráveis na construção de centros político-cerimoniais e cidades e na confecção de objetos; a existência de tradições acadêmicas de estudo voltadas para essas regiões desde o século XIX; a presença de condições climáticas favoráveis à conservação de materiais perecíveis em boa parte dessas duas macrorregiões.

70. Como mencionamos na *Introdução*, embora seja um neologismo, o termo *pictográfico* é preferível a *pictográfico* por enfatizar a combinação entre *glifos* – fonéticos, logográficos ou ideográficos – e elementos *pictórico-figurativos*. Além disso, o termo *pictográfico* tem sido usado tradicionalmente para designar somente alguns sistemas mesoamericanos, como o mixteco-nahua, o teotihuacano e o zapoteca, remetendo à ideia de escrituras que se serviriam de representações pictórico-figurativas de objetos e que, dessa maneira, se distinguiriam radicalmente das escrituras que grafam a fala, consideradas muitas vezes como as verdadeiras escritas. Em suma, talvez o termo *pictográfico* contribua para a perpetuação de uma separação tipológica entre os vários sistemas mesoamericanos de escritura que, como procuraremos mostrar no *Capítulo 3*, não é a mais adequada ou proveitosa para a leitura e interpretação dos registros.

relativamente autônoma dessas instituições para produzir textos próprios ou para transcrever antigos relatos e registros indígenas.

Uma parte significativa dessas representações figurativas e registros escritos mesoamericanos e andinos – pré-hispânicos ou coloniais – possui a própria história ameríndia por temática central. Como iremos ver nos *Capítulos 6 e 7*, são autorrepresentações que tratam primordialmente do passado e que, em geral, foram produzidas por ou são tributárias de *tradições locais de pensamento*, ou seja, de organizações, grupos, instituições ou indivíduos que se dedicavam de modo sistemático, mas não necessariamente exclusivo, à construção, manutenção, transformação e veiculação de explicações socialmente aceitas, as quais poderiam incluir desde as origens e funcionamento do Mundo até a história local recente. Esse grupo de representações e registros sobre o próprio passado tem sido chamado de *fontes históricas indígenas ou ameríndias, native historical sources* na literatura em inglês. Esse conceito aparece quase como o emprego aqui em algumas das mais importantes obras de referência para o estudo das fontes mesoamericanas – como o *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14 e 15⁷¹ – e andinas – como *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. South America*, vol. III, parte 1.⁷² A diferença consiste em que minha aplicação de tal conceito inclui os conjuntos de registros figurativos – como as pinturas murais e cerâmicas, por exemplo –, o que não é feito por essas obras. Pensamos que essa inclusão pode incentivar trabalhos interdisciplinares que empreguem esses tipos distintos de registro – normalmente analisados por estudiosos de áreas distintas, como são os historiadores e arqueólogos – para responder a problemas elaborados também de modo interdisciplinar. Talvez assim, ou somente assim, poderemos dar conta, de forma minimamente adequada, de apontar e construir caminhos promissores para a compreensão dos múltiplos e mutáveis significados e usos que todas essas fontes teriam em suas sociedades de origem.

71. No caso do *Handbook of Middle American Indians*, as fontes históricas indígenas são um subgrupo das chamadas fontes etnohistóricas (*ethnohistorical sources*), conjunto mais amplo que inclui todos os escritos pictográficos – pré-hispânicos ou coloniais – e alfabéticos que informam de modo abundantemente sobre quaisquer aspectos das sociedades indígenas e que tenham alguma relação com as tradições históricas ameríndias (*native historical tradition*). Cf. CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians* – vol. 14-15.

72. No caso de *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. South America*, concebe-se como fontes históricas indígenas “...writings that contain native South American versions of the past...”. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19.

Além dessa proposta de ampliação do conjunto de fontes históricas indígenas, que passaria, portanto, a englobar também as representações figurativas que tratam centralmente do passado, apresentarei neste capítulo uma proposta de subdivisão desse conjunto ampliado. Tal subdivisão se fundamentou na existência de problemas específicos de entendimento e interpretação que perpassam certos grupos de registros. Por sua vez, esses problemas definidores de grupos derivam de características compartilhadas por certos registros, entre as quais merecem destaque a época de produção (pré-hispânica ou colonial), a região de confecção (Mesoamérica ou Andes) ou o tipo de registro (figurativo ou escrito). Entrecruzando esses critérios, proponho os seguintes grupos no interior do conjunto das *fontes históricas indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais*: I – *Fontes históricas pré-hispânicas: figurativas ou de leitura ampla*⁷³; II – *Fontes históricas pré-hispânicas: escritas ou de leitura estrita*; III – *Fontes históricas indígenas coloniais: em textos alfabéticos e pictográficos*.

Essa proposta não é totalmente inovadora, pois, como mencionamos, ela coincide e se baseia parcialmente em propostas presentes em outras obras. No entanto, talvez ela contribua para colocar em contato tipos de fontes que, embora possuam muitos elementos em comum, tais como a temática ou a produção e uso por um mesmo estrato social, vêm sendo analisados separadamente por estudiosos de diferentes áreas. A proposta, tampouco, dá conta de todos os grupos que poderiam ser formados no interior do conjunto das *fontes históricas indígenas* da Mesoamérica e Andes Centrais. Por exemplo, não iremos incluir as representações figurativas coloniais indígenas, tais como as pinturas, a não ser na medida em que sejam partes constituintes de códices pictográficos ou escritos alfabéticos coloniais. Isso porque a pretensão deste capítulo não é constituir um catálogo ou manual que abranja todos os registros que poderiam se abrigar sob tal denominação e nem todos os problemas de entendimento e interpretação a eles relacionados. A intenção é apenas propor um exercício de tipologia por meio de casos exemplares e com base em problemas de entendimento e interpretação comuns a certos grupos de registros. Tais problemas são, evidentemente, aqueles com que mais tenho me defrontado nas pesquisas que realizei e que empregaram essas fontes históricas indígenas como elementos centrais de análises, cujos resultados serão apresentados na *Parte II* desta tese.

73. Empregaremos o termo *leitura* como sinônimo de reabilitação de informações e significados codificados por meio de qualquer sistema de registro, tanto dos que são denominados como *escritas* – que teriam convenções delimitadas de modo mais estrito – quanto dos que têm sido classificados como *representações figurativas* – sujeitos a um rol de convenções mais aberto.

A – Fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla

Com essa denominação pretendemos designar os registros indígenas mesoamericanos e andinos produzidos em tempos pré-hispânicos, que tratam centralmente de representar conceitos e explicações sobre o passado e que, para isso, empregam critérios e convenções de codificação de significados mais abertos ou amplos do que os critérios e convenções utilizados nos sistemas de escrita. Em outras palavras, estamos nos referindo a toda uma gama de representações imagéticas cuja leitura não se vinculava diretamente a um sistema de representação visual ou tátil do pensamento ou da fala com convenções, usos, lógica e gramática estabelecidos de modo relativamente estrito – em determinada sociedade ou fração social –, os quais garantiriam uma qualidade básica a qualquer sistema de escrita: a permanência e a reabilitação de significados relativamente bem determinados e socialmente compartilhados a partir da decodificação de seus registros.

Apesar disso, não se trata de propor que esses conjuntos de imagens fossem alvos de leituras livres. Como em qualquer sociedade, no caso dos povos andinos e mesoamericanos, o universo visual possuía condicionantes que direcionavam seus sentidos e usos sociais, formando um regime visual composto, entre outras coisas, por um amplo repertório de significados e pelas situações históricas concretas e cambiantes em que tais imagens eram empregadas. Veremos que os dois principais problemas para entender as leituras e usos sociais desse tipo de representação derivam, justamente, da falta de evidências para entender esse repertório e essas situações históricas, sobretudo no caso andino. Sendo assim, pensamos que manter a ideia que esse tipo de registro também deva ser entendido como passível de uma *leitura*, mesmo que pautada por convenções mais amplas do que as aplicadas a registros escritos, é útil para avançarmos em seu emprego como fontes históricas e evitar alguns equívocos, como procuraremos demonstrar.

Mencionamos, no capítulo anterior, que conjuntos bastante numerosos de representações figurativas foram produzidos nos Andes Centrais, especialmente a partir do final do período cerâmico inicial (3000/1800 – 1200 a.C.)⁷⁴ e do horizonte formativo (1200 – 200 a.C.). Desde os gravados em pedra incrustados nos muros de Cerro Sechín, na costa central do Peru, e das estelas e outros gravados em pedra de Chavín de

74. Uma das representações figurativas mais antigas encontra-se em Kotosh, no Templo das Mãos Cruzadas, e dataria de aproximadamente 2500 a.C.

Huantar, que encabeça um horizonte sociocultural que se desenvolve a partir dos

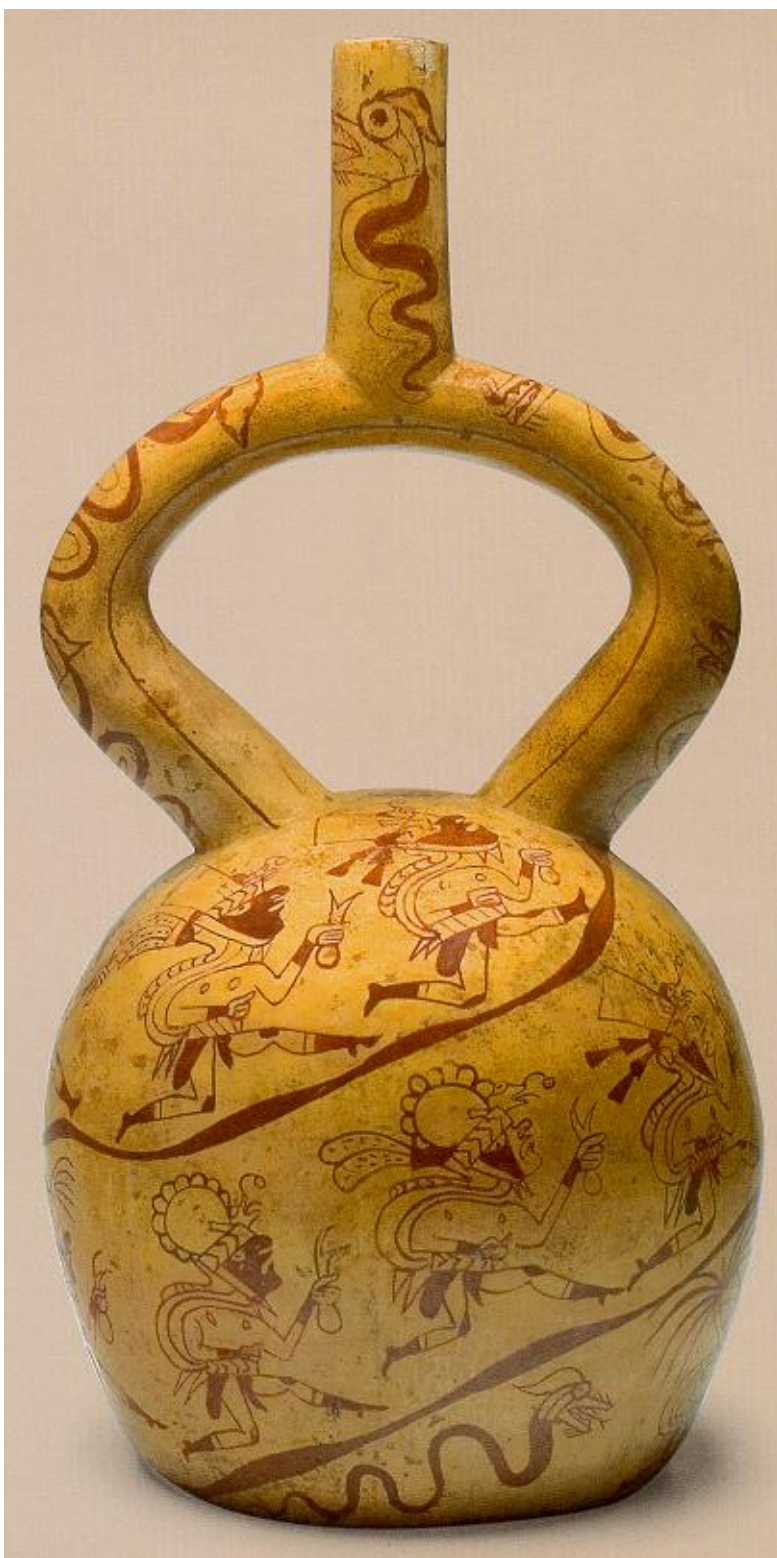


Figura 1: Vaso de alça-estribo mochica (1-800 d.C.). *Por ti América. Arte pré-colombiana.* Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2005. p. 254.

departamentos peruanos de Ancash, Lima e Huánuco, as imagens tiveram funções políticas centrais no mundo andino, principalmente sob a forma de relevos que representam as atuações bélicas das elites dirigentes que controlam os principais centros político-cerimoniais, em cuja arquitetura se destacam tais representações. A esse uso e relevância dos relevos em pedra, a partir do horizonte inicial soma-se a produção de cerâmicas e tecidos com imagens em larga escala, que circulam em redes políticas e comerciais que atingem grandes porções dos Andes Centrais, desde a costa e serras ocidentais às *montañas* orientais, passando pelas *punas* e altos vales.

Mas como a intenção deste capítulo é abordar os problemas de leitura e compreensão do que chamamos de *fontes históricas indígenas*, trataremos apenas dos conjuntos de imagens

andinas que plasmas personagens e objetos em situações, eventos ou ações que sugerem interações relacionadas entre si e relativas a tempos pretéritos, recentes ou distantes, praticados por personagens humanas ou não humanas. Essas imagens, em geral, possuem um caráter narrativo acentuado, isto é, que codifica a personagens e objetos relacionados entre si para constituir representações de situações e ações correlacionadas, seja por uma correlação de sequencialidade temporal ou mesmo de simultaneidade – pois mesmo uma representação com personagens, objetos e ações em correlação de simultaneidade torna-se uma narrativa caso a linguagem visual seja trasvasada para a verbal.

Entre as representações figurativas andinas pré-hispânicas, há alguns conjuntos que apresentam essa índole narrativa conjugada com temas relativos a eventos pretéritos de maneira bastante explícita. É o caso, por exemplo, da série formada pelos mencionados relevos em pedra do mosaico megalítico de Cerro Sechín (1200 a.C.). O conjunto de relevos intercala a homens vestidos e armados com homens nus e esquarterados, que representariam, respectivamente, a guerreiros que levam ou executam seus cativos de guerra, tema que veremos se repetir nas pinturas murais moches e nos famosos conjuntos de vasos cerâmicos policromos também produzidos pelos mochicas, na costa norte do Peru, entre o início da era cristã e o ano 800 d.C..

Nesses vasos, o caráter narrativo é construído por meio de representações pictóricas de cenas compostas por personagens, objetos e ações que se repetem – de modo integral, parcial, idêntico ou modificado – sob outras combinações ou configurações ao longo da narrativa visual. Outro recurso empregado em alguns vasos é a disposição concatenada dessas várias cenas em faixas delimitadas por linhas que, juntamente com a observação da disposição da parte frontal das personagens, podem fornecer indícios do sentido de leitura para as cenas: em geral de baixo para cima e contornando o vaso à maneira de uma escada em caracol, como podemos observar na **Figura 1**. Esse manifesto caráter narrativo-diacrônico das pinturas cerâmicas mochicas tem levado alguns estudiosos a chamá-las de *imagens legíveis*⁷⁵, denominação que nos parece apropriada por evidenciar a existência de uma característica fundamental para a compreensão desses registros figurativos: a observância de seu sentido de leitura e a relação de interdependência entre suas diversas cenas.

75. Ou *legible images*. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19-96.

Essas pinturas sobre cerâmica apresentam, por um lado, sucessões de cenas que representariam eventos potencialmente históricos, como as que apresentam membros das elites dirigentes empreendendo batalhas, conquistas ou uma sequência de atividades político-cerimoniais. Por outro lado, apresentam cenas de eventos que considerariamos menos críveis, como encontros com deuses ou feijões transformando-se em homens⁷⁶, as quais poderiam ser vistas pelos mochicas como parte de seu passado e presente. Não estamos pressupondo, ingenuamente, que as imagens da cerâmica mochica que remetem a episódios críveis possuam necessariamente uma relação de verossimilhança com o passado, nem, tampouco, o contrário. Nosso foco de atenção prioritário neste capítulo não será o problema da verossimilhança entre as explicações históricas ameríndias e os acontecimentos passados, tema que será ocasionalmente tratado nos capítulos da segunda parte desta tese.⁷⁷ Por ora, pretendemos apenas identificar fontes históricas ameríndias em potencial, para colocá-las em relação com outros grupos de registros e refletir acerca dos principais problemas de entendimento e de uso conjunto desses diversos tipos de registros.

Nesse sentido, estamos percebendo que é muito difícil chegar a uma leitura ou interpretação estrita e mais ou menos consensual sobre os significados das representações narrativas contidas nas cerâmicas mochicas. Um dos principais obstáculos é o modo descontextualizado em que grande parte dessas peças – objetos de cobiça de colecionadores e, conseqüentemente, de saqueadores e traficantes – chegou aos estudiosos, pois se perderam as informações de contexto que poderiam resultar da análise arqueológica. Outras matrizes de discordâncias nas leituras dessas imagens são a projeção de conceitos oriundos do mundo andino posterior ao período dos mochicas e as interpretações essencialistas, isto é, que atribuem significados fixos e universais a certas formas e figuras, o que atinge também as imagens estudadas em seus contextos de uso e produção. Como ir além de leituras e interpretações iconográficas que não incorram no

76. Ou, ainda, sendo transportados por *chasquis*, mensageiros que cobriam grandes distâncias a pé, e, depois, observados por especialistas, como se fossem suportes de alguma mensagem cifrada. Essas representações levaram alguns estudiosos a propor que esses feijões da costa norte do Peru, grandes como favas e um dos alimentos mais antigos cultivados nessa região, fossem utilizados, depois de receberem certas marcas, como uma espécie de escrita. Entre esses estudiosos está Larco Hoyle. Cf. KAUFMANN DOIG, Federico. *Mochica, nazca, recuay en la arqueología peruana*.

77. Um artigo que realiza essa tarefa é NAVARRETE LINARES, Federico. Las fuentes indígenas. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, p. 231-256. Embora o autor trate centralmente das fontes mexicas, acreditamos que sua proposta – a saber, buscamos uma postura analítica que ultrapasse a polaridade assimétrica *mito X história* e atinja uma análise simbólica das explicações indígenas sobre o passado que não invalide automaticamente seu caráter histórico – possa ser ampliada para muitos outros casos da América indígena.

essencialismo, não abusem da projeção etnográfica retrospectiva e ultrapassem as leituras demasiadamente generalistas sem, no entanto, deixar de fundamentá-las em elementos efetivamente presentes nos registros visuais ou em narrativas – textuais ou orais – vinculadas aos registros iconográficos em termos de procedência espacial,



Figura 2: Mural dos guerreiros, cativos e membros da elite moche. Huaca de la Luna, sítio Moche. Foto Eduardo Natalino dos Santos.

temporal e/ou cultural? Por exemplo, se quisermos conhecer as noções de tempo, as relações entre presente, passado e futuro e as concepções de agentes que os moches manejavam, o que podemos inferir a partir somente da análise de suas pinturas, sem contarmos com narrativas históricas e cosmológicas também de matriz moche?

Mostraremos a gravidade desses problemas por meio de uma breve amostragem de análise de um mural moche contemporâneo aos vasos moches que apresentamos acima, que se encontra na Huaca de la Luna, do sítio conhecido simplesmente como Moche, reproduzido na **Figura 2**. Com isso, agregaremos a apresentação de mais um importante conjunto de fontes históricas pré-hispânicas de índole figurativa ou leitura ampla: as pinturas e relevos murais sobre estuque que existem em grandes quantidades nos monumentais centros político-cerimoniais e cidades moches da costa desértica do norte do Peru, como Moche e El Brujo.

Conhecendo minimamente a arqueologia dos centros cerimoniais dos moches – o que nos permite entender muitos aspectos de sua cultura material e estrutura social – e o repertório de representações visuais de guerreiros, batalhas e membros de suas elites governantes – fartamente presentes nas pinturas sobre cerâmica procedentes desses centros cerimoniais –, podemos afirmar que a faixa superior do mural, que pode ser visto na **Figura 2**, apresenta cerca de vinte membros das elites governantes,

provavelmente pertencentes ao próprio centro político-cerimonial onde o mural foi confeccionado. Encontram-se representados de mãos dadas uns aos outros, frontalmente, em postura corporal indicativa de imobilidade ou dança conjunta, que não romperia a ordenação em fileira em que se encontram. Trajam vestimentas e portam adornos e toucados bastante cerimoniais e semelhantes entre si, pois há, basicamente, dois tipos de vestimentas representadas. Recepcionam ou se despedem de um grupo bem menos numeroso de personagens, que se encontra na faixa inferior do mural, que ocupa a base da edificação piramidal: são nove guerreiros representados basicamente de perfil, com posição de pernas que sugere o movimento de caminhar, e distribuídos em fila indiana. Esses guerreiros também trajam vestimentas, adornos e toucados bastantes cerimoniais, mas portam armas: uma maça e um escudo cada um. Além de suas próprias armas, portam também um segundo conjunto de armas semelhantes às suas e que estão penduradas às suas próprias maças, que se apoiam em seus ombros. Outros aspectos da representação mural sugerem que as armas sobressalentes portadas pelos nove guerreiros teriam sido subtraídas dos seis homens que são representados logo à frente deles, na mesma faixa do mural. Esses seis homens também se ordenam em fila indiana, mas estão desprovidos de armas, adornos ou toucados e trajam apenas uma túnica. Estão atados entre si por uma corda que passa pelos pescoços de todos eles e é segurada pelo primeiro dos nove guerreiros que se encontram atrás deles.

Isso é suficiente para percebermos que os elementos constituintes dessas representações figurativas permitem leituras e interpretações bastante gerais e, ao mesmo tempo, consensuais desse enorme mural, pois se caracterizam por não se distanciarem muito dos elementos formais que as próprias imagens nos oferecem à vista. Em outras palavras, embora esse tipo de leitura e interpretação também se apoie em um repertório de informações externo à imagem – sobre as sociedades moches, o período intermediário inicial (200 a.C. – 550 d.C.) e as sociedades estatais andinas –, ele se mantém fartamente embasada nos elementos presentes na própria imagem. A isso podemos chamar provisoriamente de *leitura e interpretação apegada à imagem*.

Se adicionarmos algumas informações e reflexões sobre as dimensões e o contexto em que se encontra o mural, podemos avançar um pouco mais na compreensão das mensagens e conceitos nele representados, mas ainda nos mantendo no âmbito das *leituras e interpretações apegadas à imagem*, as quais, em geral, não geram grandes polêmicas ou discordâncias acadêmicas. A confecção da imagem em paredes de grandes dimensões, planas e perpendiculares ao plano do solo, em frente a uma espécie de pátio

amplo, mas encerrado entre outras construções monumentais, indicaria que esse mural poderia ser visto ao mesmo tempo por um contingente relativamente numeroso de pessoas ou ainda por um grande contingente de passantes, entre outras possibilidades de visualização. Esse pátio ou passagem está localizado em meio de edificações usadas primordialmente pelas elites dirigentes dessa cidade ou centro cerimonial moche ou, ao menos, de acesso controlado por elas. Sendo assim, é praticamente certo que o mural tenha sido produzido por encargo dessas elites dirigentes e que contenha mensagens concebidas por elas próprias, destinadas tanto para si mesmas como para aqueles que elas considerassem destinatários pertinentes e em ocasiões consideradas por elas adequadas. A conjunção da grande proporção das imagens murais com a monumentalidade das construções das paredes em que se encontram também não pode ser subestimada em termos de impacto sobre aqueles que olhavam para elas: as enormes edificações contribuiriam para exaltar ainda mais as façanhas guerreiras registradas em um mural também monumental e vice-versa. Isso porque ambas as obras – as edificações e as imagens – não são cotidianas ou banais, mas atos e objetos marcados pela excepcionalidade e monumentalidade, levados a cabo e confeccionados por homens que também deveriam ser considerados excepcionais e monumentais.

Ainda poderíamos avançar na leitura e interpretação desses murais se combinássemos as informações iconográficas com as do contexto construtivo que evocamos até aqui com informações oriundas das escavações arqueológicas realizadas tanto no recinto onde se encontram os murais como em outras partes do centro cerimonial, ou mesmo com análises e informações oriundas de outros sítios moches contemporâneos, como El Brujo e Sipán. No entanto, a partir desse ponto, haveria uma tendência de crescimento do nível de divergências entre os estudiosos, pois as possíveis conexões e associações entre as representações contidas no mural com informações oriundas de outros elementos da cultura material desse mesmo sítio ou de outro sítio moche não seriam tão necessárias ou inquestionáveis quanto as que existem, por exemplo, entre o mural que estamos analisando e as pirâmides escalonadas em cujas paredes se encontram o próprio mural.

No entanto, mesmo lançando mão dessas ferramentas e procedimentos analíticos pertinentes, mas com resultados mais sujeitos ao debate, seria muito difícil saber, por exemplo, se as personagens do mural que estamos chamando de guerreiros, cativos e membros das elites seriam individualizáveis para os moches ou se se constituiriam como tipos ou condições sociais replicáveis, ou ainda se seriam individualizáveis

apenas para os membros das elites e não para a população comum. Isso pode parecer uma questão desimportante à primeira vista, mas dela depende, em parte, a nossa compreensão da concepção que os moches teriam da natureza dessas personagens e do

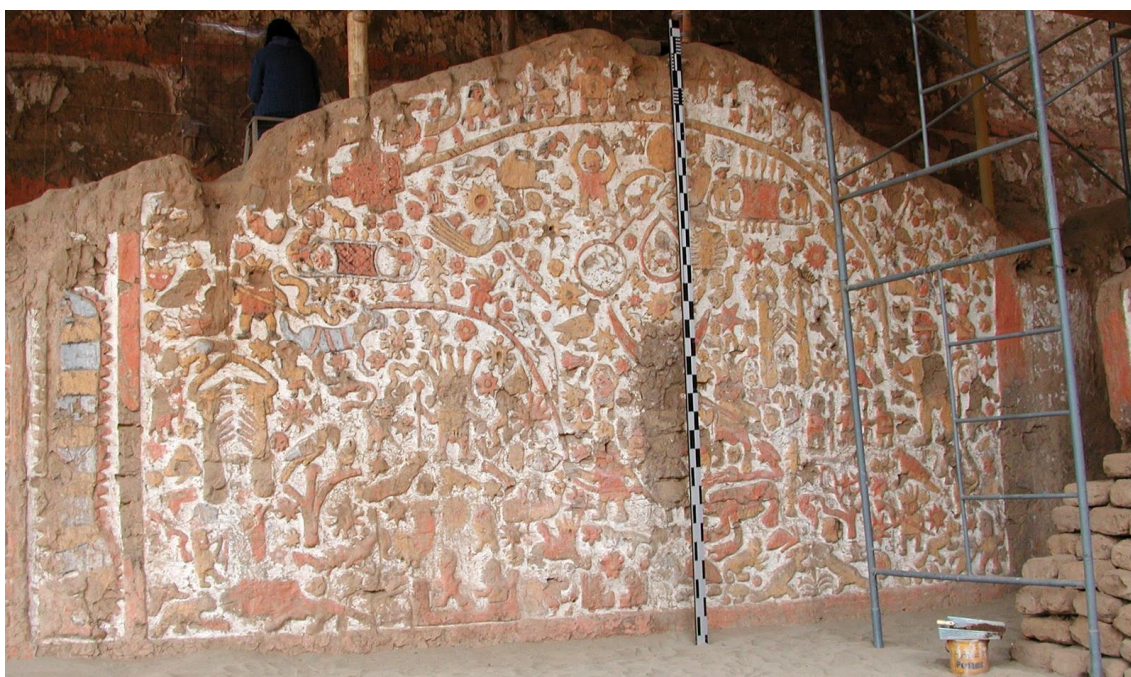


Figura 3: Mural cosmológico moche. Huaca de la Luna, sítio Moche. Foto Eduardo Natalino dos Santos.

caráter de suas atuações. Em outras palavras, as representações a que nos referimos remeteriam a ancestrais ou a personagens contemporâneos da sociedade moche, a governantes que realizaram conquistas e mandaram confeccionar o mural? Seriam nomeáveis como indivíduos? Ou as representações se referem a potentes ancestrais ou demiurgos de outros e distantes tempos? Caso sim – e sabemos que essa hipótese é pouco provável –, seriam reconhecíveis como indivíduos ou somente como grupo? Sem responder a essas perguntas, é difícil também ter clareza acerca do caráter e da natureza que os moches atribuíam aos eventos representados no mural, ou seja, do modo como concebiam as concatenações ou repetições entre eventos ocorridos e entre esses e, por exemplo, eventos futuros. Os murais representariam episódios que tiveram lugar no pretérito? De ocorrência única ou que se repetiriam a cada certo período? Ou se trata ainda de episódios que os moches pretendiam empreender no futuro?

Os mesmos tipos de entraves ocorreriam, mas de modo ainda mais obliterante, na leitura e interpretação de murais moches com conteúdos mais cosmológicos que históricos, como é o caso do Mural Cosmológico, reproduzido na **Figura 3**, situado

contiguamente ao mural dos guerreiros e cativos que analisamos acima.⁷⁸ Isso porque, nesse caso, as informações sobre a estrutura social moche trazidas pela arqueologia seriam de pouca valia e há poucos conjuntos adicionais de imagens moches sobre essa mesma temática, os quais poderiam garantir uma base documental ampla para a realização de estudos comparativos, como os que são realizados com as representações das elites, fartamente presentes nas pinturas sobre cerâmica.

Em suma, sem acesso a informações mais abundantes, precisas, detalhadas, concatenadas e de natureza conceitual sobre as explicações moches relativas à composição e ao funcionamento do mundo social e natural, como aquelas que são mais facilmente encontráveis em narrativas orais ou textuais, como as que existem, no caso andino, somente para o início do período colonial, torna-se extremamente difícil avançarmos em direção à compreensão do que podemos chamar de histórias e cosmologias moches, por exemplo. Infelizmente, esse cenário de dificuldades não vale apenas para os moches e essa temática, mas se estende para muitas outras culturas pré-hispânicas andinas e temas, especialmente àquelas culturas que pertencem aos períodos pré-cerâmico e cerâmico inicial, ao horizonte inicial ou Chavín, ao período intermediário inicial e ao horizonte médio ou Tiahuanaco-Huari. É claro que há narrativas em textos alfabéticos provenientes do período colonial que, como última alternativa, podem ser usadas nos estudos da iconografia desses distantes períodos e horizontes da história andina pré-hispânica, especialmente no caso das narrativas que possuem algum conectivo regional, étnico ou cultural com os produtores pré-hispânicos das fontes visuais ou iconográficas, como pode ser o caso das conexões entre as narrativas chimus coloniais da costa norte do Peru e os antigos moches ou entre as narrativas aimarás coloniais e os antigos habitantes de Tiahuanaco. No entanto, como mostraremos adiante, isso demanda uma série de cuidados analíticos, para que tomemos em conta as implicações envolvidas no trasvase de narrativas orais para textos alfabéticos e o impacto do pensamento cristão nesses textos e relatos, além de também considerar as transformações sociais e culturais que certamente ocorreram durante os quase mil anos que separam, por exemplo, os murais moches pré-hispânicos e as narrativas coloniais chimus da costa norte do Peru. Esse conjunto de cuidados poderia ser útil para evitar que projetemos direta e automaticamente as informações e noções

78. Os estudos desse mural procuram centralmente identificar os temas presentes nas representações, o que quase sempre é realizado com forte presença de informações das fontes coloniais e etnográficas. Por exemplo: FRANCO JORDÁN, Régulo & VILELA PUELLES, Juan. Iconografía de dos murales del complejo El Brujo. In: *Arqueológicas*, vol. 26, p. 73-106.

presentes nas narrativas históricas e cosmológicas andinas produzidas no período colonial inicial a todas as culturas de todo o período pré-hispânico nos Andes Centrais.

No caso da Mesoamérica, o conjunto de representações figurativas pré-hispânicas é ainda mais vultoso que o andino e sua produção é bastante regular, com tendência geral de crescimento, ao longo de todas as fases da história dessa macrorregião, principalmente a partir do início do período pré-clássico Médio (1200 a.C.). Esse conjunto é composto principalmente por relevos em pedra, altares, estelas, esculturas e cabeças colossais olmecas (produzidos no I milênio a.C. e nos primeiros séculos da era cristã), por esculturas e estelas zapotecas e maias, por objetos figurativos e murais de Teotihuacan do período clássico (200 – 900 d.C.) e por esculturas, pinturas e relevos toltecas e tolteco-chichimecas do período pós-clássico (900 – 1521 d.C.).

Há, ainda, outro grande diferencial para o estudo dessas imagens em relação ao caso andino: grande parte das representações figurativas mesoamericanas contém ou articula-se com representações da escrita pictográfica. Isso ocorre, por exemplo, desde os relevos zapotecas de San José Mogote e Monte Albán, considerados os mais antigos vestígios mesoamericanos do sistema de calendário e de escrita⁷⁹, passando pelas pinturas murais maias, como as de Bonampak, e chegando até os monumentais gravados em pedra mexicas, como a Pedra do Sol ou a Pedra das Idades do Mundo de Moctezuma II.

Essa articulação proporciona indícios importantes para a leitura ampla dos elementos figurativos, pois temos, em muitos casos, uma espécie de texto acompanhando a imagem, o qual fornece um rol de informações mais precisas: antropônimos, topônimos, datas, ações etc.. Isso permite, em boa parte dos casos, termos mais consensos se, por exemplo, estamos diante de autorrepresentações sociais das elites sobre o passado, isto é, se estamos diante do que estamos nomeando *fontes históricas indígenas pré-hispânicas de leitura ampla*.

Alguns dos conjuntos mais importantes de fontes figurativas e pré-hispânicas da Mesoamérica que se encaixam nessa delimitação são:

1 – As estelas olmecas e zapotecas produzidas entre meados do I milênio a.C. e os séculos II ou III d.C. – no caso das estelas zapotecas, esse produção avança pelo menos até o século VII ou VIII d.C.. Grande parte dessas estelas apresenta uma

⁷⁹. Estamos nos referindo à estela conhecida como Monumento 3 de San José Mogote, que traz o Sr. Um Xoo imolado e que foi produzida por volta de 600 a.C., e às estelas 12 e 13 de Monte Albán (500 – 400 a.C.), consideradas por alguns como os textos mais antigos da Mesoamérica. Cf. MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems*, p. 38-39.

característica básica em comum, que mencionamos acima e que está presente também nas estelas maias e nos códices mesoamericanos: a articulação direta entre escrita e



Figura 4: Estela 2 de Monte Albán (150-500 d.C.). FUENTE, Beatriz de la e outros. *La escultura prehispánica de Mesoamérica*. México: CONACULTA & Jaca Book, 2003. p. 195.

figuração, isto é, entre glifos que remetem de modo mais estrito e bem estabelecido a um nome, conceito, ideia ou som da fala e representações figurativas que remeteriam a conjuntos de significados mais amplos, sujeitos, portanto, a leituras menos precisas – o que poderia ser uma vantagem sobre os escritos a depender do tipo de uso a que esses registros eram submetidos. É essa articulação que

podemos observar na **Figura 4**, que reproduz a Estela 2

de Monte Albán (150 – 500 d.C.), na qual temos, em sua porção esquerda, uma personagem vestida com um traje de jaguar e aprisionada pelo pescoço e na direita uma seqüência de glifos dispostos em coluna.

2 – As pinturas murais de Teotihuacan produzidas entre os séculos IV e VII d.C., tais como os conjuntos das edificações conhecidas como Tepantitla e Tetitla. Nesse caso, podemos observar o mesmo tipo de articulação mencionada no anterior, mas com uma presença bastante minoritária de glifos ideográficos, antropônimos e

toponímicos, além de uma ausência quase absoluta de glifos calendários, os quais abundam nos casos olmecas e zapotecas.

Nos dois casos – estelas olmecas e zapotecas e murais de Teotihuacan – há um problema em comum: a decifração bastante incompleta dos sistemas de escrita.⁸⁰ Na



Figura 5: Fragmento de mural teotihuacano com glifo toponímico (300-600 d.C.). DUVERGER, Christian. *Mesoamérica. Arte y antropología*. México: CONACULTA & Américo Arte Editores, 2000, p. 43.

verdade, no caso de Teotihuacan, a presença minoritária de glifos ou o seu acentuado caráter pictórico, como podemos observar na **Figura 5**, que reproduz um fragmento dos murais mencionados com um glifo toponímico, tem gerado uma grande polêmica sobre a existência ou não de um sistema de escrita nessa cidade. Os defensores que tal sistema não teria existido alegam que nenhuma estela, semelhante às de Monte Albán ou das cidades maias, foi encontrada naquela cidade e que as representações visuais dos murais não são inquestionavelmente aceitas como contendo elementos que

seriam parte de um sistema de escrita.⁸¹ Do outro lado estão os autores que partem de uma concepção mais ampla de escrita, afirmando que muitos dos elementos que compõem as cenas e personagens – tomados apenas como signos iconográficos sujeitos

⁸⁰. No próximo capítulo, apresentaremos as características particulares e comuns aos sistemas mesoamericanos de escrita.

⁸¹. Os autores que usam uma definição mais estreita de escrita defendem que “...even though there is some limited use of glyphic notations as possible names, captions, or labels at Teotihuacán, I see less evidence for true writing in Teotihuacán art...” MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems*, p. 17.

a uma leitura mais ampla – são, também, glifos integrados a pinturas ou glifos que explicitam – isto é, que exageram propositadamente – seus fundamentos figurativos.⁸²

De qualquer modo, devido à decifração limitada das escritas olmeca e zapoteca e aos raros consensos sobre as pinturas teotihuacanas, a mencionada articulação entre representações figurativas e escritas não é de muito auxílio para determinarmos a temática grafada nesses registros, ao contrário do que ocorre, como veremos, no caso maia e mixteco-nahua⁸³. Sendo assim, é muito difícil dizer, de maneira inquestionável, quais registros olmecas, zapotecas e teotihuacanos possuem o passado como temática central. Apesar disso, alguns desses registros, como o conjunto de cerca de quarenta lajes com inscrições do Edifício J de Monte Albán, têm sido interpretados com certo consenso – e graças à semelhança com inscrições mixteco-nahuas e maias, que são mais bem compreendidas – como glifos de locais conquistados.⁸⁴

3 – As pinturas murais e em cerâmica, os relevos em pedra e os painéis em gesso maias. Trata-se de um gigantesco conjunto formado por representações presentes nos mais de cem principais centros político-cerimoniais maias do período clássico (200 – 900 d.C.) e Pós-clássico Inicial (900 – 1200 d.C.), entre os quais se destacam Tikal, Uaxactún, Piedras Negras e Quiriguá (Guatemala), Copán (Honduras), Yaxchilán, Palenque e Bonampak (Chiapas), Dzibilchaltún, Cobá, Labná, Kabah, Uxmal e Chichén Itzá (Iucatã). A grande maioria dessas representações figurativas apresenta-se, como mencionamos, articulada com elementos do sistema de escrita⁸⁵ e com um importante diferencial em relação aos casos olmeca, zapoteca e teotihuacano: o alto nível de entendimento que os estudiosos possuem da escrita maia, construído principalmente a

82. Esses autores afirmam que “...*Teotihuacan indeed possessed a complex system of hieroglyphic writing, which appears not only on small portable objects but also in elaborate murals in many regions of the city.*” TAUBE, Karl. *The writing system of ancient Teotihuacan*, p. 2.

83. Com essa expressão, reunimos aquilo que alguns estudiosos preferem tratar como dois sistemas relativamente distintos: o mixteco-Puebla e o azteco-nahua. Pensamos que os escritos produzidos na região mixteca, em Cholula e Tlaxcala e na região do altiplano central mexicano, de predominância nahua, ademais dos produzidos na região huasteca e no ocidente do México, possuem semelhanças e compartilham pressupostos de composição e leitura que permitem sua inclusão em um mesmo sistema escriturário. Essa proposta não é nova e se encontra formulada, por exemplo, no estudo de Karl Antony Nowotny, que demonstra a existência de uma grande quantidade de paralelos, ressonâncias, características comuns e repertórios de sentidos compartilhados entre os códices da região mixteca (como o *Vindobonense*), da região de Cholula (como, provavelmente, o *Borgia*) e da região do vale de México (como o *Borbónico*). Nowotny chama de *tlacuillo* a esse sistema de escritura amplamente difundido no interior da Mesoamérica. Cf. NOWOTNY, Karl Anton. *Tlacuilolli*.

84. Também há fortes indícios que o passado seja a temática central em outros registros zapotecas, como da Estela 2 de Monte Albán, na qual constam representações de datas e de um guerreiro aprisionado, o que é muito recorrente em murais e estelas maias.

85. No caso da cerâmica pintada maia, há um grande conjunto de vasos que apresenta essa articulação de forma sistemática e muito semelhante à que se encontra nos códices. Esse tipo de peça tem sido chamado de vaso-códice. Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Códices*.

partir dos anos 1950.⁸⁶ Sendo assim, tem sido muito mais viável determinar quais dessas representações figurativas e textos tratam de episódios que estariam relacionados ao passado e perceber que há uma quantidade assombrosa de fontes históricas maias.

Nessas fontes, os episódios são datados precisamente pelo sistema de calendário e suas personagens, em geral membros das elites dirigentes e seus antecessores, são nomeadas e têm suas ações descritas.⁸⁷ É o que ocorre, por exemplo, no Dintel 24 de Yaxchilán, reproduzido na **Figura 6**. Nesse dintel temos a representação figurativa do soberano Itsam Balam (Escudo Jaguar) e de sua esposa principal realizando um autossacrifício no dia 28 de outubro de 709 d.C.⁸⁸ Todas essas informações específicas sobre a cena são obtidas por meio da leitura dos glifos em alto-relevo que a acompanham. Elas permitem, por sua vez, uma leitura muito mais precisa e frutífera dos próprios elementos que compõem a cena figurativa, pois tornam possível que relacionemos, por exemplo, os atavios e objetos portados pelas duas personagens – ou a razão dimensional e a articulação posicional entre elas – a uma circunstância em específico, que era parte dos atributos e signos de poder das elites dirigentes maias do final do período clássico.

4 – Murais, relevos e gravados toltecas e tolteco-chichimecas do período pós-clássico (900 – 1521 d.C.). Trata-se de um conjunto muito amplo e caracterizado pela diversidade de procedência: são representações figurativas produzidas em várias partes da Mesoamérica ao longo deste período e que possuem em comum a vinculação com o domínio político de grupos étnico-culturais de origem extramesoamericana, chamados de toltecas ou tolteca-chichimecas, que, em geral, se aliaram aos grupos que dominavam os grandes centros urbanos e político-cerimoniais no período clássico, inclusive os grupos que mencionamos acima.⁸⁹

86. Alguns dos principais responsáveis por lançar as bases da decifração da escrita maia, isto é, por perceber que se tratava de um sistema misto – ideográfico-fonético – foram Yuri Knorozov, Heinrich Berlin e Tatiana Proskouriakoff. Cf. COE, Michael D. *El desciframiento de los glifos mayas*.

87. Como afirmamos anteriormente, não se trata de pressupor que tais registros tenham, como fundamento central, a busca do mesmo tipo de verossimilhança que é perseguida pela tradição histórica ocidental contemporânea. Casos em que as estelas associam datas propícias a eventos que sabidamente não ocorreram nelas são conhecidos. Por exemplo, uma das estelas do Templo 14 de Palenque, inaugurada em 6 de novembro de 705 d.C., trata da morte e da apoteose de Chan-Bahlum II, ocorrida, segundo outras fontes, em 702 d.C. Cf. SCHELE, Linda & FREIDEL, David. *A forest of kings*, p. 219. Por outro lado, isso não invalida automaticamente toda e qualquer possível verossimilhança entre os registros e os eventos passados. É bastante consensual entre os mesoamericanistas, devido à coerência de dados obtidos em estudos arqueológicos e em fontes escritas e iconográficas produzidas em épocas e locais distintos, que a grande maioria das datas e nomes de soberanos registrados nas estelas maias e relacionados ao período clássico é, segundo nossos critérios, verossímil.

88. Cf. COE, Michael D. & KERR, Justin. *The art of the maya scribe*, p. 196.

89. Ou de antigos grupos mesoamericanos a eles vinculados, como, talvez, os maias de Chichén Itzá.



Figura 6: Soberano Itsam Balam ou Escudo Jaguar e sua esposa principal no Dintel 24 de Yaxchilán. COE, Michael D. & KERR, Justin. *The art of the maya scribe*. Londres: Thames and Hudson, 1997, p. 196.

Em grande parte dos casos, essas representações figurativas – sejam as produzidas na região de Oaxaca ou do altiplano central mexicano – possuem em comum

a estreita vinculação com o sistema de escrita mixteco-nahua, cujo entendimento, embora sujeito a polêmicas em alguns pontos, como veremos no próximo capítulo, tem avançado de forma considerável e permitido, assim como no caso maia, análises relativamente precisas e frutíferas dessas representações. São os casos, por exemplo, dos frisos de Tula Xicocotitlan, dos relevos de Xochicalco ou dos murais de Cacaxtla. No entanto, há uma parte significativa das representações figurativas que não apresenta associação com signos escriturários. É o caso, por exemplo, de toda uma série de relevos em pedra e outros gravados mexicas, como a estátua de Coatlicue Mayor e a enorme laje onde está esculpida Coyolxauhqui esquartejada, nas quais praticamente não há elementos do sistema de escritura em articulação direta. Mas o estudo e análise dessas imagens têm se apoiado em escritos nahuas pré-hispânicos ou coloniais que tratam das mesmas personagens ou episódios nelas representados e, desse modo, interpretações que superam as meras descrições têm sido exitosamente obtidas.⁹⁰

Vimos que os registros componentes do conjunto de *fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla* apresentam situações diversas de análise e entendimento. De modo geral, talvez possamos dizer que as imagens mesoamericanas são atualmente mais bem compreendidas pelos estudiosos do que as andinas graças, sobretudo, ao auxílio de outro tipo de representação: os textos pictoglíficos. Apesar disso, pensamos que, tanto no caso mesoamericano quanto andino, a leitura e interpretação dessas fontes poderia avançar com a superação ou minoração de três grandes problemas:

1 – O desconhecimento do contexto de uso e produção de muitas dessas representações, sobretudo das portáteis, como cerâmicas pintadas, esculturas, pequenos gravados e outros. Como dissemos, esses objetos têm sido um dos principais alvos dos colecionadores, saqueadores e traficantes, cujas ações privam os arqueólogos de inferir informações dos contextos de origem dessas peças. Essas informações, juntamente com as provenientes de outros tipos de registros, como os escritos, são fundamentais para superarmos os estudos formais e estilísticos dos registros figurativos, pois os possíveis significados sociais das imagens não estão nelas próprias – em seus traços, cores ou composição física, embora muitas informações possam ser inferidas por meio da análise

90. As representações figurativas dos códices mesoamericanos pré-hispânicos também poderiam constar como parte deste grupo de fontes. No entanto, como os textos propriamente ditos – ou seja, as representações visuais formadas por sequências de glifos, muitos dos quais incorporados ou indistinguíveis das representações figurativas – são predominantes nas páginas desses manuscritos, preferimos tratar deles na próxima parte do capítulo.

desses elementos –, mas eram construídos e modificados em seus usos específicos, aos quais temos um acesso mais detalhado e completo por meio de outros tipos de vestígios materiais ou fontes. A relação diretamente proporcional que existe nos casos mesoamericano e andino entre, de um lado, a descontextualização das representações figurativas, a inexistência ou não-compreensão de fontes escritas a elas articuladas e, por outro, a consequente dificuldade de se obter avanços no entendimento dos usos e significados de tais representações confirma a necessidade de outras fontes de informação, além das próprias imagens, para abordá-las historicamente ou empregá-las como evidências históricas produtivas.⁹¹

2 – A tendência de universalizar ou considerar como essenciais alguns usos ou significados dos objetos-suporte ou dos elementos formais das representações figurativas, subestimando os múltiplos valores que poderiam adquirir nas variadas situações e contextos em que eram empregados e, também, as distintas maneiras de apropriação social desses valores. Desde que as Ciências Humanas reviram o conceito de cultura e ele passou a designar não apenas o conjunto de artefatos herdados, bens, processos técnicos, ideias, hábitos e valores, mas também as dimensões simbólicas da ação social, com seus conflitos, incoerências e reproduções não-automáticas, há que se considerar que tudo o que é recebido, é recebido conforme a maneira do receptor.⁹² Considerando-se isso seriamente, temos como consequência incômoda, mas necessária aos estudos e análises das imagens, dos objetos e dos escritos como fontes históricas: a impossibilidade de encontrar sentidos fixos nos artefatos culturais.

3 – A projeção retrospectiva de informações obtidas por meio da análise de fontes relacionadas a períodos mais recentes, principalmente das oriundas da época de contato com os europeus aos períodos longínquos da história da Mesoamérica e Andes Centrais. Qual a consistência histórica de interpretarmos os gravados em pedra da cultura Chavín com base nos dados do mundo inca? Ou de interpretarmos os relevos olmecas e as pinturas murais de Teotihuacan fundamentados em informações sobre os mexicas coloniais? Esses procedimentos, por vezes os únicos disponíveis ante o nosso

91. O problema do uso efetivo das imagens como fontes históricas – isto é, como portadoras de indícios inéditos em relação a outros tipos de fontes e que podem esclarecer aspectos da história de sua sociedade produtora e consumidora, que vão muito além das questões de autoria, estilo e supostos simbolismos universais – tem sido objeto de análise sistemática, entre muitos outros, de MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 23, no. 45, p. 11-36.

92. Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*.

quase emudecimento diante das representações figurativas⁹³, têm servido como auxiliares para alguns avanços nos estudos das sociedades pré-incas e pré-mexicas. No entanto, aplicar tais procedimentos de modo descuidado e confiante pressupõe a validade de dois conceitos insustentáveis no panorama atual de discussão teórica sobre o que é uma cultura e sobre o caráter plenamente histórico das sociedades ameríndias: a universalidade do significado de formas idênticas ou semelhantes e a imutabilidade do mundo indígena.

B – Fontes históricas pré-hispânicas escritas ou de leitura estrita

Mencionamos no início da primeira parte deste capítulo que empregariamos um conceito relativamente amplo de escrita, procurando abranger com ele qualquer sistema de representação visual ou tátil da fala ou de complexos ideológicos que se sirva de convenções, usos, lógicas e gramáticas estabelecidos de modo relativamente estrito, os quais garantiriam uma qualidade básica a tais sistemas: a permanência e a reabilitação de significados relativamente bem determinados e socialmente compartilhados a partir da decodificação de seus registros.

Apresentaremos, nesta parte, alguns grupos de representações visuais mesoamericanas que se enquadram nessa concepção de escrita e abordam, de modo central, a temática do passado de seus próprios produtores e usuários primários. Além disso, trataremos de um grupo de fontes andinas que também se encaixa nessa concepção de escrita, mas cujo possível conteúdo histórico de alguns registros é ainda motivo de muita polêmica. Procuraremos mostrar que tratar esses grupos de fontes como *escritos* não é apenas uma questão de preferência terminológica, mas parte de uma abordagem que procura estabelecer princípios e pressupostos que ajudariam na análise de grupos inteiros de registros – tais como a existência de sentidos de leitura, de significados relativamente bem estabelecidos para suas unidades mínimas e de situações sociais específicas de leitura.

Entre os sistemas andinos de codificação de informação que poderiam inscrever-se numa definição ampla de escrita, os *quipus* têm sido os candidatos mais cotados, o

93. Em um de seus belos contos, intitulado *Serpentes e Caveiras*, o escritor Ítalo Calvino reflete sobre duas posições analíticas extremas diante de representações figurativas cujas chaves de leitura e interpretação foram perdidas, posições que, segundo e escritor, devem ser evitadas. Em um extremo, estaria a rápida e direta identificação dos possíveis significados que as representações teriam para seus produtores e usuários a partir do repertório de valores e conceitos do próprio observador moderno; no outro, a abstenção total e premeditada do observador de realizar qualquer inferência ou analogia, que focalizaria, assim, sua atenção apenas nos aspectos formais e materiais da representação. Cf. CALVINO, Ítalo. *Palomar*, p.88-90.

que se deve, principalmente, à precisão dos significados reabilitados na leitura e a uma série de referências oriundas de fontes coloniais.⁹⁴

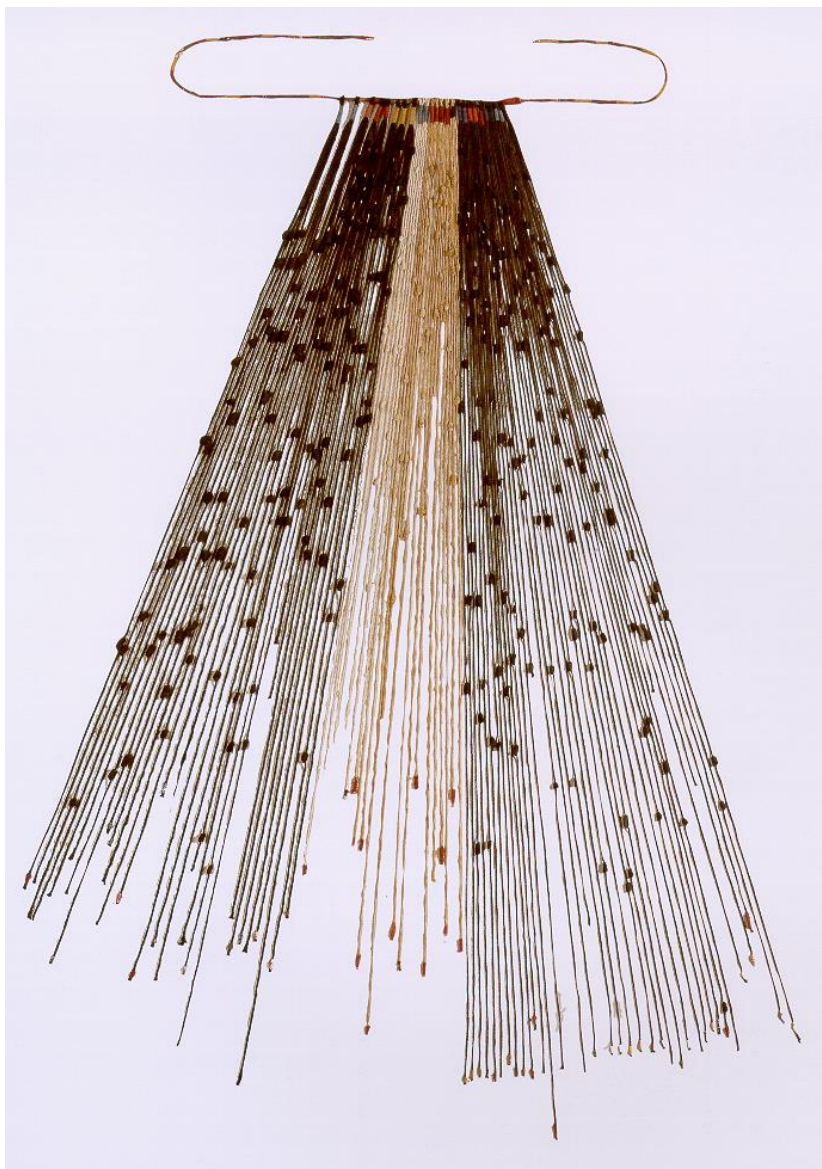


Figura 7: Quipu inca (séculos XV–XVI) com cordéis de cores distintas. *Por ti América. Arte pré-colombiana*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2005. p. 293.

Os modelos mais simples de *quipus* são formados por um cordão horizontal principal, ao longo do qual estão atados cordéis verticais secundários de diferentes cores ou materiais, nos quais estão diferentes tipos de nós em distintas posições, como podemos observar na **Figura 7**. Há cerca de seiscentos exemplares de *quipus* sobreviventes – muitos deles pré-hispânicos –, sendo que

aproximadamente metade se encontra no Museum Für Völkerkunde, em

Berlim, e outros cem no American Museum of Natural History, em Nova Iorque.⁹⁵

Até onde sabemos com segurança – e essa segurança advém principalmente do fato desses aparatos terem sido empregados pelo menos até as últimas décadas do século XX –, os *quipus* codificariam e permitiriam a reabilitação de dois tipos

⁹⁴. Como vimos em nota anterior, os *tocapus* também têm sido sondados por alguns estudiosos como parte de um sistema de codificação de mensagens reabilitadas com precisão.

⁹⁵. Cf. URTON, Gary. *Quipu*, p. 11.

entrecruzados de informação: quantidades, registradas em unidades ou grupos decimais por meio de nós de distintos tipos e em distintas posições nos cordéis secundários;⁹⁶ e categorias, distinguíveis nas diferentes cores ou materiais dos cordéis ou pelas distintas posições relativas em que estavam atados ao cordão principal.

No entanto, há uma grande quantidade de *quipus* mais complexos: com cordéis duplos, triplos e superiores, além das diversas cores e materiais e dos diferentes tipos de nós.⁹⁷ Muitos desses *quipus*, cerca de um terço do total dos conhecidos, não respondem aos princípios numérico-categóricos que mencionamos, o que contribui para a proposição que tal sistema também serviria para codificar outros tipos de informação, inclusive narrativas, embora não saibamos quais seriam as convenções e códigos nesse caso.⁹⁸

Mas o principal fundamento da hipótese que certos *quipus* teriam a função de codificar narrativas são os testemunhos coloniais, segundo os quais esses aparatos têxteis serviam de base para relatos que dependiam de uma tradição oral articulada. Alguns destes testemunhos constam na *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, na qual se afirma que os indígenas deveriam registrar seus pecados em *quipus* para lembrá-los durante a confissão: “Que los dichos padres del santo sacramento de la confición mande exsaminar su anima y consencia una semana el dicho penitente aunque sea español y el yndio haga quipo de sus pecados.”⁹⁹ Outro cronista, Pérez Bocanegra, reafirma, em 1631, essa função dos *quipus*: “Para este efecto les mandan vayan atando ñudos en sus hilos que llaman Caitu, y son los pecados que les enseñan, los cuales parecen: añadiendo y poniendo en sus nudos otros, que jamás cometieron, mandándoles, y enseñándoles, a que digan es pecado el que no lo es, y al contrario.”¹⁰⁰ Em ambos os casos, poderíamos pensar que os indígenas estariam registrando nos *quipus* apenas os tipos (categorias) e as quantidades de pecados e que,

96. Nos Andes Centrais predominou o sistema decimal, diferentemente da Mesoamérica e da maioria da América indígena, onde eram utilizados sistemas numéricos vigesimais.

97. O maior *quipu* conhecido, proveniente do norte do Chile, tem 1.404 cordões de dados. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 22.

98. Um dos estudiosos que acredita na existência dessa dimensão narrativa em parte dos *quipus* é: URTON, Gary. *Quipu*. Essa possibilidade é investigada também por: ASCHER, Marcia & ASCHER, Robert. El quipu como language visible; e por: MURRA, John V. Las etnocategorías de un khipu estatal. In: LECHTMAN, Heather & SOLDI, Ana María (org). *La tecnología en el mundo andino. Tomo I*, p. 407-432 e 434-442, respectivamente.

99. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y buen gobierno*, tomo II, p. 498 ou p. 616 [630] do manuscrito.

100. Apud MONTOYA ROJAS, Rodrigo. Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas. In: *Revista Tempo Brasileiro*, n.º. 135, p. 175.

desse modo, não se teria, nessas menções, elementos para afirmar que o sistema abrangeria outros tipos de informação, além das numéricas e categóricas. No entanto, Guamán Poma menciona o uso dos *quipus* como base para a composição de uma série de narrativas que constam em sua obra: “...juzgando por temeraria mi intención, no hallando sujeto en mi facultad para acabarla conforme a la que se debía a unas historias sin escritura ninguna no más de por los quipos y memorias y relaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas, sabios, testigos de vista...”¹⁰¹

As afirmações de Guamán Poma são reforçadas por outros testemunhos coloniais, entre os quais estão escritos pertencentes a pleitos judiciais, segundo os quais *quipus* teriam sido apresentados e lidos como provas.¹⁰² Além disso, outros indícios poderiam apontar para a existência de dimensões narrativas nos *quipus*, como a longa formação dos *quipucamayocs* incas, que duraria cerca de quatro anos em escolas especializadas em Cuzco, chamadas de *yacha huasi*, e a queima desses aparatos têxteis por religiosos e autoridades espanholas no período colonial por conterem idolatrias.

De todas as formas, parece que esses testemunhos coloniais confirmariam pelo menos que além de os cordéis estarem organizados para representar uma sequência de categorias quantificadas – por exemplo, um determinado número de homens, batatas, lhamas, sandálias, cerâmicas, carvão, pescado e etc. –, essas categorias também estariam organizadas em outra sequência, de natureza talvez cronológica, pois, ao que parece, os *quipucamayocs* poderiam localizar essas categorias quantificadas no tempo – por exemplo, um tal número de lhamas nascidas em tal época.¹⁰³

101. Grifo meu. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y buen gobierno*, tomo I, p. 13 ou p. 8 do manuscrito. Na obra de Guamán Poma, se mostra ainda que os *chasquis* – mensageiros no mundo inca – levavam os *quipus* como carta. As ilustrações que retratam os *hatun chasqui* encontram-se nas páginas 348 [350] e 811 [825] do manuscrito. As imagens digitalizadas de toda a *Nueva corónica y buen gobierno*, assim como todo o manuscrito e muitos estudos relativos a ele, podem ser consultados no site da Biblioteca Real de Copenhague: www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm

102. Por exemplo, os *quipucamayocs* aimarás, especialistas na confecção e leitura desses aparatos, teriam usado *quipus* em suas petições à administração colonial, recitando as genealogias. Cf. MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*, vol. I, p. 81.

103. O que é confirmado por uma série de outros testemunhos coloniais: “Los yndios desta tierra tienen cuenta y razon de las cosas que dan a sus señores (...) por quipos que ellos llaman y todo lo que han dado de mucho tiempo atras lo tienen asimismo en sus quipos. E saue este testigo que los dichos sus quipos son muy ciertos e verdaderos porque este testigo muchas y diversas veces ha cotejado algunas cuentas que ha tenido con yndios de las cosas que le han dado e le han debido e les ha dado e ha hallado que los quipos que tienen los dichos yndios eran muy ciertos ...” Tal afirmação teria sido feita por Pedro de Alconchel em meio de um pleito judicial e foi publicada por ESPINOZA SORIANO, Waldemar. Los huancas aliados de la conquista; tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560 y 1561. In: *Anales Científicos de la Universidad del Centro I*. Huancayo, 1971, 1972. *Apud* MURRA, John V. Las etnocategorías de un khipu estatal. In: LECHTMAN, Heather & SOLDI, Ana María (org.). *La tecnología en el mundo andino*, tomo I, p. 433. Outro caso que confirmaria essa

No entanto, mesmo que se aceite que os *quipus* conteriam outros tipos de informação além das numéricas e categóricas, por exemplo, informações históricas, é muito difícil para os estudiosos atuais as decodificarem, pois existem dois obstáculos que dificilmente serão superados.¹⁰⁴ Por um lado, não há nenhum exemplar que sabidamente contenha esses outros tipos de informação e que possua uma espécie de texto de transcrição ou trasvase. Por outro lado, mesmo que um registro e sua suposta transcrição venham a ser encontrados, é muito provável que as codificações das informações não numéricas ou não categóricas seguissem padrões variados segundo as inúmeras regiões ou escolas de *quipucamayocs* andinas e, dessa forma, seriam de pouca valia para a decodificação geral dos *quipus* narrativos.

No caso dos *quipus*, assim como no dos *tocapus* e dos *ceques*, parece que estamos diante de escritos ou registros e índices tão distintos dos alfabéticos que os religiosos ou autoridades espanholas não tiveram interesse em transcrevê-los ou traduzi-los, como ocorreu na Mesoamérica com os escritos pictográficos. As duas tradições de escrita e pensamento histórico – a cristã e as andinas, – eram tão diferentes e irreduzíveis que as traduções e trasvases foram quase impossíveis.¹⁰⁵

Sendo assim, muitos dos *quipus* sobreviventes seriam potenciais *fontes históricas pré-hispânicas de leitura estrita* – caso seja correta a hipótese sobre o registro de informações narrativas acerca do passado nesses aparatos. No entanto, não entendemos o sistema a ponto de poder decodificar esse tipo de informação, o que nos dispensa de tratar dos outros tipos de problema, como o desconhecimento do contexto de produção e uso dos *quipus* que hoje se encontram em museus ou coleções particulares. Um panorama bem diferente envolve os escritos pictográficos mesoamericanos pré-hispânicos, como veremos a seguir.

organização cronológica é mencionado por Frank Salomon, no pleito dos senhores de Hatun Xauxa à Audiência de los Reyes, em 1561, para recuperar os bens dados e os serviços prestados como aliados às forças de Pizarro. Tudo teria sido registrado, até a última perdiz e par de sandálias, e lido vinte e cinco anos depois para ser cobrado. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 23. É claro que o assunto é objeto de polêmica e alguns dos mais respeitados conhecedores das fontes históricas andinas não aceitam essa hipótese. Entre eles, Franklin Pease: “...es sabido que los mismos (os *quipucamayocs*) se dedicaban a reunir y procesar información cuantitativa, no historias, relatos, leyendas o textos literarios.” PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*, p. 23. Expressão entre parêntese inserida por mim. Para Pease, apesar dos testemunhos coloniais, não possuímos nenhuma leitura, tradução ou versão colonial reconhecida e aceita dos supostos conteúdos não-numéricos dos *quipus*.

104. Há, em curso, um projeto coletivo de estudo dos *quipus* narrativos na Universidade de Harvard, coordenado por Gari Urton. Cf. URTON, Gary. *Signos del khipu inka*. Outro destacado pesquisador do tema é BROKAW, Galen. *A history of the khipu*.

105. Cf. SALOMON, Frank. Testimonies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19-96.

A produção de escritos que combinavam glifos fonéticos, logográficos e ideográficos com elementos de índole figurativa, pictórica ou iconográfica foi realizada por mais de dois mil anos na Mesoamérica. Os escritos pictoglíficos eram confeccionados sobre suportes materiais variados, tais como madeira, cerâmica, osso, pedra, estuque, tecido, pele animal e papel produzido a partir da casca da figueira (papel *amate*), da fibra do agave (papel *maguey*) ou ainda de uma palma chamada *ic Zotl*. Tais escritos serviram a distintos objetivos e usos ao longo da história mesoamericana e entre seus principais temas estavam a cosmologia, a história grupal, os feitos das elites dirigentes e suas linhagens, as guerras, conquistas e fundações de cidades, os prognósticos, as oferendas e os tributos.

Grande parte desses escritos, como vimos na primeira parte do capítulo, trata de maneira central do passado de seus próprios produtores e usuários, principalmente nos seguintes grupos de fontes, onde se articulam com representações figurativas de leitura ampla: 1 – estelas olmecas e zapotecas; 2 – pinturas murais de Teotihuacan; 3 – pinturas murais, relevos em pedra, painéis em gesso e pinturas em cerâmica maias; 4 – murais, relevos e gravados toltecas e tolteco-chichimecas.

Não iremos tratar das representações escritas destes grupos de fontes históricas ameríndias nesta segunda parte, especialmente porque alguns dos principais problemas relacionados ao seu entendimento e interpretação são os mesmos que enunciamos ao tratar das representações figurativas de modo geral: 1 – desconhecimento do contexto de produção e uso de muitos desses registros; 2 – tendência a universalizar ou essencializar os significados de determinadas representações, sejam figurativas ou escritas¹⁰⁶; 3 – projeção retrospectiva de informações mais recentes ou oriundas do primeiro século do contato a períodos muito anteriores. Além desses problemas gerais, mencionamos também a pequena compreensão que temos dos sistemas de escrita olmeca, zapoteca e teotihuacano, o que, logicamente, compromete o entendimento básico tanto das mensagens escritas quanto das representações figurativas a elas associadas.

Entretanto, há outros problemas relacionados com o entendimento dessas mensagens e sua articulação com as representações figurativas. Iremos tratar de alguns deles nesta e na próxima parte deste capítulo, ao apresentarmos um importante conjunto

106 Produzimos uma reflexão para tratar especificamente como certas imagens contidas nos códices mixteco-nahuas, especialmente a dos deuses, têm sido analisadas fora de seu contexto textual, como se elas fossem portadoras de sentidos que independessem de seu posicionamento em uma narrativa mais ampla. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. Usos historiográficos dos códices mixteco-nahuas. In: *Revista de História*, n.º. 153, p. 69-115.

de explicações históricas ameríndias produzidas na Mesoamérica: as histórias contidas nos códices mixteco-nahuas pré-hispânicos e coloniais.



Figura 8: Eventos relacionados ao ano 7 Casa e ao Senhor Oito Veado no códice mixteco *Zouche-Nuttall* (900–1521 d.C.). *Códice Zouche-Nuttall*. Áustria: ADEVA & México: FCE & Madri: SEQC, 1992 (*Códices Mexicanos II*), p. 52.

Os códices mixteco-nahuas são parte de um conjunto maior de escritos, chamados atualmente de códices mesoamericanos. Trata-se de escritos pictográficos produzidos sobre tecido, pele animal ou papel e que, em geral, eram enrolados como pergaminhos ou dobrados como biombos, sobretudo no caso dos confeccionados com papel ou pele. Eram chamados de *amoxtli* na língua nahuatl, termo que significa *papéis colados* ou *adereçados*¹⁰⁷ e que no século XVI foi traduzido como *livro* pelos espanhóis.¹⁰⁸ Uma das características pictóricas mais notória desses manuscritos é a presença de linhas de contorno grossas e negras, que formavam glifos e imagens cujas partes eram pintadas de cores distintas, porém uniformes, isto é, sem sombreamento, como podemos observar na **Figura 8**.

¹⁰⁷. Cf. LEÓN PORTILLA, Miguel. *El destino de la palabra*, p. 21.

¹⁰⁸. Cf. MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, p. 5v.

O número total de códices mesoamericanos é desconhecido, pois apenas parte deles encontra-se relacionada em levantamentos, nos quais constam cerca de uma dúzia de manuscritos pré-hispânicos e quase mil manuscritos coloniais.¹⁰⁹ Entre todos esses manuscritos, é possível distinguir tipos de livros que versam sobre temas distintos e se organizam internamente de maneiras diferentes – algumas dessas diferenças repousam no uso predominante de distintos ciclos temporais que compunham o sistema calendário mesoamericano. Alguns dos principais tipos de códices são o *xiuhamatl* (*livro da conta dos anos*), o *tonalamatl* (*livro da conta dos dias e do destino*), o *tlacamecayoamatl* (*livro de linhagens*) e o *teoamatl* (*livro sobre os deuses*).

Embora todos esses manuscritos forneçam informações sobre a história dos povos mesoamericanos, nos interessam especialmente, nesta ocasião, aqueles que se constituem predominantemente como explicações do próprio passado, isto é, os *tlacamecayoamatl* e os *xiuhamatl*. O *xiuhamatl*, que se organizava com base na conta calendária mesoamericana dos 52 anos de 365 dias, era utilizado para registrar as histórias grupais, tidas como posse das linhagens dirigentes – cujos membros eram chamados de *pipiltin*, em nahuatl – e que, assim, funcionavam como fundamento de sua posição de destaque social. Os *tlacamecayoamatl*, mais comuns na região mixteca e na época colonial, narram as origens e ramificações de certas linhagens, o que também é feito, por vezes, com apoio da conta dos anos.

No caso dos poucos manuscritos pré-hispânicos remanescentes, os únicos *xiuhamatl* e *tlacamecayoamatl* sobreviventes são procedentes da região de Oaxaca e foram confeccionados no período pós-clássico (900 – 1521). Esses manuscritos constituem o Grupo Nuttall, formado pelos códices *Becker n.º 1*, *Bodley*, *Colombino*, *Zouche-Nuttall* e *Vindobonense*. Em todos eles, a temática central é composta pelas realizações das linhagens dirigentes da região mixteca, sobretudo as conquistas de outros *altepeme*. Em alguns deles, como no *Zouche-Nuttall* e no *Vindobonense*, a conta dos 52 anos é parte fundamental da organização da narrativa, pois mesmo que não

109. São considerados como pré-hispânicos os códices *Borgia*, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* e *Vaticano B*, que formam o Grupo Borgia, e os códices *Becker n.º 1*, *Bodley*, *Colombino*, *Zouche-Nuttall* e *Vindobonense*, que formam o Grupo Nuttall. Todos esses manuscritos procedem da região de Cholula, Tlaxcala e oeste de Oaxaca, da qual procede também o *Códice Selden*, parte do grupo Nuttall, mas cuja datação é controversa. Do altiplano central mexicano provêm os códices *Borbónico* e *Aubin*, dois manuscritos de formato, estilo e características tradicionais, mas cuja datação também é controversa. Os manuscritos produzidos em todas essas regiões, apesar da existência de diversas línguas, serviam-se de um mesmo sistema escriturário, relativamente distinto do maia e chamado de mixteco-nahua, como iremos ver no *Capítulo 3*. Da região maia procedem mais três códices pré-hispânicos: o *Dresde*, o *Paris* e o *Madrid*, formado pelos códices *Cortesiano* e *Troano* e, por isso, chamado também de *Tro-cortesiano*.

estejam registrados em sequências completas e ininterruptas, como ocorre nos *xiuhamatl* nahuas coloniais, os anos são marcados à medida que a narrativa os exige. Dessa maneira, a presença dos glifos dos anos, como o glifo 7 *casa*, que podemos observar com seu formato predominantemente triangular na parte superior e central da página do *Códice Zouche-Nuttall* reproduzida na **Figura 8**, é fundamental para a inteligibilidade desses códices históricos, pois registra a diacronia existente entre as inúmeras representações figurativas e escritas grafadas em suas diversas e sucessivas páginas.

Sendo assim, por meio dessas histórias indígenas pictográficas é possível obter uma série de informações precisas, sobretudo no que diz respeito aos nomes das personagens, às datas e aos locais mencionados, pois esses três tipos de informação constam nos três conjuntos de glifos mais bem entendidos pelos estudiosos do sistema de escrita mixteco-nahua: os glifos antroponímicos, calendários e toponímicos, expressos por meio de signos fonéticos ou ideográficos. Entretanto, o entendimento de grande parte dos outros glifos e elementos figurativos que compõem as páginas desses códices ainda está sujeito a grandes polêmicas. A principal delas diz respeito aos limites entre glifos e elementos figurativos. Em outras palavras, além das três categorias de glifos mencionadas, quais outros elementos seriam glifos sujeitos a uma leitura mais estrita – e de que tipo: fonéticos ou ideográficos? – e quais seriam figuras sujeitas a uma leitura mais ampla? Essa discussão se insere numa polêmica ainda maior: o sistema mixteco-nahua era uma forma de escrita? Iremos dedicar mais atenção a esse problema no próximo capítulo. No entanto, teceremos aqui algumas breves considerações sobre ele, para colocarmos em relevo um dos principais problemas analíticos desse conjunto de fontes históricas escritas de origem pré-hispânicas.

Alguns estudiosos defendem que as verdadeiras escritas mesoamericanas teriam existido apenas na porção oriental da Mesoamérica, com os olmecas e principalmente com os maias, por se tratar de sistemas em que os glifos fonéticos são amplamente predominantes em relação aos ideográficos e às representações figurativas.¹¹⁰ Esses sistemas diferenciam-se parcialmente do utilizado na porção ocidental – isto é, no centro do México e na região zapoteca, que depois passou ao domínio político mixteco –, no qual os glifos fonéticos não eram predominantes nas representações.

110. Além dos distintos sistemas de escrita, essa divisão entre oriente e ocidente da Mesoamérica também se marcaria por diferenças no registro numérico, respectivamente o posicional maia e o figurativo mixteco-nahua.

Parece-nos que esta postura preconiza uma visão muito estreita do que possa ser um sistema de escrita, pressupondo que seu ideal universal seja grafar, de modo mais completo possível, os discursos de uma língua em específico, preferencialmente por meio de signos que representem os sons que a constituem. Pensamos que um sistema de escrita pode dedicar-se a registrar elementos que não possuem necessariamente uma natureza fonética, ou seja, no qual os signos componentes não remetam primordialmente a sons de uma língua. Um sistema de escritura pode ser composto por signos que remetam antes a categorias e conceitos, os quais podem, depois, em termos gnosiológicos, serem verbalizados, inclusive por falantes de línguas diferentes que saibam ler o mesmo sistema ideográfico. Sendo assim, é claro que diversas leituras de um mesmo registro ideográfico pode resultar em discursos relativamente distintos, mas, respeitando-se as convenções e o repertório de significados do sistema de escrita em questão, nunca produzirá interpretações tão amplamente abertas e distintas como as que podem resultar da leitura de representações figurativas, para as quais, em geral, não há, por exemplo, um sentido previamente determinado para a leitura de suas partes componentes. Por tudo isso, é possível dizer que as relações entre escrita e oralidade podem ser muito mais variadas do que as que ocorrem nos sistemas fonéticos. Além disso, mesmo nesses sistemas, tais relações são sempre muito mais complexas do que pressupõe a ingênua visão que uma fala ou discurso é totalmente registrado por meio da escrita fonética, pois nenhuma escrita é capaz de grafar totalmente uma fala e, portanto, todas dependem, em algum grau, de uma tradição oral conjunta.¹¹¹

Essa utilização das escritas fonéticas como modelos dos supostamente verdadeiros sistemas de escrita tem produzido posturas analíticas radicais e equivocadas diante dos escritos mixteco-nahuas e, também, dos maias.¹¹² Talvez até com a intenção de combater a subvalorização à qual os sistemas de escrita mesoamericanos têm sido submetidos, alguns estudiosos têm assumido como pressuposto que todos os elementos presentes no sistema mixteco-nahua são estritamente fonéticos.¹¹³ Isso termina por

111. Cf. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*.

112. No estudo dos escritos maias, certa tendência foneticista manifesta-se na tentativa de entender seus escritos focalizando apenas, ou centralmente, os glifos fonéticos e ideográficos, deixando em segundo plano as representações figurativas ou as dimensões figurativas desses glifos, como iremos ver no *Capítulo 3*.

113. No caso dos códices mixteco-nahuas, um dos principais defensores dessa postura era Joaquín Galarza, quem acreditava que o sistema de escrita empregado nesses manuscritos teria servido para fixar e transcrever a língua nahuatl. Ele elaborou um catálogo ou dicionário de glifos para os *Códices Testeianos* a partir de um manuscrito que registra a oração do Pai Nosso e que, supostamente, permite a leitura de outros manuscritos desse grupo. Galarza e seu grupo de estudos também trabalharam num catálogo-dicionário que serviria para os códices nahuas em geral, no qual todas as imagens devem ser

reforçar o juízo que um sistema visual de registro é uma escrita somente quando se configura como a grafia de uma língua. Tal postura, sobretudo no caso dos escritos mixteco-nahuas, parece reduzir as enormes e pouco investigadas potencialidades dos sistemas ideográfico-fonéticos aos pressupostos de funcionamento do sistema fonético. Além disso, é de difícil sustentação que o sistema mixteco-nahua seja totalmente, ou mesmo predominantemente, fonético, pois é mais ou menos consensual que combinava glifos fonéticos com ideográficos – estes em maior proporção – e ambos com representações figurativas ou pictóricas.

Buscando superar polaridades do tipo escritas verdadeiras *versus* falsas, vários outros pesquisadores tratam as inscrições mixteco-nahuas como produtos de uma escrita particular, com suas próprias limitações e vantagens.¹¹⁴ Partindo de uma concepção mais ampla de escrita e entendendo que as diferenciações entre os sistemas relacionam-se com preferências de ordem visual, propósitos políticos ou usos sociais mais do que com supostas forças evolutivas foneticistas intrínsecas aos sistemas de escrita, tais estudiosos procuram compreender a gramática, a semântica e a lógica próprias dos registros pictográficos mixteco-nahuas¹¹⁵, interpretando suas partes dentro de um todo maior formado pelo texto, pelo próprio sistema e pela sociedade que os empregava para fins e em situações muito precisas.¹¹⁶ Dessa forma, analisam as técnicas e práticas de transmissão oral e de escrita indígena de modo positivo, isto é, procurando compreender suas capacidades e recursos específicos, bem como seus empregos na constituição de discursos socialmente estabelecidos e que operavam no interior de marcos institucionais que definiam, em parte, seu funcionamento e seus objetivos.¹¹⁷

Essa postura analítica vem produzindo resultados consistentes no estudo dos manuscritos mixteco-nahuas, sobretudo quando utiliza a comparação entre os diversos tipos de escritos – códices pré-hispânicos, códices coloniais e textos alfabéticos –, mostrando a possibilidade de um manuscrito esclarecer a outro e apontando para o

lidas foneticamente. Cf. GALARZA, Joaquín. *In amoxtlí in tlatcatl*. / Códices o manuscritos testerianos. In: *Arqueología Mexicana. Códices coloniales*, vol. VII, nº. 38, p. 34-37.

114. Entre essas vantagens, estaria, por exemplo, o fato de falantes de diversas línguas, como o nahuatl, otomie, totonaco, cuicateco, chocho, mixteco, zapoteco e tlapaneco, poderem compartilhar um mesmo sistema.

115. Cf. BROTHERSTON, Gordon. Traduzindo a linguagem visível da escrita. In: *Literatura e Sociedade*, nº 4, p. 78-91.

116. Elizabeth Hill Boone e Gary Urton propõem que uma definição mais ampla de escrita deva envolver não só os manuscritos do México Central e de Oaxaca, mas também os *quipus* andinos. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. *Stories in red and black*. / BOONE, Elizabeth Hill & URTON, Gary (org.) *Their way of writing*.

117. Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. Las fuentes indígenas. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, p. 231-256.

acerto metodológico de se analisar as imagens de maneira contextualizada, isto é, como entidades que significam dentro de um texto que se serve de codificações bem estabelecidas. Entre tais resultados podemos mencionar os obtidos pelos estudos dos códices do Grupo Nuttall sobre os reinos e as linhagens mixtecas,¹¹⁸ sobre a migração mexica ou sobre os povos chichimecas¹¹⁹, além dos inumeráveis estudos sobre os códices e estelas maias.¹²⁰ Além disso, a possibilidade de os estudos com as fontes pictográficas se juntarem aos estudos das representações em monumentos e em peças arqueológicas, ou ainda aos estudos etnográficos, abre toda uma nova série de possibilidades de pesquisa ainda por se realizar.¹²¹

C – Fontes históricas indígenas coloniais em textos alfabéticos ou pictográficos

Esse grupo de fontes é constituído por textos pictográficos, alfabéticos ou híbridos que foram produzidos em tempos coloniais por membros das sociedades indígenas, ou vigorosamente influenciados por eles, e tratam centralmente de estabelecer explicações sobre o passado dessas sociedades. Entre os grupos de fontes que temos tratado, é seguramente o mais heterogêneo. Isso porque, apesar de possuir a temática histórica em comum, seus componentes constituem-se por escritos tão diversos quanto: códices pictográficos tradicionais produzidos depois da chegada dos europeus; códices encomendados por ou confeccionados sob a direção de autoridades civis e religiosas espanholas, em geral constituídos por registros pictográficos acompanhados de textos ou glosas alfabéticas de caráter explicativo; textos alfabéticos em línguas

118. Por exemplo: CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la mixteca*. / JANSEN, Maarten. Un viaje a la casa del sol. In: *Arqueología Mexicana. Códices prehispánicos*, vol. IV, n.º. 23, p. 44-49.

119. Por exemplo, NAVARRETE LINARES, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle México*.

120. Entretanto, ainda há muitos estudiosos que negam terminantemente a possibilidade de estudo dos povos mesoamericanos por meio de seus próprios escritos, sobretudo dos pictográficos: “As inscrições mesoamericanas, por mais sofisticadas que sejam, não foram inteiramente decifradas e são de pouca valia para empreender uma reconstituição histórica.” Em decorrência dessa postura, previamente negativa, só nos restaria recorrer aos textos alfabéticos e, preferencialmente, aos produzidos pelos europeus: “Tudo o que sabemos sobre as civilizações antigas procede, desta forma, dos conquistadores europeus.” BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*, p. 16. Michel Graulich parece concordar com essa posição, pois em um de seus mais importantes estudos afirma que a obra de Sahagún é a mais completa para se estudar o mundo mesoamericano e que outras fontes, como os códices *Vaticano A*, *Borbónico* e *Magliabechiano* são pobres: “Si cito el Códice borbónico en último lugar es porque, como todo códice prehispánico, no es inteligible más [que] a la luz de las informaciones provenientes de las fuentes escritas.” A expressão entre colchetes foi inserida por mim. GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 310.

121. Em outra ocasião, fizemos um balanço das maneiras como os manuscritos mixteco-nahuas vêm sendo empregados pelos estudiosos nas últimas quatro ou cinco décadas. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. Usos historiográficos dos códices mixteco-nahuas. In: *Revista de História*, n.º. 153, p. 69-115.

indígenas que transcrevem códices, *quipus* ou depoimentos e que foram produzidos diretamente ou com o auxílio de membros das sociedades locais; textos em espanhol ou outras línguas europeias que reproduzem explicações ameríndias; escritos de caráter legal ou administrativo que também apresentem versões indígenas sobre o passado, tais como livros paroquiais, petições de revisão de privilégios, pleitos judiciais e outros documentos.

Há várias formas de subdividir em grupos menores as heterogêneas fontes históricas indígenas produzidas em tempos coloniais nos Andes Centrais: segunda a época de produção, a região de origem, o status étnico-social de seu autor e o tipo ou função do escrito, entre outros critérios. Um dos mais conhecidos levantamentos dos escritos históricos coloniais andinos foi feito por Franklin Pease na obra *Las crónicas y los Andes*. Esse autor trata tanto dos escritos produzidos por membros das sociedades andinas quanto dos confeccionados por espanhóis e outros europeus sobre elas e, também, não se restringe aos escritos que possuem a história ameríndia como temática central. Pease organiza a apresentação dos escritos em blocos cronológicos, que se marcariam pelas diferenças de contextos políticos existentes na região dos Andes Centrais ao longo dos séculos XVI e XVII.

Essa forma de agrupar tais escritos revela uma preocupação do autor que deve ser levada em conta na leitura e análise desses textos: o grande peso dos diferentes conjuntos de demandas e horizontes políticos que estavam em jogo em cada um desses momentos históricos, conformados por forças oriundas das sociedades indígenas e do mundo cristão e espanhol, ambos em constante e acelerada transformação.¹²² Em outras palavras, tais obras devem ser entendidas como produções que refletem tensões oriundas das diversas fases de transformações radicais pelas quais passaram os Andes

122. Os conjuntos de textos propostos são: 1 – relatos produzidos na década de 1530; caracterizados por focalizarem centralmente a conquista e as dificuldades nos contatos e traduções; composto por *Verdadera relación de la conquista del Perú*, de Francisco López de Xerez, e *Noticia del Perú*, de Miguel Estete; 2 – crônicas produzidas entre 1540 e 1570; caracterizadas por serem mais minuciosas e pelas aproximações aos incas e sua cultura, inclusive por meio da participação de indígenas bilíngues, de informações provenientes de *quipucamayocs* e de espanhóis que falavam quíchua; composto por *Informaciones*, de Cristóbal Vaca del Castro, *Crónica del Perú*, de Pedro de Cieza León, *Suma y narración de los incas* de Juan Diez de Betanzos, *Vocabulario de la lengua general del Perú*, de Domingos de Santo Tomás, além de obras de burocratas, como Juan de Matienzo e Polo de Ondegardo; 3 – escritos da década de Francisco de Toledo ou anos 1570; caracterizados pelas influências desse vice-rei; composto por *Instrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanguí*, de Titu Cusi Yupanqui, e levantamentos de informações, como os de Sarmiento de Gamboa; 4 – escritos produzidos entre o fim do século XVI e o início do XVII; caracterizados pelos trabalhos missionários e pela extirpação de idolatrias; composto por *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Relación de antigüedades deste reino del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Comentarios reales*, de Garcilaso de la Vega, e pelo *Manuscrito de Huarochirí*, compilado por Francisco de Ávila.

Centrais desde a conquista espanhola, e não como se todo o período colonial se caracterizasse por um arranjo constante de forças políticas e estabelecido desde o seu início.¹²³ Esse problema, aparentemente simples e superado, deve ser uma preocupação central para a análise desses relatos, pois, em muitos casos, a riqueza de informações contidas em tais relatos pode funcionar como um atrativo para que o estudioso se prenda exclusivamente ao universo interno do escrito ou, ainda, que tente solucionar o problema da produção e uso apenas citando o contexto de produção da obra, sem, no entanto, levá-lo efetivamente em conta no momento de realizar a análise da fonte.

Um levantamento mais recente dos escritos históricos coloniais andinos foi produzido por Frank Salomon e intitula-se *Testimonies: The making and reading of native south american historical sources*.¹²⁴ Esse levantamento se difere do proposto por Pease em dois aspectos: trata somente das fontes indígenas que apresentam versões do passado e, desse modo, não inclui os relatos europeus sobre a conquista, a não ser nos casos em que eles reproduzem relatos ou informações históricas de origem indígena; e incorpora fontes de caráter legal ou administrativo. Além disso, propõe uma agrupação dos escritos que não se pauta primordialmente na simples datação de suas produções, mas também no tipo de ambiente ou instituição relacionada a essa produção e no grupo social ao qual o autor – ou informante – do escrito estaria vinculado.

O primeiro grupo de fontes proposto por Salomon é composto pelos testemunhos orais incorporados em crônicas ibéricas, ou seja, por relatos oriundos de contatos com a nobreza inca, por exemplo. São, nas palavras do autor, histórias indígenas emolduradas pelo tema da vitória espanhola. Desse grupo, fazem parte as obras de Juan de Betanzos e Cieza de León, além dos escritos dos oficiais de Toledo, como Juan de Matienzo e Juan Polo de Ondegardo. O segundo grupo é formado pelos escritos produzidos pelo governo civil, nos quais constam muitos testemunhos ameríndios. Trata-se de uma massa documental gerada pela burocracia civil, tais como cartas de líderes indígenas,

123. Ao analisarmos os escritos de Guamán Poma de Ayala e Joan de Santa Cruz Pachacuti, por exemplo, como iremos fazer no *Capítulo 6*, é fundamental levarmos em conta que eles eram nobres indígenas que aprenderam, sob influência monástica, a escrever em espanhol e quéchua. Também, que faziam apologia das nobrezas locais, com raízes incas ou pré-incas, no contexto de seu rebaixamento pós-toledano, e combinavam a história local com a história universal cristã, fazendo críticas aos reinos cristãos. Não se trata, portanto, de cronistas indígenas fossilizados, mas de vozes marginais em relação a um *establishment* rico em literatura em quéchua, no qual circulava também sermões barrocos e poesia devocional nesse idioma, os quais desempenharão um papel fundamental na construção da idealização de uma nação inca precoce, que marcará a produção de escritos posteriores, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII. Cf. SALOMON, Frank. *Testimonies*. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19-96.

124. SALOMON, Frank. *Testimonies*. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*, p. 19-96.

demandas e processos judiciais e pedidos de nobilitação, além das *relaciones geográficas*. O terceiro grupo é composto por escritos relacionados à Igreja, muitos dos quais também contêm testemunhos indígenas. Esse grupo compensaria a pouca atenção dos funcionários estatais ao pensamento ameríndio, além de cobrir regiões distantes dos centros urbanos e administrativos dos Andes Centrais. É constituído predominantemente pelos escritos oriundos da ação missionária de eliminação da idolatria, sobretudo a partir de meados dos anos 1560, tais como os textos que contêm depoimentos dos participantes do movimento Taki Onqoy, o *Manuscrito de Huarochirí* e os relatos das *visitas*¹²⁵ e dos extirpadores de idolatria do século XVII. Além desses, também se incluem nesse grupo os textos relacionados indiretamente à extirpação, como as cartas anuais dos jesuítas, os registros de campo, os catecismos, os vocabulários, as biografias e os papéis sobre disputas entre as ordens religiosas. O último conjunto é composto por relatos produzidos, ou fortemente influenciados, por autores indígenas e que retrataria a curta produção de uma historiografia ameríndia dissidente, que pretendia explicar a Europa dentro da história andina. Esse conjunto caracteriza-se tanto pela utilização de conceitos oriundos do mundo andino quanto pela incorporação de formas literárias e historiográficas europeias e de conceitos cristãos – como *idolatria*. Desse grupo fariam parte as obras de Titu Cusi Yupanqui (*Ynstruccion del Ynga*, 1570), de Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*, 1609), de Blas Valera (*Costumbres antiguas del Perú*, década de 1580), de Diego Lobato de Sosa (manuscrito ainda não encontrado), de Guamán Poma de Ayala (*Nueva corónica y buen gobierno*, 1615) e de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (*Relación de Antigüedades deste reyno del Piru*, anterior a 1613).

Todos esses quatro grupos, especialmente o último, se encaixam de modo mais ou menos integral no conjunto que estamos denominando *fontes históricas indígenas coloniais em textos alfabéticos*. Em todo esse conjunto de escritos andinos, não temos, aparentemente, problemas básicos de leitura e entendimento de suas mensagens, pois sua reabilitação estaria supostamente garantida pelo uso da escrita alfabética, embora essa pressuposição possa ser enganosa, já que algumas dessas fontes apresentam discursos visuais em paralelo com os alfabéticos, como ocorre nas obras de Santa Cruz Pachacuti e de Guamán Poma de Ayala, que tem a sua página de abertura, que apresenta texto e imagem, reproduzida na **Figura 9**.

125. Por exemplo: MURRA, John (ed.). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*.



Figura 9: Página de abertura da *Nueva coronica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala (1615). <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

ameríndios de explicação do passado para gêneros não ameríndios – como a *crónica*, a *historia* ou a *relación* –, ou as envolvidas no processo de trasvase de registros provenientes de um sistema não-alfabético ou de relatos orais para o texto alfabético. E diante dessas transformações, como vimos, não temos versões narrativas pré-hispânicas andinas acerca do próprio passado. Desse modo, não podemos comparar versões pré-hispânicas com coloniais para entendermos – e, assim, termos certo controle sobre – as transformações envolvidas nesses processos. Mesmo assim, podemos supor com certa segurança que a transposição colonial de relatos mantidos oralmente – pelas *panaqas* incas, por exemplo – ou registrados em representações figurativas e escritas – como os *tocapus* e *quipus* – foi um processo caracterizado mais pela recriação de versões sobre o passado do que pela transcrição das versões existentes.

Apesar dessa relativa facilidade de entendimento inicial, a análise e a interpretação desses textos enfrentam problemas para, por exemplo, separar quais de seus conteúdos ou estruturas narrativas são de origem andina ou cristã e para compreender como foram articulados. Isso se deve, entre outros fatores, às profundas transformações que seguramente estiveram presentes no processo de adaptação de gêneros

Essas recriações, além de envolverem profundas transformações formais, também estavam sujeitas às demandas políticas coloniais, que eram distintas em cada momento histórico e em cada região ou grupo social e que, desse modo, não devem ter suas particularidades subestimadas nas análises desses textos.¹²⁶ Isso não significa que as fontes históricas andinas coloniais em textos alfabéticos sejam representativas apenas das demandas políticas e estruturas narrativas de origem cristã. Ao contrário, estão plenas de concepções andinas, mais ou menos transformadas, dependendo da época e ambiente onde foram produzidas. Tanto que outro grande problema de análise desse material, como veremos na *Parte II* desta tese, tem sido a centralidade explicativa desempenhada por conceitos e concepções andinas de difícil compreensão, tais como as ideias de ancestralidade, de tempo, de espaço, de transformação e outras, expressas em termos como *hanan*, *hurin*, *runa*, *pachacuti*, *huaca*, *malqui* e outros. Veremos abaixo que problemas muito semelhantes estão presentes no entendimento e interpretação das fontes históricas indígenas coloniais mesoamericanas.

As histórias ameríndias mesoamericanas coloniais fazem parte de um grande conjunto de manuscritos, formado por escritos mais diversos e numerosos ainda que os andinos. São centenas de manuscritos que utilizam dois sistemas de escritura de maneira isolada ou combinada: o pictoglífico, que contou com uma continuidade decrescente até pelo menos o final do século XVII, e o alfabético.¹²⁷

O principal levantamento e classificação dos manuscritos pictoglíficos foi realizado por John B. Glass e Donald Robertson e é parte do volume catorze do *Handbook of Middle American Indians*.¹²⁸ Nele, os manuscritos coloniais encontram-se subdivididos segundo o maior ou menor grau de relação com as demandas espanholas e, também, segundo sua temática e região de procedência. Sendo assim, são divididos em: coloniais indígenas, patrocinados por espanhóis e coloniais mistos. A essa classificação, sobrepõe-se duas outras categorizações: segundo a região de procedência e segundo o

126. Por exemplo, não sabemos ao certo se os relatos andinos coloniais que estabelecem a sucessão cronológica de doze incas, como o de Guamán Poma de Ayala, correspondem a explicações andinas anteriores ou a uma recriação colonial baseada nas histórias das monarquias europeias. Isso porque há indícios que o governo do Tahuantinsuyu seria formado por uma diarquia e, assim, alguns dos incas relacionados sucessivamente nos relatos coloniais teriam, na verdade, governado conjuntamente. Uma das principais defensoras dessa idéia é ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tahuantinsuyu*.

127. Segundo Lockhart, esses dois sistemas se auto suportam e competem nos manuscritos coloniais do centro do México, mas há, sem dúvida, uma progressiva vitória do alfabético e o conseqüente desaparecimento do pictoglífico. Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*.

128. Mais especificamente, em duas seções desse volume: *A survey of native Middle American pictorial manuscripts* e *A census of native Middle American pictorial manuscripts*, entre as páginas 3 e 252.

tema, que divide os manuscritos em rituais-calendários, históricos, genealógicos, cartográficos, cartográfico-históricos, econômicos, etnográficos e miscelâneas.



Figura 10: Articulação entre glifos, representações figurativas e texto alfabético no Códice Vaticano A. Áustria: ADEVA & México: FCE, 1996 (Códices Mexicanos XII). p. 7v.

Entre as cinco centenas de manuscritos pictográficos coloniais catalogados nesse levantamento – chamados de códices coloniais –, há desde exemplares com material, formato e temática tradicionais, relacionados principalmente ao sistema mixteco-nahua, até manuscritos que apresentam fortes influências da pintura, da escrita e da encadernação europeias.

No primeiro caso estariam códices como o *Borbónico*, o *Tonalamatl Aubin* e a *Tira de la peregrinación*; no segundo, entre muitos outros, estariam os códices *Magliabechiano* e *Vaticano A*, que apresenta a clássica interação colonial entre os

sistemas pictoglífico e alfabético, como podemos observar na **Figura 10**, que reproduz uma de suas páginas.

Muitos desses códices coloniais são *xiuhamatl* (*livro da conta e relato dos anos*), que incorporam, em distintos graus, demandas relacionadas aos enfrentamentos e horizontes políticos desse período, mesmo quando parecem não fazê-lo e manter o estilo e a organização típicos dos códices da Mesoamérica. Este é o caso, por exemplo, da primeira parte do *Códice Mendoza*, que registra a história mexica desde a fundação de México-Tenochtitlan com base na conta dos anos; mas, ao fazê-lo, produz uma narrativa limpa de elementos que poderiam ser considerados idolátricos, pois o manuscrito seria enviado para o rei de Espanha.

Alguns dos mais importantes códices com conteúdo histórico produzidos no período colonial são: o *Aubin*, a parte final do *Vaticano A*, o *Azoyú n.º 1*, a *Tira de la Peregrinación*, a primeira parte do *Mendoza*, o *Selden*, o *Becker n.º 2*, o *Rolo Selden* e a *Historia tolteca chichimeca*, entre outros. Infelizmente não temos códices pictoglíficos coloniais maias remanescentes e todos os que foram mencionados servem-se do sistema mixteco-nahua e provêm da região do altiplano central mexicano, Oaxaca e Ocidente de México.

Entre esses códices históricos coloniais mixteco-nahuas, os mais tradicionais estão sujeitos aos mesmos problemas de entendimento que os pré-hispânicos, tratados na segunda parte deste capítulo, e que centralmente se relacionam com o entendimento da escrita mixteco-nahua e com a complexa articulação entre elementos glíficos e figurativos. No caso dos manuscritos híbridos, surge o problema e, ao mesmo tempo, a vantagem adicional da presença de glosas ou explicações grafadas com o alfabeto latino. Vantagem, pois tais glosas e explicações têm sido as grandes chaves de decifração do sistema mixteco-nahua. Problema, pois ao analisar tais manuscritos não podemos tomar a relação entre os dois tipos de textos como uma transcrição ou tradução simples, total e pretensamente objetiva.¹²⁹ Trata-se de um complexo processo de adaptação, sempre pautado por interesses corporativos ou pessoais, os quais se vinculam diretamente a demandas políticas e contextos históricos específicos, sem os

129. Em minha dissertação de mestrado, apresentei casos em que os estudantes e sábios indígenas que informavam os religiosos espanhóis que escreveram *historias* também produziam seus próprios escritos alfabéticos ou pictoglíficos, relativamente menos submetidos aos direcionamentos e objetivos dos religiosos espanhóis. No entanto, isso não significa que esses escritos ameríndios também não operassem adaptações e seleções de certos conteúdos a partir do universo de saberes e registros ameríndios tradicionais para responder a demandas do contexto sociopolítico do período colonial inicial, marcado pelo crescente poder dos cristãos. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena*.

quais os conteúdos, as seleções temáticas e os objetivos de produção e uso desses manuscritos são ininteligíveis. O mesmo tipo de problema aparece nos escritos alfabéticos, como veremos abaixo.

No caso dos textos alfabéticos ameríndios da Mesoamérica, o principal balanço e proposição de classificação – que também inclui escritos de autoria espanhola que tenham sido fortemente influenciados pelas tradições de pensamento e escrita locais¹³⁰ – também se encontra no *Handbook of Middle American Indians*, em seu volume quinze, e foi composto por Charles Gibson e John B. Glass.¹³¹ São cento e oitenta e oito textos divididos primordialmente por região de procedência – norte e ocidente do México, México central, terras baixas maias e terras altas maias.

Muitos desses textos possuem origem em anais pictográficos mesoamericanos e em outros tipos de livros indígenas de temática histórica. Algumas dessas histórias indígenas coloniais encontram-se nos seguintes manuscritos: *Relación de Michoacan*; *Crónica mexicayotl*, de Tezozomoc; *Cantares mexicanos*; *Historia de los mexicanos*, de Cristóbal de Castillo; *Relaciones* e *Diario*, de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin; *Códice Chimalpopoca*, composto pela *Leyenda de los soles* e *Anales de Cuauhtitlan*; *Relaciones*, de Alva Ixtlilxochitl; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; *Histoire du Mechique*; *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo; *Primeros memoriales*; *Códice matritense*; *Historia tolteca-chichimeca*; *Ritual de los Bacabs*; *Libros de Chilam Balam*; *Crónica de Mani*; *Relación de las cosas de Yucatán*, de Diego de Landa; *Anales de los Cakchiqueles* ou *Memorial de Sololá*; *Popol vuh*; *Títulos de los señores de Totonicapán*. Quase todos esses manuscritos apresentam uma característica em comum: às formas narrativas e conteúdos tradicionais selecionados e transformados pelas demandas políticas, adicionavam-se ou sobrepunham-se formas narrativas e temáticas de origem europeia e cristã. É o que ocorre, por exemplo, com os títulos primordiais – como os *Títulos de los señores de Totonicapán*, das terras altas maias –, que evocam a cosmologia e a história local para recolocá-las diante da nova ordem colonial e obter o reconhecimento de direitos de posse de territórios.

130. Como o famoso *Códice Florentino*, manuscrito com textos em nahuatl e espanhol e com ilustrações que fora produzido na segunda metade do século XVI, no altiplano central mexicano, por indígenas nahuas e pelo frei Bernardino de Sahagún, com o apoio de sábios e narradores indígenas e também a partir de informações oriundas de diversos outros manuscritos, alguns mais antigos e outros confeccionados por essa mesma equipe de indígenas nahuas.

131. Mais especificamente, em duas seções desse volume: *Prose sources in the native historical tradition* e *A census of native Middle American prose manuscripts in the native historical tradition*, entre as páginas 311 e 400.

Apesar das enormes particularidades formais e dos contextos de produção e uso dessas histórias indígenas coloniais, sejam pictográficas, alfabéticas ou híbridas, é possível agrupá-las em dois grandes tipos, os quais, ao que parece, refletem a existência de dois momentos na história colonial das tradições ameríndias de pensamento e escrita.

O primeiro tipo é composto pelos manuscritos que recontam a história local e, em muitos casos, incorporam os eventos coloniais. Nestes casos, trata-se centralmente de tornar a história local inteligível aos estrangeiros, de suprimir alguns dos principais focos de confrontos político-ideológicos – como as antigas cerimônias – e de reafirmar a importância da história local para a manutenção da posição de destaque das elites dirigentes, tanto dentro da sociedade indígena quanto em suas relações com as instituições hispânicas. Os manuscritos desse grupo, como os códices *Mendoza* e *Vaticano A*, são predominantemente pictográficos com glosas ou híbridos e foram produzidos, no caso do altiplano central mexicano, principalmente até o último quartel do século XVI. Em outras regiões, de contato menos intenso com as instituições e presença espanholas, eles continuam a ser feitos por muito mais tempo.

O segundo tipo é composto pelos manuscritos que inserem a história local na história universal cristã ou as relacionam de modo vigoroso. Nestes casos, parece que não se trata mais de apenas tornar a história local inteligível aos estrangeiros ou de limpá-la das supostas idolatrias, mas de reafirmar sua validade – mantendo, por vezes, características típicas dos *xiuhamatl* mesoamericanos, como a precisa conta dos anos sazonais – no interior de um quadro mais amplo, formado pela história universal e teleologia de cunho predominantemente cristão. Para isso, paralelamente à manutenção de estruturas narrativas e temas tipicamente mesoamericanos – como as conquistas das elites dirigentes de um *altepetl* sobre outros –, se operam profundas transformações na história local, identificando ou relacionando diretamente alguns de seus episódios ou personagens a correspondentes do Velho Mundo – como o dilúvio universal, os gigantes do Antigo Testamento e os apóstolos de Cristo. Exemplos desse tipo de história, predominantemente alfabéticas, são as obras de Fernando de Alva Ixtlilxochitl e de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, produzidas na passagem do século XVI para o século XVII.¹³²

132. Parece que esses dois tipos de histórias ameríndias coloniais, relacionados a dois momentos distintos na história das tradições de pensamento e escrita que as produziram, podem ser relacionados às duas primeiras das três fases de mudança propostas por James Lockhart para o idioma nahuatl após a chegada dos espanhóis. Essas três fases seriam: de 1519 a 1540-50, na qual o nahuatl praticamente não apresenta mudanças; de 1540-50 a 1640-50, caracterizada pelo uso de termos hispânicos em uma linguagem que

Apesar dessas profundas transformações, diversas características da tradição histórica nahua continuaram quase onipresentes em seus registros pictográficos, alfabéticos e híbridos durante o período colonial: 1 – a utilização de um preciso e complexo sistema calendário como elemento central na organização intelectual das explicações acerca do passado; 2 – a localização da época atual após uma sequência de eras ou idades, cujos inícios e finais teriam sido marcados por criações e destruições cósmicas parciais; 3 – a centralidade temática do *altepetl* e seus *pipiltin* nas narrativas acerca do passado mais recente. Dessa forma, essas fontes, especialmente quando comparadas às pré-hispânicas ou aos códices coloniais tradicionais, podem oferecer um rico conjunto de informações sobre o pensamento histórico nahua e mixteco no período colonial, seja para compreendermos as continuidades e transformações em relação aos conceitos e formas de origem pré-hispânica ou para entendermos as criações ameríndias deste período.¹³³

* * *

Pudemos ver que alguns dos principais problemas de entendimento e interpretação relacionados ao grupo que chamamos de *fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla* são: 1 – o desconhecimento do contexto de produção e uso de muitas dessas representações, sobretudo das portáteis, como vasos cerâmicos pintados, esculturas, pequenos gravados e outros; 2 – a tendência de universalizar ou essencializar significados de determinadas formas ou representações, subestimando seu valor em uso, o modo de apropriação dos objetos e dos signos em contextos e situações sociais específicos; 3 – a projeção retrospectiva de informações oriundas de contextos mais recentes, principalmente do primeiro século do período colonial, a períodos extremamente longínquos da história pré-hispânica.

Vimos também que a esses problemas, no caso do grupo que denominamos de *fontes históricas pré-hispânicas escritas ou de leitura estrita*, podem se somar os seguintes: 1 – a eventual incompreensão do código e das convenções do sistema escriturário empregado, principalmente no caso dos sistemas olmeca, zapoteca e teotihuacano, mas também no caso dos *quipus* andinos, especificamente no que diz

permanece inalterada em outros aspectos; e de 1640-50 aos dias de hoje, marcada pela influência espanhola derivada do bilinguismo, que se relaciona com o incremento da frequência e intensidade do contato. Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*.

133. Como mencionado na *Introdução*, essas continuidades e transformações nas explicações históricas nahuas sobre o passado foram analisadas em detalhe em minha tese de doutorado: SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado*.

respeito ao possível registro de informações não-numéricas ou não-categóricas; 2 – a utilização de conceitos de escrita baseados no funcionamento dos sistemas fonéticos diante dos escritos mixteco-nahuas e, também, dos maias, o que tem resultado em posturas analíticas negativas ou equivocadas.

Vimos ainda que além de todas essas dificuldades, no caso dos registros que denominamos *fontes históricas indígenas coloniais em textos alfabéticos ou pictográficos*, podem emergir os seguintes problemas: 1 – a subestimação analítica dos distintos conjuntos de demandas e horizontes políticos que estavam em jogo em cada um dos diferentes momentos históricos do período colonial; 2 – a dificuldade de separar e compreender, principalmente no caso andino, a origem dos conteúdos e estruturas narrativas dos textos alfabéticos, o que se deve, entre outros fatores, à presença de profundas transformações no processo de adaptação de gêneros ameríndios para não-ameríndios ou no processo de trasvase de registros provenientes de sistemas não-alfabéticos ou de relatos orais para textos alfabéticos; 3 – a dificuldade de compreender profundamente as concepções andinas e mesoamericanas de tempo, espaço, transformação, agentes, ancestralidade e outras, as quais desempenham papéis centrais nas explicações ameríndias sobre o próprio passado.

Esse conjunto de problemas, enfrentado pelo estudioso que procura analisar essas fontes, relaciona-se diretamente não a uma, mas a uma série de disciplinas acadêmicas, muitas das quais agrupadas sob a denominação de Ciências Humanas. Por exemplo, de modo predominante, o estudo do contexto de produção das representações figurativas pré-hispânicas tem sido tarefa dos arqueólogos, a tentativa de estabelecer significados possíveis para representações figurativas tem sido trabalho dos historiadores da arte, a busca de compreensão dos escritos pictográficos mixteco-nahuas ou maias tem sido empreendida por linguistas e antropólogos e o entendimento dos contextos coloniais de transformação das escritas mesoamericanas tem ficado a cargo dos historiadores.

Sendo assim, a superação desse conjunto de problemas dificilmente será realizada apenas pelos profissionais de uma disciplina. Ela só poderá vir da proposição de estudos e pesquisas que envolvam as várias disciplinas envolvidas nos estudos dessas fontes. Todas elas, para usar a metáfora que Braudel tornou famosa, são observatórios importantes e distintos, que olham para uma mesma realidade e que produzem fragmentos que não se encaixam, pois o homem é diferente em cada observatório e quer

promover seu setor ao patamar de panorama geral.¹³⁴ A solução, ainda seguindo as proposições de Braudel, é a construção de patamares de atuação comum – como vocabulários conceituais, que ajudariam a superar discussões do tipo o que é *pintura* e o que é *escrita* para cada uma das disciplinas? – e que embasem pesquisas coletivas, as quais, mais do que usar a disciplina vizinha para a solução de problemas típicos de uma área, como fazem as pesquisas apresentadas nesta tese, deveriam partir de problemas interdisciplinares. Seríamos capazes – historiadores, arqueólogos, linguistas, antropólogos e outros profissionais – de realizar uma pesquisa voltada, por exemplo, a entender as continuidades e transformações nas explicações históricas dos maias do Iucatã, desde o século V até o XIX, e o seu papel nas permanências e mudanças nos modos como os grupos concebem suas identidades étnicas e dispõem suas habitações?

134. Cf. BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*.

Capítulo 3 – Os sistemas mesoamericanos de escritura¹³⁵

Pelo menos desde a famosa tentativa de Paul Kirchhoff de definir os limites geográficos, a composição étnica e as características culturais da Mesoamérica, ainda nos anos 1940¹³⁶, o emprego da escritura tem sido constantemente evocado para distinguir e delimitar essa macrorregião no interior da América indígena. Desde então, os avanços dos estudos históricos, arqueológicos, antropológicos e linguísticos que adotaram o conceito de Mesoamérica, particularmente das pesquisas que empregaram e analisaram os escritos e gravados produzidos nessa região, resultaram no surgimento de significativos debates sobre a natureza dos sistemas mesoamericanos de escritura ou sobre a relação entre esses sistemas e a definição de Mesoamérica. A utilização da escritura abarcou efetivamente toda a macrorregião mesoamericana? Os vários sistemas de escritura que foram empregados nos diversos espaços e tempos mesoamericanos são variações locais que derivam de um único sistema? Qual seria a natureza ou quais seriam as características fundamentais desse(s) sistema(s)? Ou as variantes locais são suficientemente distintas, ao ponto de constituírem sistemas de escritura distintos? Nesse caso, o que os distinguiria? Todos os sistemas sígnicos da Mesoamérica são efetivamente escrituras? O entendimento do sistema de uma região ou época pode ser útil para a compreensão de sistemas empregados em outras regiões ou épocas?

Apesar da relevância de todas essas perguntas, neste capítulo trataremos somente de algumas delas, pois o objetivo central é demonstrar que os principais sistemas sígnicos mesoamericanos podem ser considerados escrituras se partirmos de um conceito amplo de escritura, cujas bases não sejam estritamente fonéticas. Procuraremos mostrar que o problema não se reduz a uma questão terminológica – chamar ou não a tais sistemas de *escritura* –, mas, diferentemente, que existem vantagens metodológicas em atribuímos o status de escritura a tais sistemas no momento da análise de seus registros. Além disso, procuraremos assinalar a importância de valorizar as características compartilhadas por todos os sistemas mesoamericanos de escritura, sem, por outro lado, menosprezar as características particulares, pois o entendimento

135. O texto-matriz deste capítulo foi publicado como: SANTOS, Eduardo Natalino dos. Os sistemas mesoamericanos de escritura. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos *et al.* (org.). *História e Arqueologia da América indígena. Tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2017, p. 73-96.

136. Cf. KIRCHHOFF, Paul. Mesoamérica. In: *Suplemento de la Revista Tlatoani*, p. 28-45.

articulado desses dois tipos de características pode ser de grande utilidade aos estudos dos registros escritos mesoamericanos e, também, contribuir com o debate sobre a relativa unidade e diversidade histórico-cultural da Mesoamérica.

Para atingir esses objetivos, apresentaremos inicialmente as características particulares e gerais dos sistemas mesoamericanos de escritura, destacando que os traços que conferem unidade ou correlação a tais sistemas têm sido frequentemente subestimados diante dos traços que lhes conferem singularidades. Em seguida, procuraremos explicitar os fundamentos que têm sido evocados para tratar e classificar a alguns sistemas mesoamericanos como verdadeiras escrituras e a outros – portadores de alguns traços distintos e, simultaneamente, de alguns traços em comum em relação ao primeiro grupo – como sistemas iconográficos, recursos mnemônicos, protoescrituras ou apenas como uma espécie de *rébus*¹³⁷. Abordaremos também as implicações metodológicas desses distintos tratamentos – verdadeiras escrituras *versus* protoescrituras, iconografia, *rébus* etc. –, aplicados aos diferentes sistemas mesoamericanos de escritura. Por fim, a modo de conclusão, apresentaremos uma síntese das propostas centrais desenvolvidas, para enfatizar suas implicações e mostrar que algumas delas, eventualmente, estão relacionadas diretamente com o debate sobre a unidade e a diversidade histórica, étnica e cultural da Mesoamérica.

A – Características particulares e gerais dos sistemas mesoamericanos de escritura

Diversos estudiosos dos sistemas sígnicos da Mesoamérica, como John B. Glass, Karl Anton Nowotny, Maarten Jansen, Gordon Brotherston, Miguel León Portilla e Carmen Herrera, têm afirmado que, não obstante as particularidades, todos os sistemas compartilhavam princípios fundamentais de composição e funcionamento, sendo que alguns desses princípios permitem a inclusão de todos os sistemas mesoamericanos na

137. Utilizaremos o conceito de *rébus* como sinônimo de união arbitrária e socialmente restrita – ou seja, cujos critérios e normas de composição e leitura não são compartilhados por grupos sociais significativos em termos quantitativos ou de longevidade – de representações visuais de objetos ou entes cujos nomes – ou as partes desses nomes – formariam outros nomes ou frases. Tal união teria a função de codificar mensagens verbais em sinais visuais cuja decifração ou reabilitação dos significados se tornaria uma espécie de enigma ou quebra-cabeça, o que se constitui, em princípio, como o oposto do que seria o objetivo central de qualquer sistema de escritura: permitir a pronta reabilitação dos significados das mensagens gravadas em seus registros visuais pelas pessoas versadas em seu funcionamento. Um exemplo clássico de *rébus* são os jogos infantis que codificam nomes, conceitos ou frases através da união enigmática e arbitrária de representações visuais de objetos bastante simples, como a união do desenho de um *sol* com o de um *dado* para formar a palavra *soldado*.

categoria *escritura*.¹³⁸ Outros pesquisadores, como Joyce Marcus, Elizabeth Hill Boone, Leonardo Manrique Castañeda, Maricela Ayala Falcón e a grande maioria dos estudiosos do sistema maia, como Michael Coe e Justin Kerr, sem necessariamente negar a existência de características compartilhadas, têm enfatizado as significativas distinções entre os sistemas sígnicos da Mesoamérica.¹³⁹ Para alguns desses autores, muitas dessas distinções poderiam indicar que tais sistemas pertencem a tipos relativamente diferentes de escritura ou, inclusive, que os sistemas teriam alcançado distintos graus de desenvolvimento e que, sendo assim, alguns deles não seriam propriamente escrituras plenas ou verdadeiras.

A característica mais mencionada pelos estudiosos desse segundo grupo para distinguir e classificar os sistemas mesoamericanos de escritura é o grau de presença de glifos fonéticos e logográficos em comparação com o de glifos ideográficos e de elementos pictórico-figurativos. Em outras palavras, alguns sistemas sígnicos, como o epi-olmeca e o maia, e, talvez, o zapoteco em uma das fases de sua longuíssima história¹⁴⁰, apresentariam o emprego amplo e sistemático de signos que representavam sons ou palavras das línguas faladas pelos grupos que criaram e utilizaram tais sistemas. Segundo esses estudiosos, tais sistemas também apresentavam a tendência de separar texto e imagem, gerando registros que seriam textos puros, ou seja, constituídos quase que exclusivamente por glifos logográficos e fonéticos, como a Estela C de Tres Zapotes, reproduzida na **Figura 11**, as Estelas 12 e 13 de Monte Albán, reproduzidas na

138. Cf. GLASS, John B. A survey of native Middle American pictorial manuscripts. In: WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (editor do volume). *Handbook of Middle American Indians*. vol. 14, p. 3-80. / NOWOTNY, Karl Anton. *Tlacuilolli*. / JANSEN, Maarten. The Art of Writing in Ancient Mexico. In: WITTE, H. A. (introd.). *The image in writing*, p. 86-113. / BROTHERSTON, Gordon. *La América indígena en su literatura*. / LEÓN PORTILLA, Miguel. *Códices*. / HERRERA, María del Carmen & outros. Un trayecto por los signos de escritura. In: *Destiempos*, ano 3, nº. 18, pp. 361-393.

139. Cf. MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems*. / BOONE, Elizabeth Hill. *Stories in red and black*. / MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo. Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura. In: MARTÍNEZ MARÍN, Carlos (org.). *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, p. 159-170. / AYALA FALCÓN, Maricela. La escritura, el calendario y la numeración. In: MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coordenadores). *Historia antigua de México – vol. IV*, p. 145-187. / COE, Michael D. e KERR, Justin. *The art of the maya scribe*.

140. História que se inicia, pelo menos, por volta do ano 600 a.C. e chega até o final do período colonial. As distintas fases dessa história apresentam mais transformações que as constantes na história de qualquer outro sistema mesoamericano de escritura e estão relacionadas às mudanças na ordem sociopolítica dos *altepeme* e *pueblos zapotecos*. Cf. MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems*, p. 70. Para Nikolai Grube e Carmen Arellano, o sistema zapoteco se constituiu em estreita relação com a iconografia, mas se converteu, no início da era cristã, em uma escritura glotográfica, ou seja, que gravava predominantemente uma língua e que tendia a separar imagem e texto, como supostamente faz o sistema epi-olmeca e o maia do período clássico. Cf. GRUBE, Nikolai & ARELLANO HOFFMANN, Carmen. Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación. In: ARELLANO HOFFMANN, Carmen & outros (coords.). *Libros y escritura de tradición indígena*, p. 27-72.

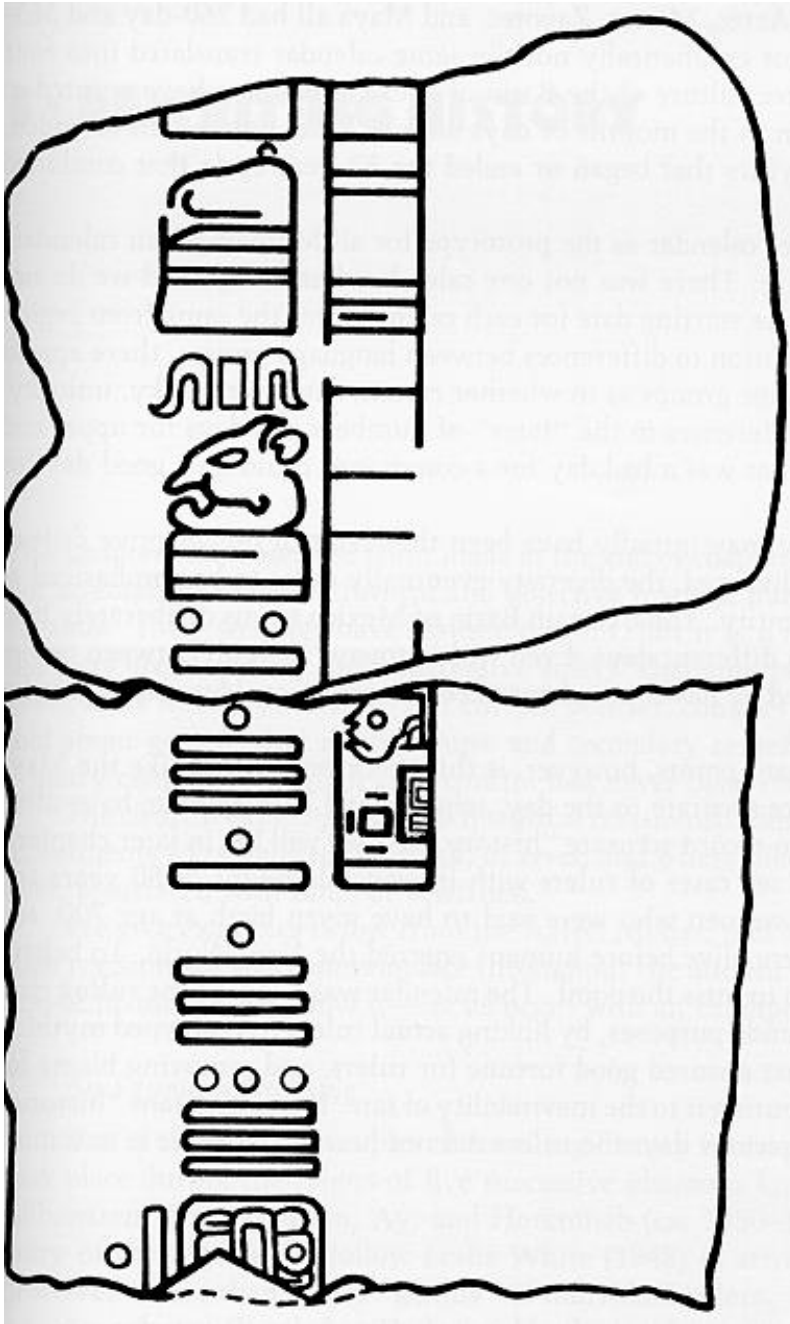


Figura 11: Estela C de Tres Zapotes, cultura olmeca, século I a.C. MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Figura 12, e a Estela 8 de Copán. Ademais, esses sistemas contariam com sentidos e padrões de leitura relativamente bem estabelecidos, como ocorre com as estelas maias, geralmente lidas em colunas verticais duplas, da esquerda para a direita e de cima para baixo. Por todas essas razões, esses sistemas têm sido quase sempre considerados como verdadeiras escrituras e classificados como fonéticos, logográficos ou glotográficos.

Do outro lado, o emprego minoritário de glifos fonéticos ou logográficos no sistema teotihuacano¹⁴¹, no mixteco-nahua e no

zapoteco em outras fases de sua história, conjuntamente com as tendências de conjugar e sobrepor texto e imagem e de utilizar diversos sentidos e padrões de leitura, têm servido para classificar esses sistemas como pictográficos, icônicos ou semasiográficos, os quais não seriam verdadeiras escrituras para alguns estudiosos desse grupo. Os

141. Como vimos no *Capítulo 2*, há uma polêmica bastante polarizada sobre a inclusão ou não das representações teotihuacanas no rol das escrituras.



Figura 12: Reproduções das Estelas 12 e 13 de Monte Albán, 500-400 a.C., cultura zapoteca. Foto Eduardo Natalino dos Santos.

códices mixtecos seriam registros que exemplificariam esse tipo de sistemas de notação, como o *Códice Vindobonense*, que tem uma de suas páginas reproduzida na **Figura 13**.

De acordo com esse mesmo grupo de pesquisadores, a divisão dos sistemas de escritura em dois grupos se manifestaria espacialmente na Mesoamérica: quanto mais ao oriente mais predominariam os sistemas fonéticos e logográficos; quanto mais ao ocidente mais predominariam os sistemas semasiográficos. Desse modo, de um lado estaria o sistema maia e, do outro, os sistemas mixteco-nahua e teotihuacano, compondo os dois polos extremos dessa equação. Os sistemas zapotecas e o olmeca se situariam na região de transição, sendo que o zapoteca se aproximaria dos sistemas do ocidente e o olmeca dos sistemas do oriente da Mesoamérica.

Essa relativa polarização regional dos sistemas mesoamericanos de escritura seria fortalecida ainda pela existência de pelo menos dois outros traços diacríticos. Em primeiro lugar, estaria a presença da conta longa do sistema calendário, encontrada nos

registros epi-olmecas e maias – que, por conseguinte, estaria ausente dos registros escritos zapotecos, teotihuacanos e mixteco-nahuas. Em segundo lugar, nos sistemas mais ao oriente, estaria o emprego de representações numéricas cuja quantidade registrada dependeria da posição relativa dos glifos no conjunto numérico – distintamente, nos sistemas mais ao ocidente predominariam representações numéricas cujo valor corresponde ao total dos glifos numéricos do conjunto, independentemente da posição relativa do glifo no conjunto.



Figura 13: *Códice Zouche-Nuttall*, p. 52, cultura mixteca, período Pós-clássico. Graz: ADV & México: FCE & Madri: SEQC, 1992 (Códices Mexicanos II).

O estabelecimento e a compreensão de algumas dessas particularidades e distinções têm sido imprescindíveis para a leitura e interpretação dos registros que provêm de cada um dos sistemas mesoamericanos de escritura. Entretanto, o entendimento e a aceitação que há uma série de características compartilhadas por todos os sistemas também podem trazer importantes contribuições aos estudos que se dedicam a ler e interpretar os textos mesoamericanos. Destacaremos três dessas características compartilhadas.

A primeira é a presença sistemática e constante da combinação entre glifos fonéticos, logográficos e ideográficos entre si e, ao mesmo tempo, com elementos de

índole mais pictórico-figurativa. Prova disso é, por exemplo, a efetiva participação dos glifos logográficos e ideográficos – como os glifos calendários e numéricos e muitos glifos toponímicos e antroponímicos – no sistema maia, considerado sempre como uma verdadeira escritura devido à predominância inquestionável de glifos fonéticos que ele apresenta. Outro indício dessa característica compartilhada pelos sistemas mesoamericanos de escritura é o fato de a separação entre texto e imagem ser absolutamente rara. Ou seja, os chamados textos puros são exceções – mesmo no sistema maia ou epi-olmeca, nos quais, supostamente, se manifestaria a tendência de separação entre imagem e texto – que confirmam a regra geral, que é a união sistemática e a articulação constante entre glifos de diversos tipos e elementos pictórico-figurativos, como pode ser observado na imensa maioria das inscrições maias do período clássico e pós-clássico, a exemplo do que podemos ver na **Figura 6**, que reproduz o Dintel 24 de Yaxchilán. Ademais, a presença constante da combinação entre o que se denomina texto e imagem também ocorre na própria composição de grande parte dos glifos ideográficos e, inclusive, dos glifos logográficos e fonéticos, os quais quase nunca abandonam seu caráter pictórico-figurativo, multiplicando assim as relações entre texto e imagem, mesmo nos sistemas predominantemente glotográficos ou fonéticos.

A atenção a esse caráter pictoglífico dos sistemas mesoamericanos de escritura, inclusive do maia e do epi-olmeca, pode servir para advertir o pesquisador sobre as outras camadas de significação dos elementos que constituem aquilo que convencionalmente é reconhecido como texto ou sobre a constante relação entre texto e imagens – mesmo que saibamos ser difícil estabelecer de antemão os limites entre ambos quando eles integram os sistemas mesoamericanos de escritura. A coabitação entre texto e imagem nos sistemas mesoamericanos de escritura não é, inclusive no sistema maia, uma sobrevivência incômoda de elementos pictórico-figurativos provenientes de estágios evolutivos anteriores ao do estabelecimento da escritura. Ao contrário, trata-se de uma das características mais indeléveis e importantes de tais sistemas, a qual, em nossa opinião, tem sido pouco valorizada na leitura e interpretação dos registros, sobretudo no caso dos registros do sistema maia – cuja leitura, frequentemente, se detém nos sentidos glotográficos dos signos –, mas também no caso de propostas de leituras puramente fonéticas dos registros de outros sistemas mesoamericanos.

Sendo assim, pensamos que estabelecer quais teriam sido os primeiros textos puros¹⁴², assim como orientar a leitura para a busca deste tipo de texto, não é um caminho promissor para compreendermos a constituição e as transformações dos sistemas mesoamericanos de escritura, pois a associação entre elementos pictórico-figurativos e glíficos, como mencionamos, seria uma das características fundamentais e de união de todos esses sistemas. Além disso, não devemos esquecer que até os supostos textos puros gravados em estelas ou outros monumentos, em seus contextos originais, estavam em composição com representações pictórico-figurativas, contidas nos elementos arquitetônicos circundantes¹⁴³ ou, também, relacionam texto e imagem nos próprios glifos, mesmo que fonéticos, como ocorre amplamente nos glifos maias.

Voltaremos à questão da base foneticista da classificação dos sistemas sígnicos e de escritura da Mesoamérica no próximo subitem, no qual procuraremos explicitar os pressupostos desse tipo de classificação. Também exporemos as vantagens do emprego de uma concepção mais ampla de escritura e de base não foneticista, que abarcaria todos os sistemas mesoamericanos de escritura. Por enquanto, nos interessa somente assinalar que tais sistemas se caracterizam muito mais por uma combinação sistemática e constante entre glifos fonéticos, logográficos e ideográficos e elementos de índole mais pictórico-figurativa do que pelo uso exclusivo de um ou de outro tipo de glifo ou de signo.

142. As Estelas 12 e 13 de Monte Albán, produzidas entre 500 e 400 a.C., apresentam unicamente glifos de verbos entre signos calendários e antroponímicos. Por essa razão, apesar de conterem apenas oito conjuntos glíficos, são consideradas por alguns estudiosos (como MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems*), como os mais antigos textos puros mesoamericanos.

143. Como assinala Christian Duverger, “Es verdad que existen algunos casos en que aparentemente los glifos se emplearon solos, sin ser asociados con escenas figurativas; se pueden citar algunas estelas (estelas 12 y 13 de Monte Albán), algunos paneles mayas esculpidos (‘Templo de las Inscripciones’ de Palenque, ‘Templo de las Inscripciones’ de Tikal), y sobre todo, escaleras jeroglíficas como las de Copán, Edzná, Dos Pilas o Naranjo. Ahí, los elementos escritos ya no están asociados a elementos figurativos en dos dimensiones, sino a un conjunto arquitectónico monumental de tres dimensiones. Pero se trata de casos particulares. La norma mesoamericana sigue siendo la combinación de los elementos glíficos con escenas figurativas.” DUVERGER, Christian. *Mesoamérica*, p. 42.

A segunda característica compartilhada por todos os sistemas mesoamericanos de escritura é o uso amplo e sistemático do calendário como parte fundamental da estrutura de organização lógica dos registros e dos pressupostos de codificação e leitura de seus glifos. A estreita relação existente entre o emprego do sistema calendário e o

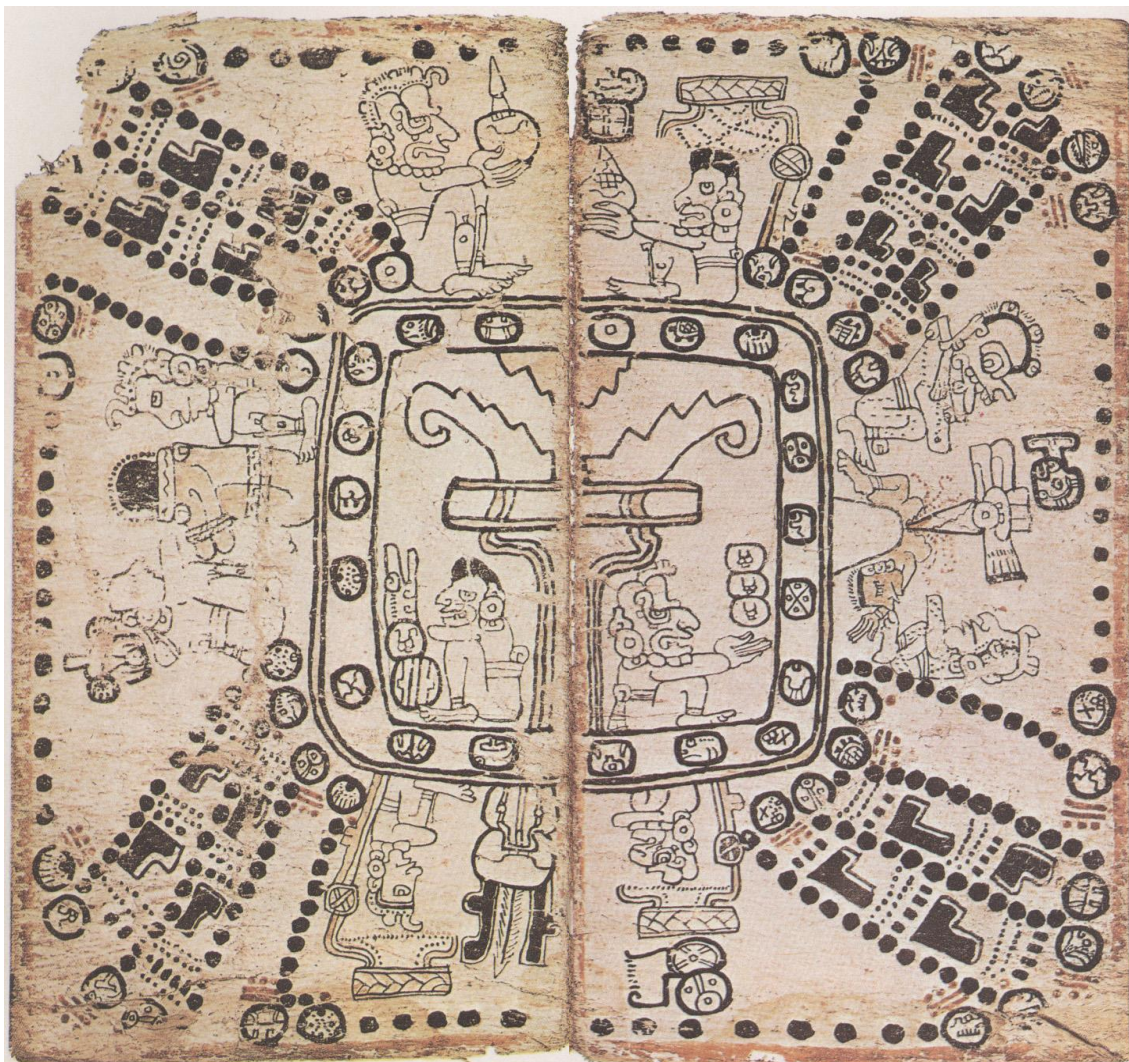


Figura 14: Códice Madrid, p. 75 e 76, cultura maia, período Pós-clássico. In: *Los códices mayas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.

uso da escritura na Mesoamérica é bem conhecida, pois a escritura possuía, no sistema calendário, um conjunto de conceitos constantemente evocados – de modo explícito ou não – para organizar e estruturar os temas registrados por seus glifos. Desse modo, o conhecimento prévio desses conceitos calendários era indispensável tanto para a produção como para a leitura dos registros. E essa presença copiosa e fundamental do calendário nos registros pictográficos mesoamericanos, como pode ser observado nas **Figuras 11 e 12**, quase sempre ocorre por meio de glifos ideográficos, o que nos impede de pensar ou classificar qualquer sistema escriturário mesoamericano como

exclusivamente fonético. Em alguns casos, essa presença é tão indelével ou proeminente que estabelecemos gêneros de registros ou códices com base no tipo de ciclo calendário que é utilizado ou que se destaca neles, independentemente da pertinência do registro a esse ou aquele sistema de escritura, ou seja, ao mixteco-nahua, ao maia, ao olmeca ou ao zapoteca. Por exemplo, a conta longa serve de base tanto para as estelas olmecas como para as maias; o *tonalpohualli* ou *tzolkin*, ou seja, a conta dos dias e destinos, serve de fundamento tanto aos *tonalamatl* mixtecos e nahuas como aos maias, como se pode observar nas páginas 75 e 76 do *Códice Madrid*, reproduzidas na **Figura 14**; o *xiuhmolpilli* ou conta dos 52 anos é a base organizacional tanto dos livros de anais nahuas como também das histórias e genealogias mixtecas.¹⁴⁴

A terceira característica compartilhada por todos os sistemas mesoamericanos de escritura consiste no uso universal dos glifos numerais fundamentais. Tanto o glifo do numeral 1 (formado por uma pequena conta ou por um pequeno círculo) como o do numeral 5 (constituído por uma pequena barra) são os mesmos em todas as escrituras mesoamericanas, não obstante as variantes existentes na sintaxe das representações numéricas, isto é, entre as representações escriturais que operam por meio de valores posicionais e as que funcionam por meio do resultado da soma dos valores individuais dos glifos, como foi explicado anteriormente. Além de compartilharem esses glifos numerais, todos os sistemas mesoamericanos de escritura também empregavam a base numérica vigesimal – com todas as subdivisões do numeral vinte em grupos de cinco unidades e com todos os múltiplos principais de vinte (400, 8.000 etc.) –, para os quais, em geral, havia glifos específicos nos diversos sistemas.

A coexistência de características compartilhadas e de traços particulares indica que as constituições e as transformações dos sistemas mesoamericanos de escritura resultaram de relações inter-regionais volumosas e prolongadas, que envolveram diversos povos e culturas mesoamericanas. A existência comprovada dessas relações fortalece a necessidade de seguirmos investindo em estudos e pesquisas que as contemplem, ou seja, que pensem as continuidades e mudanças culturais desses povos

144. Elizabeth Hill Boone não considera os livros mixtecos como um tipo de anais e os agrupa sob a categoria de *res gestae*, porque possuíam as dinastias governantes e seus feitos como temática central. Cf. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. Manuscript painting in service of imperial ideology. In: BERDAN, Francis e outros (org.). *Aztec imperial strategies*, pp. 181-206. Pensamos que essa categorização pode ser uma complicação desnecessária e, ademais, mascarar o princípio básico de leitura dessas histórias mixtecas, as quais possuem, claramente, a conta dos anos como seu princípio organizador central, que indica, inclusive, o sentido de leitura do manuscrito. Por isso, os códices que a autora classifica como *res gestae* poderiam ser adequadamente incluídos na categoria já existente e de matriz mesoamericana dos *xiuhamatl*.

levando em conta o conceito de Mesoamérica. Esse procedimento analítico não significa, portanto, negar as particularidades de cada sistema de escritura ou de cada grupo humano que o empregava – nem, tampouco, menosprezar as relações dos povos da Mesoamérica com os de regiões histórico-culturais vizinhas, como a Oasisamérica, a Aridoamérica ou o Circuncaribe.

Além dessas implicações, algumas das características compartilhadas pelos sistemas mesoamericanos de escritura que temos mencionado – como a coexistência sistemática e estreita entre distintos tipos de glifos (fonéticos, logográficos e ideográficos) e de glifos com signos de índole pictórico-figurativa – também permitem que reflitamos sobre os pressupostos que embasam a utilização de concepções mais amplas ou mais estreitas de escritura para analisar os registros mesoamericanos. Passemos, então, a apresentar algumas reflexões sobre esse tema, assim como sobre as consequências conceituais e metodológicas da utilização de tais concepções.

B – Recursos mnemônicos, rébus, protoescrituras ou escrituras?

Pelos que expusemos até aqui, pensamos que nossa postura diante da questão expressa no subtítulo acima tenha sido claramente anunciada, ou seja, pensamos que é mais adequado tratar os registros pictográficos oriundos de todos os sistemas mesoamericanos de notação visual do pensamento e da fala como expressões escritas. Entretanto, ainda que tenhamos mencionado algumas vantagens metodológicas dessa postura, não nos dedicamos a fundamentá-la ou, tampouco, a explicitar o conteúdo do que entendemos por *sistema de escritura*. Por isso, nesta parte do texto, abordaremos de maneira mais detalhada e sistemática o conteúdo que atribuímos a essa expressão, *sistema de escritura*, e apresentaremos aspectos fundamentais da questão anunciada no subtítulo. Para realizar essa tarefa de modo sintético, focalizaremos centralmente o sistema maia, exemplificado nas **Figuras 14 e 15**, e o mixteco-nahua, exemplificado na **Figura 13**, que são tratados frequentemente como os dois casos extremos nas classificações que tendem a estabelecer dicotomias excludentes, separando o grupo das verdadeiras escrituras, atributo comumente associado ao sistema maia, dos sistemas que seriam recursos mnemônicos, protoescrituras ou algum tipo de rébus, expressões geralmente associadas ao sistema mixteco-nahua.

Mencionamos que tanto o sistema maia como o mixteco-nahua, apesar de suas diferenças, combinam diversos tipos de glifos entre si – calendários, numéricos, toponímicos, antroponímicos, ideográficos, fonéticos e de determinação semântica – e tais glifos com representações pictórico-figurativas, formando registros com sua própria organização e lógica. Entretanto, os dois sistemas o fazem de maneiras diferentes e em graus distintos.

No sistema mixteco-nahua (**Figura 13**), a combinação entre os diversos tipos de glifos não resulta na predominância dos glifos fonéticos ou logográficos. Dessa



Figura 15: Vaso-códice, cultura maia, período Clássico tardio. LEÓN PORTILLA, Miguel. *Códices*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

maneira, esse sistema não se relaciona, estrita e primordialmente, com alguma língua em específico, pois os glifos não fonéticos e os elementos pictórico-figurativos podem ter seus significados reabilitados por falantes de diversas línguas, desde que eles compartilhem as convenções do sistema. E isso não significa que os glifos fonéticos e, eventualmente, uma parte dos outros signos que compõem esse sistema não se relacionem diretamente com determinadas línguas, mas significa apenas que o funcionamento do sistema mixteco-nahua não dependia exclusiva ou fundamentalmente de um quadro de equivalências entre signos e sons – ainda que isso também fosse parte de tal sistema. Tal funcionamento dependeria fundamentalmente dos conjuntos de

conteúdos, conceitos e relatos que estariam associados com os glifos não fonéticos e com os elementos pictórico-figurativos. Esses conteúdos, conceitos e relatos eram memorizados e manejados por uma tradição oral que funcionaria *pari passu* à produção e aos usos sociais dos registros escritos.

Por sua parte, o sistema maia (**Figuras 14 e 15**) empregava majoritariamente glifos fonéticos, fazendo com que esse sistema estivesse fortemente relacionado a uma língua específica, já que esse tipo de glifo, em princípio, somente poderia ter seus significados sonoros reabilitados por alguém que falasse a língua dos produtores dos registros escritos – e que deveria também, é claro, compartilhar as demais convenções de funcionamento do sistema. Dessa maneira, o sistema maia dependeria em primeiro lugar da memorização do valor fonético de seus signos e, em segundo lugar, da memorização de conceitos e relatos por uma tradição de pensamento e oralidade que funcionaria conjuntamente à produção e ao uso dos escritos pictográficos.

Devido a essas características distintas, geralmente o sistema maia tem sido classificado como uma verdadeira escritura, enquanto o mixteco-nahua tem sido considerado como um recurso mnemônico, como uma protoescritura cujo desenvolvimento teria sido interrompido pela conquista ou como uma espécie de rébus por decifrar.¹⁴⁵ Essa classificação se fundamenta na aplicação de uma concepção polar e evolucionista acerca dos sistemas de escritura ou de notação visual. Polar porque articula as partes que compõem o funcionamento dos sistemas sígnicos – isto é, os registros visuais ou tácteis e a oralidade – como um binômio excludente, no qual os sistemas que pertenceriam ao polo da escritura prescindiriam da oralidade. Evolucionista porque reserva o uso analítico do conceito de escritura aos sistemas fonéticos, vistos como o resultado de um processo universal de desenvolvimento dos sistemas sígnicos, que partiria da pictografia e chegaria até as escrituras fonéticas.¹⁴⁶

145. Como propõe DIBBLE, Charles E. El antiguo sistema de escritura en México. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo IV, p. 1-2.

146. A ideia que uma verdadeira escritura é sempre e somente uma forma de registro visual de uma língua falada remonta à Grécia do período Clássico e ganha um novo e importante capítulo com o processo de conquista e colonização das Índias Orientais e Ocidentais pelos cristãos. Nesses Novos Mundos, os cristãos, principalmente os missionários, tiveram contato com uma grande quantidade de sistemas sígnicos locais e tentaram classificá-los como verdadeiras escrituras ou como pinturas que serviriam como escritura. Um dos exemplos mais bem acabados desse tipo de classificação é aquele que José de Acosta apresenta na *Historia natural y moral de las Indias*. Cf. ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Esse tipo de classificação binária dos sistemas sígnicos marcou os estudos humanísticos e das Ciências Humanas até a atualidade. Maarten Jansen, na década de 1980, afirmou que a base desse tipo de classificação começou a ser questionada e seriamente discutida na academia somente nas duas últimas décadas, quando novas concepções de *escritura* começaram a ser propostas e, por conseguinte, aplicadas nos estudos dos sistemas sígnicos da América indígena. Em suas palavras, “It is

Partindo desse tipo de concepção, em geral, a criação ou o desenvolvimento particular dos distintos sistemas de escritura são analisados como partes de um processo universal, evolutivo e autorreferenciado, isto é, separado das demandas e das prioridades que cada sociedade estabeleceu para seus sistemas ou atribuiu a eles.¹⁴⁷ Os resultados desse tipo de análise, na maioria das vezes, consistem em explicar as escrituras não fonéticas pelo que supostamente lhes falta ou pelas etapas que deveriam ter alcançado.

Pensamos que esses pressupostos analíticos obstaculizam, em alto grau, o entendimento dos recursos próprios e das possibilidades de uso social das escrituras não fonéticas ou não exclusivamente fonéticas. Por exemplo, o sistema mixteco-nahua operava com base em uma enorme gama de glifos ideográficos, a qual era utilizada por produtores e usuários de registros escritos de distintas origens linguísticas, situados em diversas regiões mesoamericanas. Efetivamente, essa característica era capaz de facilitar a comunicação e a circulação de registros entre elites dirigentes de origens etnolinguísticas distintas, mas que utilizavam um mesmo sistema de escritura ou sistemas aparentados. Não obstante, essa mesma característica poderia contribuir para limitar a precisão verbal na leitura e decodificação dos registros; precisão que poderia ser secundária ou inclusive até indesejável aos usuários desse sistema em certas ocasiões sociais de leitura. Em contrapartida, no sistema maia, tal precisão poderia ter sido favorecida pela numerosa – mas não exclusiva – presença de glifos fonéticos.

Sendo assim, essas distintas características não representariam etapas de uma evolução em direção a um tipo de escritura ideal ou perfeito, ao qual pertenceriam os sistemas fonéticos; elas seriam apenas o reflexo de escolhas e eleições relacionadas diretamente com os valores políticos, com as práticas econômicas, com os critérios estéticos e, para resumir, com as experiências e demandas concretas de sociedades específicas em determinados períodos de suas histórias.

Além disso, escritura e a oralidade não se compõem como uma polaridade excludente, que levaria a oralidade ao desuso pela adoção de um sistema de escritura.

not until the rise of semiology in the last two decades that the classical Greek definition of writing as the registration of the spoken language (with the alphabet as its culminating point) was abandoned and a better evaluation of pictographic systems became possible.” JANSEN, Maarten. *The Art of Writing in Ancient Mexico*. In: WITTE, H. A. (introd.). *The image in writing*, p. 86-113.

147. Entre os pesquisadores que constroem esse tipo de análise está ELLIOTT, Jorge. The relationship between painting and scripts. In: BROWMAN, David L. (ed.). *Cultural continuity in Mesoamerica*, p. 343-364. Por outro lado, existem estudos mostrando que nenhuma escritura seguiu totalmente o suposto caminho evolutivo que iria da pictografia ao alfabeto, por exemplo MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo. Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura. In: MARTÍNEZ MARÍN, Carlos (org.). *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, p. 159-170.

Ao contrário, o funcionamento de qualquer sistema de escritura depende, em algum grau e forma, de um regime de oralidade que funcione de modo conjunto a ele. As relações entre ambos variam segundo cada sistema ou usos sociais específicos e concretos, de modo que nenhum sistema de escritura – nem os alfabéticos – registra totalmente uma língua falada e, desse modo, ele depende sempre da oralidade que lhe é correlata.¹⁴⁸

Essas relações de dependência mútua entre os registros escritos e a oralidade são bastante evidentes nos sistemas mesoamericanos, seja no mixteco-nahua ou no maia do período Clássico e Pós-clássico, e contradizem as propostas classificatórias polares ou dicotômicas e, ainda mais, as que tratam o tema em termos de verdadeiras *versus* falsas ou incompletas escrituras.

No caso dos códices mixtecos (**Figura 13**), a estreita relação entre oralidade, produção e uso dos manuscritos pictográficos é atestada, por exemplo, pelo frei Francisco de Burgoa a princípios do século XVII. Referindo-se à produção e ao uso dos manuscritos, afirma que “...para esto a los hijos de los señores y a los que escogían para el sacerdocio, enseñaban e instruían desde su niñez, haciéndolos decorar aquellos caracteres y tomar de memoria a las historias, y estos mismos instrumentos he tenido en mis manos y oílos explicar a algunos viejos con bastante admiración.”¹⁴⁹

Já no caso dos códices nahuas, os *Coloquios y doctrina cristiana* são bastante eloquentes sobre a íntima relação entre os registros e a oralidade. No capítulo em que os sacerdotes mexicas sobreviventes à conquista de México-Tenochtitlan respondem aos religiosos franciscanos, o texto afirma que “Auh in quitzticate (*Os que estão olhando*), in qujpouhticate (*os que contam*), in qujtlatlzticate in amoxtli (*os que desdobram os livros*), in tlilli, in tlapalli (*a tinta negra, a tinta vermelha*), in tlacujlollí quitqujticate (*os que têm sob seu encargo as pinturas*).”¹⁵⁰ Podemos perceber nesse trecho que a

148. Jacques Derrida demonstra como as relações entre o universo dos signos visuais e a língua-pensamento são extremamente complexas e podem ter formas muito variadas. Para o estudioso, separar de maneira dicotômica as sociedades com escritura das sociedades orais é um reducionismo que parte da “...definição tradicional de escritura que já em Platão e em Aristóteles se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras.” Ademais, entender a escritura somente como um sistema derivado e determinado a representar unicamente os sons das palavras “...reflete a estrutura de um certo tipo de escritura: a escritura fonética, aquela de que nos servimos e em cujo elemento a *episteme* em geral (ciência e filosofia), a linguística em particular, puderam instaurar-se. Seria necessário, aliás, dizer *modelo* mais do que *estrutura*: não se trata de um sistema construído e funcionando perfeitamente, mas sim de um ideal dirigindo explicitamente um funcionamento que de fato nunca é, totalmente, fonético.” DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 37.

149. BURGOA, Francisco de. *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, p. 210.

150. SAHAGÚN, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*, p. 140 e 141.

decodificação dos signos visuais dos códices pictográficos – *os livros, a tinta negra, a tinta vermelha* – pelos membros da tradição mexicana de escritura e pensamento – *os que têm sob seu encargo as pinturas* – é caracterizada por dois verbos: *itz* e *pohua*, que sublinhamos na citação e cujo uso conjunto era muito comum para se referir a tal situação.¹⁵¹ Esse uso conjunto dos verbos *itz* ou *itta*¹⁵², que significam *ver*, e *pohua*, que significa *contar* ou *relatar*, parece apontar justamente para a relação de complementariedade entre a ação estrita de ler – ou decodificar os signos visuais – e a de relatar – ou usar um repertório de conceitos, conteúdos ou relatos conhecidos ou memorizados. Isso porque a ação de contar, situada temporalmente no trecho citado depois da ação de olhar, parece manter certa independência, ou seja, parece estar relacionada, mas não totalmente subordinada, aos conteúdos dos registros visuais, não obstante o fato de ser realizada pelos próprios produtores ou usuários de tais registros – *os que têm sob seu encargo as pinturas*.

No caso de mixtecos e nahuas, essa relação de complementariedade entre registro visual e oralidade tem sido bastante evocada para caracterizar as funções e funcionamento dos códices ou, inclusive, em algumas ocasiões, para classificá-los apenas como instrumentos mnemônicos. Entretanto, parece que pouca atenção tem sido dispensada aos papéis da oralidade na produção e leitura dos escritos maias do período Clássico e Pós-clássico, como se a predominância de glifos fonéticos relegasse essa questão a um nível desprezível de relevância para a compreensão do funcionamento desse sistema de escritura e de seus registros. Apesar disso, há uma grande quantidade de registros e escritos maias desses períodos que contêm indícios para o estudo dessa problemática, os quais apontam para a existência de uma estreita relação de dependência ou mesmo de indistinção entre os *especialistas na arte de escrever* – *ah ts'ib/tlacuilo* – e o *sábio* ou responsável pela memorização das tradições orais – *ah miaz/tlamatine*. Esse é o caso, por exemplo, de diversos vasos-códices procedentes do Petén e de suas zonas fronteiriças, que, em uma espécie de metarregistro, tratam das atividades dos *ah ts'ib* e dos *ah miaz*.¹⁵³ Entre tais artefatos, podemos destacar um vaso-códice do século VIII, reproduzido na **Figura 15**, que hoje se encontra no Museu

151. Cf. MIGNOLO, Walter. Signs and their transmission. In: HILL BOONE, Elizabeth e MIGNOLO, Walter (ed.). *Writing Without words*, p. 220-270.

152. O verbo *ver* possui duas formas em nahuatl: *itta* e *itz*. A primeira é usada em todos os tempos e, geralmente, é transitiva; a segunda é usada em composição com verbos auxiliares, quando, justamente, pode tornar-se intransitiva, como é o caso acima mencionado: *quitzticate* ou, *os que estão vendo*, formado por *qui*, que denota 3ª. pessoa, *itz*, *ver* ou *olhar*, *ti*, ligadura sem valor semântico, e *cate* ou *cateh*, do verbo *ser* ou *estar*. Conforme comunicação pessoal de Leopoldo Valiñas.

153. Cf. LEÓN PORTILLA, Miguel. *Códices*.

de Arte da Universidade da Virgínia. Nele, Pawahtún ou Itzamná, patrono dos escribas, ensina sua arte aos *ah ts'ib* e/ou aos *ah miatz* novatos.¹⁵⁴ As relações de ensino-aprendizagem representadas nesse vaso, entre Itzamná e os novos escribas ou sábios, destacam inequivocamente os discursos proferidos pelo patrono. Tais discursos estão representados em duas cenas e em apenas uma delas a relação é mediada por um registro escrito, um códice nesse caso.

Além de constar nesses metarregistros, parece que a relação de dependência mútua entre escritura e oralidade, ou entre o ato de ver/ler e o de contar/relatar, também está presente, como ocorre no nahuatl, em expressões do maia-iucateco, sobretudo naquelas expressões empregadas para referir-se ao ato de leitura dos manuscritos pictográficos. Isso porque o termo *huun*, que significa *papel amate*, mas também *livro* ou *códice*, se junta ao verbo *xoc*, que significa *contar*, para formar a expressão *xoc-hun*, literalmente *contar um livro*.¹⁵⁵

Ainda no caso do sistema maia, outro indício da complementariedade do binômio registro-oralidade seria o fato de ele possuir glifos e elementos pictórico-figurativos que não se reduzem totalmente a uma leitura fonética, como apontamos anteriormente. Isso faria com que sua decifração dependesse de discursos orais paralelos e integrados à produção e uso dos registros escritos, assim como ocorria também no sistema mixteco-nahua. Mais ainda: a separação entre glifos fonéticos e ideográficos não é absoluta em ambos os sistemas e a estamos empregando aqui como uma simplificação didática.¹⁵⁶ Isso porque muitos dos próprios logogramas ou fonogramas possuíam, além de seus valores fonéticos, significados conceituais mais gerais e relacionados a suas características visuais, do mesmo modo que ocorre com os ideogramas.

154. Cf. COE, Michael D. e KERR, Justin. *The art of the maya scribe*, p. 102-110.

155. Cf. THOMPSON, J. Eric S.. *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 40.

156. Carmen Herrera assinala a inadequação de estabelecer uma separação rígida entre iconografia e escritura baseada somente nas formas ou nos referentes figurativos imediatos dos signos empregados nos sistemas mesoamericanos: “Se ha dicho que los mexicas, siguiendo el modelo de mixtecos y zapotecos, contaban con dos tipos de notación: uno de carácter pictográfico, caracterizado por imágenes de objetos convencionalmente representados y el segundo, de contenido no figurativo, en el que se engloba el registro de nombres, fechas y otros. (...) De este modo se plantea que las pictografías no tienen una correspondencia biunívoca con las unidades de una lengua específica, ya que son figuras reconocibles y traducibles por cualquiera, mientras que los signos arbitrarios o no figurativos tienen una interpretación necesariamente ligada a formas lingüísticas. Pero si este criterio distingue los dos procedimientos ¿por qué incluir el registro de fechas en el segundo de ellos? (...) Estas evidencias sugieren que no se puede prejuzgar el valor de los signos que se emplearon en las escrituras del centro de México a partir tan sólo de la forma.” HERRERA M., María del Carmen & outros. Un trayecto por los signos de escritura. In: *Destiempos*, ano 3, nº. 18, p. 363-365.

Sendo assim, a leitura dos escritos mixteco-nahuas e dos maias – ou sua aprendizagem – era distinta daquela que comumente associamos aos nossos escritos ou livros, pois “...no era el desciframiento silencioso de un texto fijado en un momento histórico determinado (es decir, de un texto con una aura), sino una representación pública y ritual que permitía ver y escuchar el relato de los antiguos, reuniendo los libros pictográficos y las tradiciones orales en un todo más rico que cualquiera de sus partes.”¹⁵⁷ Em outras palavras, sobretudo no caso do sistema mixteco-nahua, ainda que também no caso do maia, parece que o registro pictoglífico e a oralidade eram conjuntamente acionados na leitura ou na leitura-performática dos relatos, sem que um tipo de discurso – visual ou oral – estivesse totalmente subordinado ao outro, como se ambos estivessem paralelamente integrados.¹⁵⁸

Além de favorecer a falta de atenção ao papel da oralidade no funcionamento das escrituras mesoamericanas, o pressuposto que escritura e oralidade formam uma equação polar e que uma verdadeira escritura deve registrar uma língua em específico também tem contribuído para a conformação de posturas analíticas radicais e, pensamos, parcialmente equivocadas. Esse é o caso, por exemplo, do que podemos nomear de foneticismo radical. Alguns estudiosos, talvez até com a intenção de combater a subvalorização ou o menosprezo com os quais alguns sistemas mesoamericanos de escritura são tratados em certas ocasiões, têm assumido como pressuposto que todos os elementos presentes em tais sistemas, seja no maia ou no mixteco-nahua, são exclusiva e estritamente fonéticos ou logográficos. Essa postura, além de reforçar o preconceito e o conceito que um sistema sígnico é uma verdadeira escritura somente quando se configura como a grafia de uma língua, é analiticamente pobre, pois procura ler e explicar as escrituras pictoglíficas com foco apenas em seus elementos glotográficos, buscando decifrar somente seus códigos linguísticos e, desse modo, ignoram “...qualquer mensagem visual que pudesse estar sendo transmitida.”¹⁵⁹

Essa tendência se faz especialmente presente nos estudos dos escritos maias, que realmente contam com a presença majoritária de glifos fonéticos; mas também se manifesta em algumas propostas de leitura dos registros e códices pictoglíficos nahuas.

157. NAVARRETE LINARES, Federico. *Los libros quemados y los libros sustituidos*, sem número de página.

158. Defendendo uma posição distinta, Elizabeth Hill Boone acredita que os documentos pictoglíficos compunham uma instituição documental para a qual a explanação oral era acessória. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. Pictorial documents and visual thinking in Postconquest Mexico. In: _____ e CUMMINS, Tom (ed.). *Native traditions in the post conquest world*, p. 149-199.

159. BROTHERSTON, Gordon. Traduzindo a linguagem visível da escrita. *Literatura e Sociedade*, n. 4, p. 79.

As origens desse entendimento equivocado, ou seja, que os registros nahuas funcionam como um rébus para grafar exclusivamente a língua nahuatl, remonta ao fim do século XVI e se relaciona com os trabalhos de alguns religiosos franciscanos que, desde então, promoveram a produção dos chamados códices testerianos. Nesses manuscritos, se supõe que orações e textos cristãos em nahuatl foram registrados por meio de desenhos de objetos cuja combinação de seus nomes nessa língua se assemelharia às palavras que comporiam tais orações e textos.¹⁶⁰ A confecção desses códices parte, portanto, de uma premissa distinta das que centralmente regiam os códices nahuas, pois eles não registravam, exclusiva ou predominantemente, a fala por meio de glifos com valores fonéticos – e isso não significa dizer que tal recurso não era empregado em tais escritos em tempos pré-hispânicos.¹⁶¹ Além disso, o uso de glifos fonéticos no sistema mixteco-nahua não se dava como em uma escritura rébus, já que os glifos silábicos eram empregados em combinação com outros tipos de glifos, preponderantemente em três situações: a) sob a forma de prefixos ou sufixos, como o glifo de *tetl* (*pedra*) para significar *te* (pronome equivalente a *alguém* ou *alguns*) ou o glifo de *pantli* (*bandeira*) para significar *pan* (em cima ou sobre); b) para representar sons, como o glifo *acatl* (*junco*) ou *atl* (*água*) para representar o som da letra A, o glifo *etl* (*feijão*) para grafar o som da letra E e o glifo *otli* (*caminho*) para o som da letra O; c) para compor os topónimos e antropónimos.¹⁶²

160. A obra do frei Valdés, de 1579, *Rethorica christiana*, é um forte indício da autoria franciscana do projeto que produziu essa tradição de escritos. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. Pictorial documents and visual thinking in Postconquest Mexico. In: _____ e CUMMINS, Tom (ed.). *Native traditions in the post conquest world*, p. 149-199. Além disso, o grosso da produção desses códices data dos séculos XVII em diante, justamente a época de decadência da produção dos registros pictográficos pelas tradições nahuas de pensamento e escrita.

161. Tal recurso poderia ser usado, inclusive, de maneira mais acentuada em alguma escola de escritura ou região do mundo nahua, como argumenta Alfonso Lacadena em relação à região de Texcoco. Cf. LACADENA, Alfonso. Regional scribal traditions. In: *The Pari Journal*, vol, 4, n. 8, p. 1-22.

162. Cf. ALCINA FRANCH, José. *Códices mexicanos*. Apesar de todos esses indícios, Joaquín Galarza acredita que os códices testerianos são parte fundamental e exemplar do sistema de escritura nahua. Com bases nisso, ele elaborou um catálogo ou dicionário de glifos a partir de um manuscrito que registra a oração do Pai Nosso e que, supostamente, permite a leitura de outros manuscritos testerianos. Cf. GALARZA, Joaquín. Códices o manuscritos testerianos. In: *Arqueología Mexicana. Códices coloniales*, n. 38, p. 34-37. Além disso, desenvolveu trabalhos para aplicar esse princípio de exclusividade ou primazia logográfica e fonética em outros códices nahuas, ou seja, buscando mostrar que todos os elementos contidos nesses manuscritos são estrita ou exclusivamente fonéticos e logográficos e que, desse modo, o sistema nahua de escritura haveria fixado e transcrito a língua nahuatl. Cf. GALARZA, Joaquín. *In amoxtli, in tlacatl*. Não obstante seu *foneticismo radical*, Galarza traz importantes contribuições ao estudo dos códices nahuas. Por exemplo, apontando carências de pesquisa que poderiam ser superadas se considerássemos os códices nahuas como textos, expressões de um sistema de escritura. Segundo ele, entre essas carências estão: a) a falta de inventários completos dos textos existentes; b) a ausência de um método de trabalho compartilhado e baseado nos detalhes e na análise sistemática dos grupos de manuscritos; c) a necessidade de estabelecer o sentido de leitura de cada página ou de cada manuscrito.

Sendo assim, tentar comprovar que o sistema pictoglífico nahua – ou o mixteco-nahua – registra somente o idioma nahuatl parece uma tentativa de combater os preconceitos que obstaculizam o entendimento dos sistemas mesoamericanos de escritura reforçando parte desses mesmos preconceitos, pois, como mencionamos, se corrobora o pressuposto que a escritura fonética ou logográfica é o modelo a partir do qual devemos julgar e entender outros sistemas sígnicos e escriturários. Esse pressuposto reduz as oportunidades de entender as enormes e pouco analisadas potencialidades de sistemas de escritura pictórico-ideográfico-fonéticos, pois os aprisiona com a camisa-de-força do foneticismo. Além disso, como mencionamos no capítulo anterior, é difícil sustentar que o sistema mixteco-nahua seja total ou predominantemente fonético ou logográfico, já que é grande o número de indícios que apontam para o uso combinado de diversos tipos de glifos: calendários, numéricos, toponímicos, antroponímicos, ideográficos, fonéticos e de determinação semântica, entre os quais os fonéticos não são predominantes.¹⁶³

Em contrapartida, evitando a aplicação de uma concepção fundamentalmente fonética de escritura ou discordando do pressuposto que registro visual e oralidade conformam uma polaridade excludente, um número cada vez mais significativo de estudiosos vem tratando os registros mesoamericanos como produtos de sistemas de escritura com capacidades e lógicas de funcionamento específicas. Esses estudos, de maneira geral, assumem que tais sistemas combinam representações fonéticas, ideográficas, geográficas, calendárias e matemáticas nos registros, de acordo com estruturas de organização e lógicas próprias, e que, além disso, mantêm com a oralidade uma espécie de autonomia dependente, como apontamos acima.¹⁶⁴

Cf. GALARZA, Joaquín. The aztec system of writing. In: BROWMAN, David L. (ed.). *Cultural continuity in Mesoamerica*, p. 303-307.

163. Vale mencionar que a proposta de Alfonso Lacadena parece ser distinta à de Galarza, pois procura mostrar que o uso dos glifos fonéticos era parte da escritura nahua desde tempos pré-hispânicos e que esse uso, como já mencionamos, poderia ser mais ou menos acentuado segundo a escola ou a região de produção do registro, chegando a ser um dos principais recursos empregados no *Códice Santa María Asunción* e no *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc*. Cf. LACADENA, Alfonso. Regional scribal traditions. In: *The Pari Journal*, vol. 4, n. 8, p. 1-22. Dessa maneira, entendemos que Lacadena não defende que tal recurso fosse a principal ou única base de funcionamento de todo o sistema de escritura nahua.

164. Além dos estudos já mencionados, muitos outros trabalhos se pautam por essa mesma postura. De modo exemplar, podemos mencionar o estudo sobre a migração mexicana de Navarrete Linares (NAVARRETE LINARES, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle México.*) e as tentativas de leitura dos códices mixtecos de Ferdinand Anders e Maarten Jansen (ANDERS, Ferdinand e outros. *Origen e historia de los reyes mixtecos.* / ANDERS, Ferdinand. *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila.*)

Os autores de tais estudos também têm apontado para a necessidade de uma definição mais ampla de escritura, que abarque qualquer sistema sgnico com gramática, convenções, usos sociais, formas de manutenção e transmissão, lógica interna e repertório de significados relativamente estáveis e estritos dos signos componentes. Como vimos no capítulo anterior, essas características garantem uma qualidade básica a qualquer sistema de escritura: a permanência e a reabilitação de significados relativamente precisos e socialmente compartilhados – mesmo que de modo desigual no interior de uma sociedade – a partir da decodificação ordenada dos registros segundo sentidos de leitura pré-estabelecidos. Esses sistemas podem ter por objetivo central a grafia e a reabilitação da fala ou o registro e a reabilitação de complexos conceituais e de discursos memorizados pela oralidade. E vale lembrar que optar ou dar preferência para um desses objetivos não significa, necessariamente, vetar outras possibilidades.

Partindo dessa concepção mais ampla de escritura e entendendo que as diferenciações entre os sistemas se relacionam primordialmente com preferências de ordem visual ou com propósitos sociopolíticos, o mais importante passa a ser compreender a gramática, a semântica e a lógica interna dos registros pictoglíficos mesoamericanos, interpretando suas partes dentro de um todo mais complexo e formado pelo texto, pelo próprio sistema e pelos seus usos sociais. Sendo assim, se estamos de acordo que o sistema mixteco-nahua, por exemplo, era uma forma de escritura, ao invés de buscar interpretações amplas para seus signos visuais, teríamos que entendê-los dentro de um conjunto de convenções mais restritas, das quais depende o funcionamento de qualquer escritura. Além disso, teríamos que sempre considerar os sentidos e os significados de seus signos visuais componentes em meio do contexto semântico em que se encontram; e não considerar tais signos como entidades autossuficientes e portadoras de sentidos alegóricos mais ou menos fixos.¹⁶⁵

* * *

Um primeiro ponto a assinalar  que os traços particulares e gerais dos sistemas mesoamericanos de escritura que evocamos não esgotam o tema da unidade *versus* a diversidade de tais sistemas. Há muitos outros traços que poderiam ser mencionados e

165. Em outra ocasião, procuramos mostrar que um dos principais problemas no uso dos códices mixteco-nahuas como fontes históricas é a descontextualização de suas unidades componentes, ou seja, a desconsideração total do entorno textual, imediato ou distante, que envolvem as imagens ou os glifos que compõem os textos pictoglíficos. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. Usos historiográficos dos códices mixteco-nahuas. In: *Revista de História*, não. 153, p. 69-115.

apresentados, tanto para ampliar a lista das particularidades quanto a das generalidades: os tipos de suporte material, as formas de produção e uso social dos registros ou os tipos de temática contemplados por eles. Não obstante, pensamos que a exposição realizada foi suficiente para assinalar que, por vezes, as propriedades diacríticas dos sistemas mesoamericanos têm sido supervalorizadas e, em contrapartida, que suas características comuns têm sido subestimadas.

As características compartilhadas pelos diversos sistemas de escritura existentes na Mesoamérica podem ser indícios preciosos da existência de uma base escritural mesoamericana comum¹⁶⁶, ou seja, de um conjunto de elementos fundamentais que se encontra presente em todos os sistemas e que foi constituído pelas constantes inter-relações entre os diversos grupos humanos dessa macrorregião. Alguns dos principais componentes desse conjunto de elementos fundamentais seriam o carácter pictográfico, a marcante e sistemática presença do calendário e o emprego dos mesmos glifos numerais básicos, além de outros traços compartilhados que foram aqui apenas mencionados, como as temáticas, os tipos de suporte material e certos usos sociopolíticos dos registros. De um lado, isso nos desautoriza a estabelecer divisões muito rígidas entre tais sistemas, como a que se propõe com a separação entre sistemas do ocidente e sistemas do oriente de Mesoamérica, regiões em que supostamente teriam vigorado sistemas de escritura com naturezas distintas. De outro lado, essas características compartilhadas podem embasar estudos comparativos, os quais, por exemplo, poderiam testar se os princípios fundamentais para a leitura e entendimento de determinado sistema contribuem para o avanço na compreensão de outro. Em outras palavras, talvez estejamos frente a vários sistemas que utilizam, basicamente, os mesmos recursos, mas em proporções diferentes e, sendo assim, aproximar seus estudos e comparar seus registros poderia contribuir para o esclarecimento de características e conteúdos ainda não entendidos ou pouco valorizados.

É importante enfatizar que isso não significa negligenciar atenção às particularidades de cada sistema. Tanto no caso da unidade *versus* diversidade dos sistemas de escritura como no caso da unidade *versus* diversidade dos povos, culturas e períodos históricos da Mesoamérica há uma tensão polar entre o universal e o particular que pode ser muito útil às pesquisas. Isso porque a atenção do pesquisador aos dois polos da equação permite sublinhar as particularidades de cada sistema de escritura, de

166. Cf. BROTHERSTON, Gordon. Traduzindo a linguagem visível da escrita. *Literatura e Sociedade*, n. 4, p. 78-91.

cada etnia, de cada *altepetl* e de cada período da história da Mesoamérica e, ao mesmo tempo, entender os elementos de união ou contiguidade entre eles. Em contraposição, eleger um único polo da tensão significa desmontar uma importante ferramenta analítico-conceitual: a busca por similitudes e particularidades coexistentes ou a compreensão que as continuidades e as transformações e rupturas são aspectos não excludentes da história de toda e qualquer sociedade humana.¹⁶⁷

O segundo ponto a assinalar é que há vantagens metodológicas em empregar uma concepção ampla de escritura e que não tenha fundamentos estritamente fonéticos para, assim, abarcar a todos os sistemas mesoamericanos. Caso esse esforço seja realizado, a consequência mais imediata é reconsiderar o status dos sistemas zapoteca, teotihuacano e mixteco-nahua. Tais sistemas, por valorizarem intencionalmente a coexistência e a coabitação entre imagem e texto, por não registrarem preponderantemente uma língua específica e por não apresentarem um único ou predominante sentido de leitura têm sido considerados, por vezes, como simples recurso mnemônico, como uma protoescritura ou como um rébus a ser decifrado.

Além disso, essa reconsideração pode contribuir para a solução de uma contradição bastante comum entre diversos estudiosos da Mesoamérica: aceitar que a presença dos registros escritos é uma característica que particulariza essa macrorregião – e, portanto, fundamental para estabelecer seus limites geográficos e características culturais – e, ao mesmo tempo, não aceitar que muitos desses sistemas são, propriamente, escrituras. Em outras palavras, a presença de datas gravadas em monumentos tem sido um critério básico para delimitar essa macrorregião histórico-cultural. No entanto, na maioria dos casos, essa presença consiste fundamentalmente em registros formados por glifos numerais, calendários, toponímicos e antroponímicos, os quais não são predominantemente fonéticos.¹⁶⁸ Apesar disso, tal critério é empregado para definir essa macrorregião pelos próprios defensores da ideia que uma verdadeira escritura é a representação fonética de uma língua ou que é possível estabelecer uma separação precisa e taxativa entre iconografia e escritura.

Um terceiro ponto, que será meramente mencionado, pois não dedicamos a ele a merecida atenção neste texto, consiste na seguinte ideia. Se, por um lado, a ampliação da concepção de escritura que propusemos fortalece a unidade relativa da história e da

167. Cf. SAHLINS, Marshall. *Estrutura e História*, p. 172-194.

168. Cf. HERRERA M., María del Carmen & outros. Un trayecto por los signos de escritura. In: *Destiempos*, ano 3, n.º. 18, p. 361-393.

cultura no interior da Mesoamérica, pois na maioria de suas regiões, sim, se empregavam sistemas de escritura aparentados, por outro lado, tal ampliação poderá levar à inclusão de outros sistemas sígnicos da América indígena no campo da escritura, como os sistemas de *quipus*, de *tocapus* e de *pallares* andinos.¹⁶⁹ Dessa maneira, estaríamos obrigados a reconsiderar se o uso da escritura é um traço distintivo da Mesoamérica ou se aquilo que distingue essa macrorregião é justamente o uso de determinados sistemas aparentados e com características próprias, como as que buscamos descrever aqui como características compartilhadas.

Esse tipo de reconsideração irá requerer, entre outras coisas, a intensificação de estudos comparativos que abarquem as diversas macrorregiões ameríndias: Aridoamérica, Oasisamérica, Circuncaribe, Andes Centrais e Amazônia, entre outras. Talvez isso nos levará, curiosamente, a reconsiderar a importância que Kirchhoff e outros estudiosos de sua época deram às características culturais que cada macrorregião da América Indígena compartilhava com as outras. No entanto, ao fazer isso, deveremos ter o cuidado de deixar atrás aspectos problemáticos que marcaram alguns desses estudos no passado, como o difusionismo metódico ou as oposições binárias demasiadamente rígidas ou que conformavam polos excludentes, tais como escritura *versus* oralidade ou verdadeira *versus* falsa escritura. Também deveremos ter o cuidado de superar outras oposições binárias que caracterizaram o trabalho das Ciências Humanas no século XIX e grande parte do século XX, tais como história *versus* mito, cultura *versus* natureza, povos com história *versus* povos sem história ou civilização *versus* barbárie, atualmente travestida na oposição alta *versus* baixa cultura ou sociedade complexa *versus* sociedade simples.

169. Elizabeth Hill Boone é uma das estudiosas dos sistemas mesoamericanos que propõe uma definição mais ampla de escritura, que abarque os manuscritos do México central e de Oaxaca e, também, os *quipus* andinos. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. *Stories in red and black*.

Parte II

Histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais

***Capítulo 4 – Histórias e cosmologias ameríndio-cristãs na Nova Espanha e Peru. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala*¹⁷⁰**

Após a derrota dos mexicas e dos incas, o altiplano central mexicano e os Andes Centrais tornaram-se os dois mais importantes polos de atuação missionária do território que viria a se configurar como a América espanhola. Ao longo do século XVI, milhares de religiosos regulares dirigiram-se para essas duas regiões, fundando dezenas de missões e colégios onde jovens indígenas, principalmente oriundos das elites locais, eram educados na tradição de pensamento cristã.¹⁷¹ Alguns desses indígenas chegaram a fazer parte do clero ou a alcançar postos locais de mando, enquanto outros se tornaram auxiliares dos missionários, desempenhando tarefas como a de intérprete em visitas ou a de produtor de informações sobre os usos e costumes locais, práticas que eram fundamentais para as tentativas de uma conversão mais profunda ao cristianismo e às campanhas de extirpação de idolatrias.

Alguns membros dessas elites indígenas e cristãs dos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru confeccionaram textos que (re)construíam, em espanhol ou em línguas indígenas, as histórias e cosmologias indígenas à luz das cambiantes demandas políticas coloniais. Esses textos são mais numerosos no caso do primeiro do que do segundo vice-reino como vimos no capítulo anterior e, de modo geral, apesar da grande variedade de formas, temáticas e soluções historiográficas empregadas, possuem em comum o fato de se constituírem como narrativas que selecionam, articulam, alteram e reinterpretam concepções cristãs e ameríndias – no caso destas últimas, mesoamericanas ou andinas.

Este capítulo comparará as obras de dois escritores contemporâneos e membros dessas elites indígenas, que confeccionaram seus textos entre as últimas décadas do século XVI e as primeiras do século XVII, mas que pertenciam a tradições indígenas e

170. O texto-matriz deste capítulo foi publicado como: SANTOS, Eduardo Natalino dos. História e cosmogonia nativo-cristã na Nova Espanha e no Peru. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala. In: AGNOLIN, Adone e outros (org.). *Contextos missionários. Religião e poder no império português*. São Paulo: Hucitec & FAPESP, 2011, p. 308-340.

171. Durante todo o século XVI, teriam passado para a América espanhola pelo menos seis mil religiosos regulares: quinhentos para a Ilha Espanhola e proximidades, dois mil e setecentos para a Nova Espanha, setecentos para a América Central, cem para a Venezuela, quinhentos para Nova Granada, mil e oitocentos para o Peru, cento e cinquenta para o Chile, cento e cinquenta para o Rio da Prata e mais cem para outros territórios. Cf. BORGES, Pedro. La emigración de eclesiásticos a América en el siglo XVI. In: SOLANO, Francisco & Pino, Fermín del (orgs.). *América y la España del siglo XVI – vol. II*, p. 47-62.

vice-reinos diferentes. Trata-se da obra do famoso Felipe Guamán Poma de Ayala, que viveu nos Andes Centrais, e da obra do não tão conhecido escritor nahua Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, que viveu no altiplano central mexicano. As comparações pretendem centralmente evidenciar que as soluções historiográficas distintas que esses dois escritores deram a demandas coloniais muito parecidas – como a necessidade de situar a história indígena em relação a concepções politicamente vitoriosas, tais como a unidade criacional do homem, a ocorrência do dilúvio universal e a instituição do culto ao verdadeiro deus em detrimento à idolatria – remetem, por um lado, às diferenças entre as tradições de pensamento mesoamericanas e andinas e, por outro, aos distintos pactos e projetos sociopolíticos em que as elites indígenas dessas duas regiões estavam envolvidas.

Antes de iniciarmos as comparações, vejamos algumas informações introdutórias sobre esses dois escritores indígenas e sobre a produção e uso de suas obras para, ao menos, começarmos a vislumbrar os pactos e projetos sociopolíticos em que estavam inseridos. Sem esse entendimento inicial, dificilmente compreenderíamos as comparações entre os escritos de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala, as quais, por sua vez, podem servir para termos uma visão mais precisa de universos sociopolíticos tão distintos e similares ao mesmo tempo.

Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin era um nobre de Chalco Amaquemecan, *altepetl* localizado na margem sudeste do complexo de lagos que existia em meio ao altiplano central mexicano. Sua vida é conhecida basicamente por algumas poucas informações constantes em seus próprios escritos. Nasceu em 26 ou 27 de maio de 1579, na própria Chalco¹⁷², que fora governada pelos seus pais e antepassados desde 1269, época da fundação da cidade, até 1520. Ainda jovem, Chimalpahin foi para a Cidade do México, onde recebeu formação religiosa dos franciscanos desde 1593, data em que entrou para o serviço da igreja e casa de San Antonio Abad. Provavelmente tornou-se uma espécie de irmão-leigo e passou grande parte de sua vida entre essa igreja e sua terra natal.

Viveu até meados do século XVII, tendo iniciado a produção de escritos históricos e a compilação de obras mais antigas por volta de 1607, tarefa que parece ter desempenhado até 1637. A tarefa de produzir uma história da província de Chalco já havia sido encomendada pelo vice-rei Antonio de Mendoza (1535-1550) a Andrés de

172. Mais especificamente, em Tzacualtitlan Tenanco Chiconcohuac, a segunda *cabecera* de Chalco. Seus pais eram descendentes de nobres tlailotlacas – o nome de seu pai era Juan Agustín Ixpintzin.

San Tiago Xochitototzin, juiz da região, que atesta, em 1549, ter reunido material para cumpri-la.¹⁷³ O vice-rei teria enviado esse juiz xochimilca a Amaquemecan Chalco, em 1546, para dirimir pleitos entre herdeiros-irmãos e os *tlatoanime*¹⁷⁴ de Itztlacoauhcan e Tlailotlacan pelo governo dessas duas *cabeceras* de Chalco Amaquemecan. A atuação do juiz teria gerado, como subproduto, a reunião de inúmeros relatos transcritos a partir de depoimentos de anciãos – baseados na oralidade e/ou na leitura de escritos pictográficos –, os quais serão transmitidos posteriormente a Chimalpahin como herança familiar.¹⁷⁵ Aproveitando-se desse material, em 1620, Chimalpahin assumiu formalmente a tarefa de produzir uma história de Chalco, encargo que lhe fora transmitido por don Cristóbal de Castañeda, governador de Amaquemecan, e que satisfaria também aos pedidos de seu sogro, don Rodrigo de Rosas Xohecatzin, escrivão do juiz don Andrés de Santiago Xochitototzin.¹⁷⁶ A realização dessa tarefa gerou uma vasta obra em nahuatl, composta pelo *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, por um volumoso *Diario* e por oito *Relaciones*¹⁷⁷ ou diferentes *historias*¹⁷⁸.

A vida de Guamán Poma de Ayala também é conhecida basicamente por escassas informações presentes em seus próprios escritos, acrescidas por algumas outras provenientes de documentos coloniais, já que o autor esteve envolvido em pleitos judiciais e trabalhos para as autoridades espanholas, civis e religiosas.¹⁷⁹ Foi, por

173. Cf. RENDÓN, Silvia. Introducción. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 9-35.

174. O termo nahuatl *tlatoani* significa, literalmente, *aquele que fala* ou *que tem a palavra* e era empregado como sinônimo de *chefe supremo* de um *altepetl*. *Tlatoanime* é a forma plural de *tlatoani*.

175. Cf. TENA, Rafael. Presentación. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Diario*, p. 11-16. Alguns dos manuscritos de Chimalpahin, talvez por mãos dos herdeiros de Ixtlilxochitl, outro importante historiador nahua da mesma época, terminaram nas mãos de dom Carlos de Sigüenza y Góngora e foram parar, algum tempo depois, na Biblioteca Nacional da França, em Paris.

176. Cf. RENDÓN, Silvia. Introducción. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 9-35.

177. O próprio autor traduz *tlahtolli* ou *nenotzaliz*, termos que podem designar gêneros de discurso de origem nahua, por *relación*, termo designativo de um tipo de informe histórico bastante típico na literatura hispânica dos séculos XVI e XVII e muito empregado como fonte de informação para a composição de histórias. Parece que o próprio Chimalpahin ordenou suas distintas *relaciones*, numerando-as. Cf. RENDÓN, Silvia. Introducción. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 9-35.

178. Cf. CASTILLO FARRERAS, Víctor M. Estudio preliminar. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, p. IX-XLIV.

179. Entre esses outros documentos está uma carta, datada de 14 de fevereiro de 1615, escrita por Guamán Poma em Huamanga e direcionada ao rei da Espanha para lhe informar que o grande manuscrito – a *Nueva corónica y buen gobierno* – havia empreendido a viagem. Essa carta encontra-se no Archivo General de Indias (classificada na seção Lima 154) e foi editada, segundo Pease, por Guillermo Lohman

exemplo, intérprete e escrivão do frei Cristóbal de Albornoz, depois da década de 1560, nas visitas de extirpação de idolatrias que visavam combater a rebelião Taki Onqoy, cujo centro irradiador foi a região de Huamanga, onde o autor nasceu.¹⁸⁰ Segundo o próprio depoimento, Guamán Poma nasceu entre 1535 e 1540, pois afirma ter oitenta anos ao terminar sua principal obra, entre 1613 e 1615. Trata-se da *Nueva corónica y buen gobierno*¹⁸¹, texto em espanhol, com abundantes termos e trechos em quéchua.

Guamán Poma também foi professor de escrita para indígenas e ladinos e um dos seus irmãos teria chegado a ser cura. Teve relações com frades cronistas – como Martín de Murúa, que segundo Guamán Poma quis roubar-lhe a mulher¹⁸² – e provavelmente com padres do III Concílio de Lima, onde se prepararam as versões em quéchua e aimará da *Doctrina cristiana*, editada em 1584.¹⁸³ Seu pai, don Martín Guamán Malqui de Ayala, teria sido, segundo o autor, um dos *principales* de Huamanga, uma espécie de segunda persona do inca na região e o primeiro embaixador seu a receber os espanhóis em Cajamarca.

Vemos, assim, que tanto Chimalpahin quanto Guamán Poma eram membros de elites indígenas que se encontravam submetidas ou aliadas, respectivamente, aos mexicas ou incas, etnias que encabeçavam as redes de domínio encontradas pelos espanhóis ao adentrarem a porção central da Mesoamérica e os Andes Centrais. Durante a conquista de México-Tenochtitlan e Cuzco, as elites desses grupos subordinados ou aliados aos mexicas e incas passaram a aliar-se e/ou submeter-se aos espanhóis na tentativa de obter incrementos em sua posição política. Depois de consumada a conquista de México-Tenochtitlan e Cuzco, as principais demandas das elites indígenas, inclusive das mexicas e incas, eram manter seus privilégios e posições de mando no interior de suas próprias sociedades e obter o reconhecimento da autonomia relativa das

Villena no Boletín de la Biblioteca Nacional, II. Lima: Biblioteca Nacional, 1945. Cf. PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*.

180. Mais precisamente, em San Cristóbal de Suntu.

181. O manuscrito dessa obra foi encontrado apenas em 1908, por Richard Pietschmann, na Biblioteca Real de Copenhague, onde ainda se encontra depositado. CF. ADORNO, Rolena. *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru*. Essa biblioteca permite a consulta pela Internet de uma excelente cópia digital do manuscrito, a qual está articulada com artigos, notas e outras ferramentas de pesquisa, partes de um projeto coordenado por Rolena Adorno. Conferir em: www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm

182. Talvez Guamán seja o desenhista das imagens da obra do frade mercedário.

183. Além disso, na *Nueva corónica y buen gobierno*, fica claro que Guamán Poma empreendeu a leitura de muitas obras espanholas e das crônicas dos primeiros conquistadores do Peru. O autor menciona, explicitamente, Martín Fernandez de Enciso, Vasco Núñez de Balboa, Johann Boheme, Agustín Zárate, Gonzalo Pizarro de Oviedo y Valdéz, Martín de Murúa e Miguel Cabello de Balboa, entre outros. Além disso, as influências não nomeadas de outros autores são perceptíveis em sua obra, tais como as de Buenaventura de Salinas, de Francisco Fernández de Córdoba, de Las Casas e de Domingos de Santo Thomas. Cf. PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*.

pequenas entidades políticas por elas dirigidas no interior da nova macroestrutura sociopolítica: os vice-reinos. Para as duas demandas, era central que os novos mandatários – isto é, espanhóis e aliados indígenas – reconhecessem a legitimidade da constituição das microunidades políticas e dos modos de obtenção do status de mando de seus *principales* sobre ela. Para isso, era fundamental produzir histórias que fossem, ao mesmo tempo, inteligíveis às autoridades civis e religiosas espanholas e tidas como representativas da identidade grupal pelas próprias elites indígenas. Entre as várias soluções historiográficas construídas por esses dois escritores para dar conta dessa tarefa, iremos abordar apenas o tratamento que deram ao passado ameríndio pré-conquista, especialmente ao modo como o relataram ou o reconstruíram em face de dois desafios surgidos com a vitória política do deus cristão e de sua cosmologia e história: como conciliar as explicações ameríndias sobre a origem dos homens com a unidade criacional proposta pelos relatos bíblicos? como explicar a origem e presença na época pré-hispânica do que passara a ser considerado idolatria?

A – As várias origens e criações dos humanos segundo os indígenas frente à unicidade criacional cristã

À época da chegada dos espanhóis, as hierarquizadas sociedades mesoamericanas e andinas contavam com tradições de pensamento institucionalizadas e que, em geral, eram formadas por membros de suas elites dirigentes. Estamos falando de organizações, grupos, instituições ou certos indivíduos que se dedicavam de modo sistemático, mas não necessariamente exclusivo, à construção, manutenção, transformação e veiculação de explicações socialmente aceitas acerca das origens e funcionamento do mundo natural e humano.

Para as explicações mesoamericanas, de modo geral, a idade e a humanidade atuais não eram a primeira ou a única, mas a quarta ou quinta idade ou Sol. Dessa maneira, o mundo e o homem atual eram vistos como o resultado de uma série de criações, transformações e destruições anteriores. Cada uma dessas idades e humanidades anteriores, algumas das quais teriam se transformado em peixes, macacos ou aves atuais, teria tido sua duração determinada por certos ciclos calendários e o início desse processo estaria situado há dezenas de milhares de anos.¹⁸⁴ Esses conceitos e concepções eram, *grosso modo*, inconciliáveis com as explicações judaico-cristãs

184. Ou até, segundo os maias do período clássico, há milhões de anos ou períodos ainda maiores.

sobre a origem do mundo e do homem, tidas pelos espanhóis como verdades inquestionáveis.

Ao longo do século XVI, conforme as instituições hispânicas consolidavam-se no altiplano central mexicano e um grande colapso demográfico ceifava a numerosa população indígena¹⁸⁵, as elites nahuas, formalmente convertidas ao cristianismo nas primeiras décadas desse século, foram reconsiderando sua cosmologia, levando em conta as ideias dos vencedores ou aliados cristãos. Chimalpahin, que procede de um *altepetl* participante da grande coalizão que terminou por derrotar os mexicas, foi um dos que realizou essa tarefa.¹⁸⁶

Sua solução historiográfica para o problema da incompatibilidade entre as cosmologias nahua e cristã consiste, aparentemente, em abrir mão da primeira e adotar a segunda. Afirma reiteradamente em suas *Relaciones*, especialmente na *Primera*, que os habitantes da Nova Espanha também são descendentes de Adão e Eva e de Noé e *macehuales* do mesmo deus único, isto é, *servidores* ou *merecedores de benesses*, termo que designava todos os que não eram *pipiltin* ou *nobres* nas sociedades nahuas, mas também designava aos *pipiltin* em relação aos deuses.¹⁸⁷ Chimalpahin opta, assim, por iniciar sua *Primera relación* com um resumo bastante fiel do relato contido no Gênesis sobre a criação¹⁸⁸ para, depois, nas *Relaciones* subsequentes, narrar a história local, isto é, dos principais *altepeme* que circundavam ou formavam Chalco Amaquemecan.

185. Para termos ideia da magnitude do declínio demográfico ao qual estamos nos referindo, alguns estudiosos propõem as seguintes cifras populacionais para a região do México central e Oaxaca durante o século XVI e início do século XVII: 25,3 milhões de habitantes em 1519; que passaram a ser 16,8 milhões em 1523; 6,3 milhões em 1548; 2,6 milhões em 1568; 1,9 milhão em 1580; 1,3 milhão em 1595 e 1 milhão em 1605, ano em que a população teria atingido seu nadir, isto é, sua cifra mais baixa antes da pequena recuperação ao longo do século XVII. Cf. COOK, Sherburne F. & BORAH, Woodrow. *El pasado de México*, p. 11.

186. Depois da Matança de Cholula, os envolvidos na coalizão – sobretudo espanhóis, totonacas e tlaxcaltecas – adentraram a região do vale do México justamente por Chalco, onde estabelecem outra aliança antes de chegar a México-Tenochtitlan, em novembro de 1519. Eram, então, cerca de 10 mil indígenas e 500 espanhóis. Em outro texto, tratamos de analisar a participação indígena no processo de conquista do *altepetl* de México-Tenochtitlan e de demonstrar que ela não garantiu, automaticamente, o domínio dos antigos territórios sob comando da Tríplice Aliança. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. In: *História Unisinos*, no. 18, vol. 2, p. 218-232.

187. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*.

188. Resumo, esse, acrescido de algumas poucas ideias nahuas, especialmente daquelas que pareciam encontrar correspondência na tradição cristã, como a existência de níveis celestes e de planetas e estrelas que dariam *tonalli* – calor e *carga de destino* – à gente: “... a las estrellas las puso allá por el octavo cielo, y a la Luna le dio lugar en el primer cielo, y al Sol lo colocó en la cuarta superposición del Cielo.” CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 19.

No entanto, ao aparentemente apenas substituir as explicações cosmogônicas nahuas pelas bíblicas¹⁸⁹, Chimalpahin opera procedimentos muito mais complexos e que apontam para uma seleção e interpretação nahua das explicações judaico-cristãs. Isso porque ele insere o resumo bíblico em uma estrutura narrativa fundamentalmente cronológica, marcada pela presença da conta dos anos nahua, composta por ciclos sucessivos de 52 anos sazonais. Como vimos no *Capítulo 2*, essa conta era a base organizacional de códices pictográficos conhecidos como *xiuhamatl*, isto é, livro da conta dos anos, tradicionalmente empregados para registrar as histórias migratórias dos povos tolteco-chichimecas – migrantes setentrionais que deram origem a diversas etnias nahuas que se estabeleceram no altiplano central mexicano durante o período pós-clássico (séculos IX ao XVI) – e a formação de seus *altepeme*.

Além de inserir tais episódios nessa estrutura cronológica de anais, que correlacionam anos nahuas e cristãos, Chimalpahin enfatiza fortemente as datas ou mesmo as introduz em meio do seu resumo do relato bíblico. Inicia, por exemplo, o resumo do Gênesis afirmando que “Durante el 23 del mes de marzo fue hecho, fue creado Adán.”¹⁹⁰ Ademais, nos relatos que se seguem ao da criação do mundo, as correlações cronológicas entre os próprios eventos da história do Velho Mundo e entre esses eventos e os do Novo Mundo são amplamente tratadas, tão amplamente quanto o nascimento de Jesus e com muito mais vagar do que sua morte, que é apenas mencionada.¹⁹¹ Um bom exemplo dessa atenção central às correlações cronológicas encontra-se no próprio episódio do nascimento de Jesus, que teria ocorrido, segundo o autor chalca, 5.199 anos depois da criação do mundo (segundo o martirologio romano), 2.957 anos depois do dilúvio, 2.015 anos depois do nascimento de Abraão, 2.510 anos depois da saída do Egito, 1.032 anos depois da unção de David como rei, durante a

189. O que outros escritores nahuas contemporâneos, como Ixtlilxochitl, não fizeram. Cf. IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Obras históricas*.

190. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 13.

191. No início de sua *Segunda relación*, por exemplo, para estabelecer a derivação dos chichimecas em relação aos descendentes de Noé, Chimalpahin procede da seguinte maneira. Inicia a *Relación* explicando a origem da conta dos anos de seus antepassados e marcando a sucessão dos primeiros anos dessa conta: 1 *tochtli* (3 a.C.) e 2 *acatl* (2 a.C.), no qual situa um marco calendário nahua fundamental, isto é, o primeiro enlace dos anos, que marca o início dos ciclos sucessivos de 52 anos, que irão permear toda a narrativa. Depois, nos anos 4 *calli* e 10 *calli*, menciona, respectivamente, o nascimento de Cristo e sua morte. Segue com a conta dos anos até o ano 50 d.C., ou 1 *tochtli*, para tratar com mais vagar da chegada dos primeiros povoadores que teriam vindo para essa parte do mundo e que seriam, como todos os membros da humanidade atual, descendentes de Noé. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 32-49.

Olimpíada nº 194, 752 anos depois da fundação de Roma e durante o império de Otaviano, que durou 42 anos.¹⁹²

Depois desse resumo interpretativo com ênfase cronológica, Chimalpahin detalha, em trechos espalhados pelas *Relaciones*, como ocorreu o povoamento da Nova Espanha pelos teochichimecas – ou *chichimecas deuses* – a partir dos descendentes de Noé. Afirma que chegaram aqui em barcas no ano 1 *tochtli*, ou 50 d.C., pelas grandes águas, partindo de sua terra de origem, isto é, de Teocolhuacan-Aztlan, sobre a qual o autor diz desconhecer a localização exata, bem como o motivo da partida, que, de qualquer forma, seria parte da vontade de deus.¹⁹³ Explica, na *Cuarta relación*, em que estabelece a linhagem dos senhores de Amaquemecan, que não se pode saber de qual filho de Noé descenderiam os teochichimecas, isto é, se de Sem, Cam ou Jafet, ou ainda se teriam vindo da Ásia, África ou Europa.¹⁹⁴ Para rebater a hipótese, ainda em voga, de que os indígenas seriam descendentes dos judeus, Chimalpahin usa um argumento de índole cronológica, situando a destruição de Jerusalém e a diáspora no ano 11 *calli*, ou 73 d.C., evento posterior, portanto, à chegada dos primeiros chichimecas a Teocolhuacan-Aztlan.¹⁹⁵

Podemos perceber que Chimalpahin soluciona o problema da incompatibilidade entre as explicações nahuas sobre a origem dos homens em face da unidade criacional proposta pelos relatos bíblicos mantendo, aparentemente, dois tipos de discursos mais

192. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 35.

193. Chimalpahin parte, então, para uma explicação mais global, sobre a divisão da Terra em quatro partes ou mundos: Europa, Ásia, África e Novo Mundo. Afirma que esse último, o Quarto Mundo, estaria separado dos outros três e que nunca havia sido conhecido pelos antigos pensadores do Velho Mundo. Mas que, apesar de seu isolamento, o quarto mundo superaria as partes anteriores. No entanto, o manuscrito está interrompido justamente no trecho em que Chimalpahin começaria a enumerar as supostas vantagens do quarto mundo. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 55.

194. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 63. Parece que esse posicionamento histórico e político seria, de modo geral, mais favorável aos indígenas do que a articulação com alguma linhagem semita, pois seriam considerados infiéis, ou de Cam, que era tido como o antecessor dos povos africanos e sobre o qual recaía a culpa e maldição pelo pecado de ter visto seu pai, Noé, bêbado e nu, o que era parte dos argumentos evocados pelos cristãos para justificar a escravização dos africanos.

195. Segundo Chimalpahin, esses primeiros chichimecas ficaram em Teocolhuacan-Aztlan até o ano 8 *acatl*, ou 83 d.C., quando se dispersaram, dando origem aos diversos grupos que habitavam o altiplano central mexicano e imediações, como os nahuas e otomies. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 58-69.

ou menos independentes, isto é, aceitando a Bíblia como o novo *teoamoxtli*¹⁹⁶ e derivando a história local da cosmologia e da história relatadas nela. No entanto, ao adotar esse tipo de solução, o escritor nahua insere a cosmologia e a história bíblica do Velho Testamento em uma estrutura composta predominantemente por correlações cronológicas e enfatiza argumentos com fundamentação calendária. Em ambos os casos, o autor serve-se do calendário mesoamericano, o que poderia contribuir para o entendimento e a aceitação desse novo relato junto às elites nahuas.

Diante de desafio semelhante ao de Chimalpahin, Guamán Poma procede de modo bem distinto na primeira parte da sua *Nueva corónica y buen gobierno*. Mas antes de analisarmos as soluções construídas por esse autor para o problema da incompatibilidade entre a cosmologia judaico-cristã e a andina, vale lembrar que é muito mais difícil avaliar as soluções historiográficas andinas coloniais do que as mesoamericanas. Isso porque, como vimos no *Capítulo 2*, as explicações cosmogônicas andinas pré-hispânicas ou coloniais tradicionais são bem menos conhecidas pelos estudiosos do que as mesoamericanas, principalmente por termos à disposição um conjunto pequeno de registros pré-hispânicos andinos que versam sobre o tema ou ainda por não podermos ler adequadamente muitos dos registros andinos – como é o caso de um terço dos *quipus* sobreviventes que, além de codificarem números e categorias, como os dois terços restantes, codificariam também narrativas. Além disso, diferentemente do que ocorre no caso da Mesoamérica, existem poucos relatos alfabéticos tradicionais provenientes dos Andes sobre a cosmologia e a história produzidos no início do período colonial.

Mesmo assim, parece mais ou menos consensual que vigorava, entre os povos andinos pré-hispânicos, uma explicação para a origem do mundo e do homem que também teria como um de seus eixos centrais a existência de diversas idades e humanidades anteriores. Essas idades teriam terminado devido a cataclismos naturais e sociais, chamados de *pachacuti*, os quais inverteriam a ordem entre os seres que ocupavam o mundo de acima e o mundo de abaixo, chamados respectivamente de *hanan* e *hurin*. Diferentemente da cosmologia mesoamericana, como veremos no *Capítulo 6* e *Capítulo 7*, parece que a andina valorizava mais os conceitos de índole espacial do que os de natureza temporal para classificar e organizar as origens e

196. Termo mencionado pelo próprio autor para designar os textos bíblicos e que antes designava um tipo de livro mixteco-nahua pré-hispânico, que trataria centralmente da cosmologia e da atuação dos deuses.

transformações dos entes e do mundo, embora os dois tipos de conceitos estivessem inseparavelmente articulados nas cosmologias das duas regiões.

Dissemos que Guamán Poma procede de modo distinto em relação a Chimalpahin porque, apesar de também criar uma espécie de ramificação a partir da história do Velho Mundo para explicar a origem dos homens do Novo Mundo, ele mantém a história andina e a judaico-cristã divididas em idades – o que não ocorre em Chimalpahin, apesar da divisão do passado em idades ser uma característica marcante dos relatos cosmológicos mesoamericanos.

As idades históricas do Velho Mundo e das Índias do Peru comporiam, portanto, para Guamán Poma, duas séries compostas e parcialmente paralelas. Primeiramente, seu relato apresenta a série do Velho Mundo, composta por *El primer mundo* ou de Adão e Eva, pelo *Segundo mundo* ou de Noé, pela *Tercera edad del mundo* ou desde Abraão, pela *Cuarta edad del mundo* ou desde o rei David e pela *Quinta edad del mundo* ou desde o nascimento de Jesus.¹⁹⁷ No interior dessa idade, o autor faz, então, uma longa digressão, de quinze páginas, para contar a história de todos os papas e da Igreja até o momento presente, com a formação do mundo pontifical, que inclui Castela e as Índias.¹⁹⁸ Depois disso, passa a apresentar a série de idades em que se dividiria a história das Índias do Peru antes da chegada dos espanhóis, evento que marcaria a convergência de histórias paralelas até então. As idades andinas e suas principais características seriam:

– *Wari Viracocha Runa (Primeira gente viracocha)*¹⁹⁹, *Primer generación de indios*. Essa idade teria durado 800 anos e sido marcada pela presença dos primeiros habitantes nas Índias do Peru, descendentes de Noé, que aqui se multiplicaram e formaram os homens das idades subsequentes. O grau civilizacional dessa idade seria

197. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 22-32.

198. Ao apresentar esse mundo pontifical, Guamán Poma situa as Índias acima de Castela, no desenho da página 42, e afirma, no texto subsequente, que essa superioridade se deve às maiores riquezas das Índias, mais altas e próximas ao sol, manifestando nessa classificação a centralidade que os conceitos andinos de *hanan* e *hurin* possuem em sua obra. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 42-43. Parece que o autor também não viu nenhum problema em dizer isso ao rei, a quem sua obra estava endereçada, pois esse poderia, sendo rei de Castela e das Índias, se vangloriar da riqueza dessa última. Segundo Guamán Poma de Ayala, o principal problema a ser denunciado ao rei era o fato que a riqueza das Índias havia trazido certo tumulto social e político a essa parte do mundo pontifical, pois a cobiça de alguns cristãos teria resultado na submissão ou na morte dos senhores locais, como o inca Atahualpa, assassinado apesar de Huascar ter enviado o próprio pai do autor como embaixador para receber os embaixadores do papa, como frei Valverde, e do rei, como Francisco Pizarro e Diego de Almagro. Tudo isso atestaria, para Guamán Poma, que os andinos não foram conquistados por uma guerra justa, o que permitiria ao papa e ao rei negar certos direitos aos conquistadores e *encomenderos*.

199. As traduções dos nomes das idades foram realizadas com o apoio de: MURRA, John V. & ADORNO, Rolena & URIOSTE, Jorge L. Glosario-índice del quechua de Waman Puma.

equivalente ao da idade de Adão e Eva, pois os desenhos relacionados a ambas apresentam um casal vestido com roupas de folhas e praticando a agricultura com um arado, sem que ao fundo haja qualquer outra construção humana, as quais serão apresentadas em todos os outros desenhos relacionados às outras idades. Além disso, o texto menciona que a gente dessa idade não sabia fazer nada relacionado às artes e aos ofícios e que adorava o verdadeiro deus pela pequena sombra de conhecimento que possuía. Em outras palavras, ao baixo grau civilizacional corresponderia a ausência de idolatria. Esses primeiros seres teriam sido depois, nas idades subsequentes, tidos como grandes senhores e deuses e chamados de *pacarimoc runa* (*os da aurora* ou *os originários da humanidade*).²⁰⁰

– *Wari Runa (Primeira gente), Segunda edad de indios*. Essa idade teria durado 1.300 anos e se caracterizado pela grande multiplicação dos homens, descendentes dos da primeira idade. Além disso, houve um aumento do grau civilizacional, com a formação de chácaras, plataformas, irrigação, açudes e pequenas casas (*pucullo*), como a que aparece no desenho de abertura da seção. Apesar disso, os homens dessa idade ainda não sabiam tecer roupas e se vestiam de peles sovadas. Em contrapartida, talvez graças a esse grau civilizacional ainda baixo, eles não adoravam demônios ou faziam idolatrias e mantinham o culto ao verdadeiro deus, baseados na sombra de conhecimento que possuíam do criador.²⁰¹

– *Purun Runa (Gente primordial ou abandonada, interrompida), Tercer edad de indios*. Essa idade teria durado 1.100 anos e nela o grau civilizacional teria sido superior ao da anterior, pois haveria casas maiores, de pedra e com tetos de madeira, roupas tecidas e adornos corporais, além de estradas e caminhos pelos quais transitavam comitivas com liteiras. Os homens teriam se multiplicado como formigas e, por isso, os recém-criados capitães e grandes senhores, que possuíam milhares de soldados e servidores, começaram a constituir-se em reinos e a criar leis rigorosas, não permitindo que as mulheres se tornassem putas ou adúlteras ou que os homens caíssem na idolatria,

200. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 48-52.

201. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 53-56. Em tal idade, essa adoração teria evoluído e tomado a forma de uma trindade: “Tenían los yndios antiguos conocimiento de que abía un solo Dios, tres personas. Desto decía acá: que el padre justiciero, yayan runa muchochic; el hijo caritatibo, churin runa cuyapayac; el menor hijo que daua y aumentaua salud y daua de comer y enbiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento, sulca churin causay coc micoy coc runap allinninpac. Al primero le llamaua yayan yllapa [su padre, el rayo]; el segundo, chaupí churin yllapa [su hijo del medio, el rayo]; el cuarto le llamaua sullca churin yllapa [su hijo menor, el rayo]. Questos dichos tres personas eran y creyán que en el cielo era tan gran magestad y señor del cielo y de la tierra y acá le llamauan yllapa.” Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 55 e 56.

apesar de haver festas e bebedeiras. Um alto nível de justiça teria reinado nessa idade, comparável ao que se estabeleceu com a lei mosaica entre os judeus.²⁰² Nessa idade, teria tido início a busca do ouro e prata, cobre e chumbo para a confecção de adornos.²⁰³

– *Auca Pacha Runa (Época da gente dos conflitos), Cuarta edad de indios*. Essa idade teria durado 2.100 anos e nela o grau de polícia chegou às lutas e guerras entre os reinos, causadas pelos roubos e excesso de riqueza. As guerras teriam resultado em muitas mortes, cativos e migrações, além de ter gerado a fortificação extrema das construções. Mas, apesar de tudo isso e da existência de inúmeros tipos de danças e louvores, não havia idolatria nesse tempo, pois o deus criador era adorado e não havia *huacas*, e a justiça rigorosa ainda reinava. Além disso, praticava-se, como na idade anterior, a caridade.²⁰⁴ Nessa época, os diversos reinos do Peru teriam se organizado em quatro grandes parcialidades, ou *suyus*, que estariam sujeitos a um governante superior ou *pacarimoc capac apo (senhor poderoso e primordial)*. Além disso, pelos seus sábios, os homens dessa idade souberam da existência de Castela e que em breve seus habitantes chegariam aqui e haveria guerras, matanças e pestilências.²⁰⁵

– *Inca Pacha Runa (Idade da gente inca)*²⁰⁶. Essa idade teria durado 1.515 anos, indo desde Manco Capac até Atahualpa e Huascar. Nela, o grau civilizacional das idades anteriores teria se mantido, mas a idolatria teria sido introduzida, como

202. Nas palavras de nosso autor: “Mira, cristiano lectores, mira esta gente el terzero hombre que fueron a más con su ley y hordenansas antiguas de conocimiento de Dios y criador. Aunque no le fueron enseñados, tenían los dies mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 62. Ao mencionar a prática da caridade, parece que Guamán Poma sugere que, a partir dessa terceira idade, os homens das Índias, além de terem chegado a um nível de justiça comparável ao instituído pelos dez mandamentos, teriam intuído também os ensinamentos típicos do Evangelho.

203. Ao tratar dessa idade, Guamán Poma rebate, assim como Chimalpahin, outras explicações sobre a origem dos indígenas, como a que diz serem descendentes dos judeus, mouros ou espanhóis, bem como a tese de que o grau de civilização dos indígenas era quase nulo e que, assim, estariam próximos ao nível dos animais. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 57-62.

204. Nas palavras do autor: “De cómo los yndios uzauan de misericordia y por ello todos comían en la plaza pública porque se allegasen pobres pelicrinos, estrangeros, güérfanos, enfermos y los que no tenían qué comer. Todos comían bien y la sobra se lo lleuauan los pobres.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 66.

205. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 63-78.

206. Embora Guamán Poma não nomeie o tempo dos incas de *runa* ou *pacha* (respectivamente, gente e idade) nessa parte da obra, menciona esses termos em outras seções de seu longo escrito para se referir aos tempos incas, como ao evocar o passado andino, no qual havia polícia e governo, como modelo para a reforma que sua proposta de *buen gobierno* traria ao presente: “Qve le declara al avtor y muestra los quipos [cordeles con nudos] y le declara y le da rrelaciones los Yngas y los Chinchay Suyos, Ande Suyos, Colla Suyos, Conde Suyos al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la prouincia de los Lucanas, señor y príncipe deste rreyno, que le declara desde primer yndio que trajo Dios a este rreyno del multiplico de Adán y Eua y de Noé del [di]luiuio primer yndio llamado Uari Uira Cocha y Uari Runa, Purun Runa, Auca Runa, Ynca Pacha Runa; de todo le dio cuenta y rrazón para que lo escriua y aciente en este dicho libro para que la pulicia uaya adelante”. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 369.

trataremos em detalhe na próxima parte deste capítulo. Doze teriam sido os senhores incas que realizaram conquistas e já quando reinava o segundo deles, Sinche Roca, ocorreu o nascimento de Jesus no Velho Mundo e a instalação da idolatria nas Índias do Peru, apesar do envio de São Bartolomeu para pregar nelas.

Os eventos dessa última idade mostrariam que, para Guamán Poma, as eras do Novo Mundo, apesar de derivadas das do Velho Mundo e parcialmente paralelas a elas, estariam defasadas, especialmente no que diz respeito ao aspecto religioso, pois, ao chegar lá o Evangelho, havia chegado aqui a idolatria. O entendimento completo do paralelismo derivado e defasado construído por Guamán Poma ainda é objeto de polêmicas, alimentadas por afirmações contraditórias ou ambíguas do próprio autor. Por exemplo, no que diz respeito à cronologia, o autor afirma que as cinco idades de cada série somariam 6.612 ou 6.613 anos, o que de alguma maneira é contraditório se pensarmos que a primeira idade do mundo indígena, segundo o próprio autor, teria se ramificado a partir da segunda idade do Velho Mundo. Para complicar ainda mais, Guamán Poma afirma também que os 6.612 anos comporiam a duração das idades desde o dilúvio²⁰⁷, e não de todas as idades²⁰⁸, ou que o mundo e sua história teriam, na realidade, milhões de anos.²⁰⁹

Talvez essas ambiguidades e contradições relacionem-se com o fato de Guamán Poma preocupar-se secundariamente com a precisão cronológica ao tratar de vincular a origem do homem do Novo Mundo aos descendentes de Adão e Eva, mais precisamente aos descendentes de Noé, ou ainda ao tratar de narrar a série de idades que comporiam a

207. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 25.

208. Como propõe Juan M. Ossio em sua obra sobre a concepção de história de Guamán Poma. Cf. OSSIO, Juan M. *The idea of history in Felipe Guaman Poma de Ayala*. Franklin Pease parece concordar apenas parcialmente com a hipótese das idades paralelas, pois acredita que o paralelismo no relato é somente aparente ou se reduz apenas a três idades. Isso porque as idades andinas que se seguem à idade de Jesus não teriam paralelos no Velho Mundo e seriam, desse modo, consecutivas a ela. Pease organiza, então, as idades da seguinte forma: 1ª – Adão e Eva; 2ª – Noé; 3ª – Abraão e Wari Wiracocha Runa; 4ª – Davi e Wari Runa; 5ª – Jesus Cristo e Purun Runa; 6ª – Auca Runa; 7ª – Inca Runa; 8ª – Espanha em Índias; 9ª – Incarrí ou retorno do Inca. Cf. PEASE G. Y., Franklin Prólogo. In: GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. XXII.

209. Por exemplo, ao afirmar que a primeira idade, a de Adão e Eva, teria durado mais de dois milhões de anos: “Se pone y se escriue que será desde la fundación del mundo dos millón y seycientos y doze años desde el comienso hasta el acabo, como lo escriuieron de los tienpos y meses y años por las planetas y cursos los dichos puetas y filósofos letrados, Aristóteles y Pompelio, Julio Zézar, Marcos Flauio y Clauio, y lo escriuieron los sanctos apóstoles y doctores de la santa yglecia.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 13. Ou, ainda, ao afirmar que o tempo desde a criação se contaria em milhões de anos: “Questo se escriue conserdándose que no se puede sauer tanto ni de tantos años, porque el mundo está ya uiejo, que sólo Dios en su secreto saue todo lo pasado y lo uenedero. No puede pazar con lo determinado de Dios, cino sólo ymaginar que a millones de años desde que se fundó el mundo, según para el castigo de Dios.” Cf. *ibidem*, p. 23.

história do mundo andino.²¹⁰ Em contrapartida, Chimalpahin, que nesse aspecto apresenta o mesmo tipo de solução para a origem do homem no Novo Mundo – ou seja, vincula-a aos descendentes de Noé –, emprega correlações cronológicas precisas entre as histórias do Velho e do Novo Mundo, as quais vão até o nível dos dias e funcionam como elos que ligam constantemente as duas séries históricas.

Essa diferença entre o pensamento dos dois autores ancora-se nas distinções entre as tradições de pensamento andinas e mesoamericanas. Sabemos que a precisão cronológica e a combinação de unidades e marcações calendárias de índole sincrônica e diacrônica eram fundamentais para o pensamento mesoamericano. Em contrapartida, para as tradições andinas, as concepções espaciais relacionadas aos quatro *suyus*, ou parcialidades, e às regiões de *hanan* e *hurin* eram muito mais significativas, como atestam os desenhos de Guamán Poma que, com base nessas concepções, articulam as partes ou reinos componentes de sua história.²¹¹ Essa primazia do espaço sobre o tempo no *cronotopo*²¹² andino, como veremos nos *Capítulos 6 e 7*, faria com que o passado fosse visto como algo que seguia habitando uma das regiões do mundo – a de abaixo, por exemplo –, de modo latente e pronto para retornar com a ocorrência de um pachacuti – cataclismo natural e social que inverteria a ordem entre *hanan* e *hurin*. Sendo assim, medir precisamente a distância temporal entre os eventos mais recentes e os mais antigos ou estabelecer correlações cronológicas entre a série histórica cristã e a andina não teriam a mesma prioridade gnosiológica entre andinos e mesoamericanos do início da época colonial.

210. Guamán Poma afirma, por exemplo, que Adão e Eva viveram mais de dois ou três mil anos e que Adão foi o que mais viveu entre os homens, alterando, para sustentar sua suposição cronologicamente imprecisa, a duração atribuída à vida de Matusalém. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 23. Além disso, como vimos acima, Guamán Poma atribui ao domínio inca, sabidamente muito recente e curto na história andina, a duração de aproximadamente um milênio e meio.

211. Tais como no mapa de Castela e das Índias do Peru, que mencionamos em nota anterior. Isso não significa dizer que Guamán Poma despreze ou não empregue elementos do calendário andino, além do europeu, em sua narrativa. A análise da presença desses calendários na obra de Guamán Poma é feita em COX, Victoria. *Guaman Poma de Ayala*. Entre os vários estudos que analisam os desenhos na obra de Guamán Poma de Ayala, uma referência relevante é CUMMINS, Thomas B. F.. *Los Quilcaymayoq y los dibujos de Guaman Poma*. In: ARELLANO HOFFMANN, Carmen & outros (Coords.) *Libros y escritura de tradición indígena*, p. 185-215.

212. As concepções específicas e articuladas de tempo e espaço utilizadas pelas diversas sociedades na construção de suas narrativas têm sido denominadas de *cronotopo* ou *tempo-espço*. Esse conceito foi cunhado na Teoria da Relatividade para enfatizar o estreito vínculo existente entre essas duas dimensões da percepção humana do mundo. Depois, Mikhail Bakhtin o aplicou à literatura para demonstrar que as narrativas possuem concepções coerentes e particulares de tempo-espço – a depender do estilo, época, gênero, autor etc. –, das quais depende a inteligibilidade do que é narrado. Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Forms of time and of the chronotope in the novel*. In: *The Dialogical Imagination*, p. 84-258.

Não obstante essa diferença entre os pensamentos dos dois autores, é possível perceber uma grande semelhança em suas obras no que diz respeito aos seus principais focos de atenção: ambos apresentam relatos resumidos sobre o passado distante e narrativas extensas sobre o passado recente, do qual derivariam mais diretamente os postos sociais, linhagens, privilégios e honrarias dos autores e de seus pares e ancestrais. Guamán Poma trata o conjunto de idades que precedem os incas em uma seção relativamente longa – que vai da página 48 até a 78 –, mas que é sobejamente superada pela seção que trata apenas da idade dos incas, que ocupa quase todo o restante da primeira parte da obra – isto é, da página 79 até a 369.²¹³ Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, por sua vez, trata do que podemos chamar de cosmologia na *Primera e Segunda relación* e no início da *Cuarta*.²¹⁴ Em meio dessa *Cuarta relación*, o autor salta do ano 83 d.C. ao ano 1064 e o grosso de sua produção textual depois disso, isto é, a *Cuarta*, a *Quinta* e a *Sexta relación*, terá o período que vai do século XI ao início do século XVII como foco temático exclusivo.²¹⁵

Para (re)construir explicações ameríndias sobre o passado, esses indígenas cristãos do final do século XVI e início do século XVII deveriam também, além de articular a origem dos povos indígenas e a história local e recente ao quadro geral de pressupostos estabelecido pelo Velho Testamento, resolver o problema do surgimento e proliferação da idolatria no passado pré-hispânico. A idolatria foi evocada como uma das principais justificativas da legitimidade da conquista espanhola e posterior submissão dos reinos das Índias às autoridades do rei de Espanha e do papa. Com relação a esse problema, soluções que também apresentam similitudes e diferenças foram empregadas por Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala.

B – As tradições de pensamento nahua e quéchua frente à suposta idolatria da época pré-hispânica

Para justificar o surgimento e proliferação da idolatria no passado pré-hispânico, Chimalpahin recorre a um argumento bastante familiar ao pensamento cristão dos missionários do século XVI: a força do diabo entre os povos que não haviam seguido as

213. Após tratar da época inca em detalhe, Guamán Poma encerra essa primeira parte da obra – *nueva corónica* – narrando a chegada dos espanhóis e o processo de conquista sobre os incas – o que vai da página 370 até a 437. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*.

214. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 2-69.

215. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 69-167.

leis mosaicas ou conhecido o Evangelho. Nesse sentido, Chimalpahin diz que a inspiração demoníaca pervertera já os primeiros grupos de povoadores que chegaram a Teocolhuacan-Aztlan, os quais, como vimos, seriam descendentes de um dos filhos de Noé. Com a partida desses grupos para povoar outras partes, a idolatria teria então se espalhado para todos os povos do Quarto mundo e sido uma presença constante no passado pré-hispânico. Para Chimalpahin, esses povos teriam sido redimidos somente com a conversão promovida pelos espanhóis, com o apoio das elites nahuas aliadas desde os anos 1520.

Chimalpahin, como nahua e cristão, assume a existência da idolatria no passado pré-hispânico, isto é, na época de seus honrados antepassados, dos quais se orgulhava de ser descendente.²¹⁶ No entanto, ao mesmo tempo, minimiza o peso da idolatria realizando analogias entre a história da Nova Espanha pré-hispânica e a da antiguidade greco-romana, as quais também foram muito usadas nos escritos dos missionários europeus dos séculos XVI e XVII. Para Chimalpahin, apesar da presença da idolatria, o fato de todos os homens serem descendentes de Adão e Eva e, assim, possuidores da luz natural da razão fez com que as manifestações da sabedoria divina, como a intuição da existência de apenas um deus, tivessem existido amplamente tanto entre os nahuas pré-hispânicos como entre os gregos e romanos antigos.²¹⁷ Além da idolatria, haveria também uma outra similaridade histórica entre as antiguidades do Velho e do Novo Mundo no que se refere ao processo de conversão ao cristianismo. Para ele, tanto em seu tempo como na época em que o cristianismo chegou ao Velho Mundo, muitos continuaram a ser infiéis ou mesmo idólatras. Dessa forma, Chimalpahin estabelece uma distinção apenas de estágio histórico entre o Velho e o Novo Mundo – e não de

216. O que é perceptível em diversos trechos do texto, tais como: “...aunque es verdad que de los gentiles, que de los idólatras salimos, después seremos unificados nosotros los habitantes de aquí de México-Tenochtitlán y los de todas partes de la Nueva España.” CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 1.

217. Em suas palavras: “Y aquellos que primero dispusieron las cosas en esta forma, que así lo hacían, eran sacerdotes gentiles que favorecían todo lo que es divino, pues la verdadera sabiduría está en lo más alto y, además, al ser tan elevada, es algo que justamente debemos considerar norma en la Tierra a la que pertenecemos en cuanto somos humanos; pues aun siendo idólatras gentiles o cristianos los que hemos visto, comienzan por nuestro señor Dios, porque ciertamente él es el origen del principio, base de todo lo bueno, lo recto. Y aquellos que hemos mencionado, todos idólatras, gentiles, presintieron al único téutl, a Dios.” CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*, p. 9. Os gentis mencionados pelo autor são Platão, Aristóteles, Diógenes Laércio, Sófocles e santo Agostinho.

inferioridade total ou essencial²¹⁸ –, ideia que poderia servir para justificar a lentidão ou resistência de muitos nahuas em aceitar o cristianismo na Nova Espanha.

Além dos argumentos explicitamente evocados por Chimalpahin para justificar a idolatria, ao compararmos os seus escritos com códices pré-hispânicos e coloniais ou mesmo com outros textos alfabéticos de autoria indígena, podemos perceber que o autor opera uma supressão radical de personagens ou eventos caros às tradições de pensamento mesoamericanas, mas que poderiam ser considerados idolátricos pelas autoridades espanholas, tais como os famosos homens-deuses, os *nahuales* – pessoas especiais e poderosas porque podiam se transformar em seu outro eu, comumente um animal –, os assassínios cerimoniais, os autossacrifício de sangue, as guerras para obter cativos etc..

Em contrapartida a essa limpeza do que poderia ser visto como idolatria, ao longo dos anais sobre as migrações e o estabelecimento dos chichimecas no altiplano central mexicano, Chimalpahin mantém elementos que provinham das narrativas nahuas mais tradicionais e, ao mesmo tempo, poderiam servir como indicadores de veracidade segundo critérios cristãos. Estamos falando, além da própria marcação temporal nahua e de sua correlação com o calendário cristão, mencionadas antes, da presença constante e profusa dos topônimos do roteiro migratório, dos nomes dos grupos étnicos e suas relações e pactos políticos e dos nomes e feitos dos membros das linhagens dirigentes. Todos esses elementos eram muito caros aos relatos históricos dos cristãos e poderiam servir, aos olhos deles, como garantias da veracidade das histórias nahuas. Em meio desses elementos, constantemente presentes na narrativa de Chimalpahin, restam da idolatria apenas algumas poucas referências aos deuses patronos dos povos chichimecas durante a época da migração.

Por sua vez, para explicar a origem e a presença da idolatria no passado pré-hispânico, Guamán Poma constrói uma solução historiográfica mais detalhada e matizada etnicamente do que a adotada por Chimalpahin. Como mencionamos, o autor andino atribui a origem da idolatria apenas aos incas e situa sua disseminação no tempo de mando desse grupo, isto é, no período que, segundo ele, vai aproximadamente do nascimento de Cristo até a conquista espanhola.²¹⁹ Para Guamán Poma, como vimos

218. Essa ideia é reforçada pela afirmação de que o *cuarto mundo* poderia ser superior aos outros três em muitos aspectos ou qualidades, como mencionamos antes.

219. Essa atribuição da idolatria aos tempos incas é uma constante na obra de Guamán Poma e pode ser vista em vários trechos. Por exemplo: “...con alguna ocación con que poder seruir a vuestra Magestad, me determiné de escriuir la historia y desendencia y los famosos hechos de los primeros rreys y señores y

acima, senhores legítimos teriam reinado e o deus único e verdadeiro teria sido adorado nas quatro *pachas* ou *mundos-idades* anteriores aos incas. Mas o crescimento e multiplicação constante dos homens e das riquezas, a busca por metais preciosos e as disputas por terra teriam originado as guerras, sobretudo a partir da quarta idade ou Auca Runa.²²⁰ Em meio dessas guerras e disputas e movidos pela cobiça – fruto da inspiração demoníaca –, os incas teriam se estabelecido sobre os outros reinos pela mentira e usurpação.

A idolatria não estaria ainda com o primeiro inca, Tocay Capac, embora ele não possuísse terras ou bens legítimos segundo o autor, isto é, legados pelos senhores das idades anteriores, como veremos depois. A idolatria teria surgido quando a mãe desse inca, Mamma Uaco, começara a reinar. Ela teria tido um filho que, por não ter pai conhecido, foi mentirosamente apresentado por ela como filho do sol – e da lua, no texto quéchua. Esse filho, depois, tomou a própria mãe por esposa e rainha. Para Guamán Poma, à culpa dos incas se somava a culpa da mulher, presa fácil do diabo desde Eva, especialmente em terras que não conheciam as leis mosaicas ou o Evangelho: “Esta dicha muger dicen que fue gran fingedora, ydúlatra, hichesera, el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazía serimonias y hecheserías. Y acá hazía hablar piedras y peñas y palos y zerros y lagunas porque le rrespondía los demonios. Y acá esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ydolos y hecheserías, encantamientos, y con ello les engañó a los dichos yndios.”²²¹

Guamán Poma afirma também que os incas se estabeleceram sem respeitar os direitos de mando e sucessão ou o conhecimento do verdadeiro deus que teria sido alcançado nas idades anteriores: o primeiro inca, por não ter terra ou casa antigüíssima; o segundo, por ser filho do demônio; o terceiro, por mentir e dizer que é filho do sol e da lua; e o quarto, por nascer sem pai e de mãe servidora dos demônios.

capitanes nuestros agüelos y des prencipales y uida de yndios y sus generaciones y desendencia desde el primero yndio llamado Uari Uira Cocha Runa [los hombres de la edad Wari Wira Qucha], Uari Runa [los hombres Wari Runa], que desendió de Noé del [di]luuio, Uari Runa, y de Puron Runa [gente de la edad del Purun] y de Auca Runa [gente de la época de guerra] y de los doze Yngas y de sus ydúltras y herronía...” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 8 e 9.

220. Para Guamán Poma, um processo similar teria ocorrido no Velho Mundo, principalmente a partir da idade de David, sem, no entanto, desembocar na idolatria: “En esta edad se alsaron muchos rreys y muchos señores y multiplicaron y mucha gente en el mundo. Y en este tienpo entraron en pulicía, acá como por la justicia como por gouierno y beneficio, arteficio, oficios mecánicos, y procuraron tener mucha hazienda y rriquesas y salieron a buscar oro, plata y comensaron a saltarse con la codicia de la rriqueza. Dejaron lo bueno, entraron a lo malo del mundo.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 29.

221. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 81.

Com tudo isso, ele estabelece uma clara contraposição em seu texto entre os tempos incas e a ordem, polícia e justiça das idades anteriores. Na longa seção que trata dos doze incas, desde Manco Capac, além de uma série de outras informações, como seus nomes, linhagens e regiões conquistadas²²², o tom predominante é o de acusação pelo estabelecimento da idolatria, pois eles não teriam continuado a conhecer deus pelo modo natural ou antigo, isto é, pela luz natural da razão. Apesar disso, de maneira ambivalente, os incas teriam mantido, segundo o autor, outros dos dez mandamentos, além da misericórdia cristã, sempre por meio da intuição promovida pela luz natural da razão.²²³ A ambivalência da caracterização que Guamán Poma de Ayala realiza dos incas torna-se ainda mais multifacetada quando o autor se apresenta como descendente desse grupo, mais especificamente de Tupac Inca Yupanqui, o décimo inca.

Alguns autores atribuem essa ambivalência a uma suposta submissão de Guamán Poma aos desígnios do vice-rei Francisco de Toledo, que se marcariam por denegrir os incas e, assim, justificar os feitos dos espanhóis na conquista e o crescente domínio político de Castela.²²⁴ Pensamos que essa ambivalência é mais complexa. Isso porque os incas, segundo Guamán Poma, apesar de instituírem a idolatria, teriam mantido a justiça e a misericórdia praticadas nas idades anteriores, sobretudo por suas *ordenanzas*.²²⁵ Entre as *ordenanzas* incas, mereceriam ainda destaque as estabelecidas

222. As informações presente de modo constante nessa seção, que dedica duas páginas a cada inca, são: desenho do inca e seu nome; regiões por ele conquistadas; comentários sobre as particularidades da indumentária do inca; descendência; feitos particulares em armas e construções; práticas idolátricas, tais como conversas com o demônio; dados cronológicos.

223. O que pode ser observado, por exemplo, nesse trecho: “Aués de uer desde el comienso de Mango Capac Ynga hasta que se acabó el lexítimo Uascar Ynga. ¡O perdido Ynga!, acá te quiero dezir porque desde que entrastes fuerdes ydúlata, enemigo de Dios porque no as seguido la ley antigua de conoser al señor y criador Dios, hazedor de los hombres y del mundo, que es lo que llamaron los yndios antiguos Pacha Capac [creador del universo], dios Runa Rurac [hacedor del hombre]. Que acá lo conocieron que acá lo decía los primeros Capac Apo Yngas antiguos. Acá lo llamaron a Dios que es lo que entró en los corasones de bosotros y de buestra agüela Mama Uaco, coya, Mango Capac Ynga. Entró los demonios, mala serpiente, y te a hecho maystro y herroniaco ydúlata, guaca mucha [adorador]. Y te a puesto y enpremido la ley de ydúlata y seremonias, aunque no la hizistes dexar los dies mandamientos y las buenas obras de misericordia. Acá dexárades de la ydúlata y tomárades lo de Dios que fuera de bosotros; fuérades grandes santos del mundo. Y desde agora seruí a Dios y a la uirgen María y a sus santos.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 119. Grifo meu. O mesmo tom de condenação e a ambiguidade continuam presentes na seção das doze coyas e dos quinze capitães incas e suas senhoras, os quais teriam sido verdadeiros disseminadores da idolatria pelos quatro suyus, especialmente por meio do estabelecimento das huacas que deveriam ser adoradas e servidas. Cf. *ibidem*, p. 120-181.

224. Por exemplo, PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*.

225. Segundo Guamán Poma, a informação sobre a existência dessas *ordenanzas* teria chegado até os ouvidos do vice-rei Francisco de Toledo que procurou restabelecê-las parcialmente para terminar com o caos das disputas entre os conquistadores e com a exploração dos encomenderos sobre os indígenas: “Y uista estas dichas hordenansas el señor don Francisco de Toledo, bizzorrey destes rreynos, se enfermó esta ley y hordenansas antiguas, sacando de ellas de las mejores. Ordenó y confirmó nuestro señor católico rey don Felipe el segundo y por ella mandó que todos comiesen en la plasa pública y que hiziesen fiesta

por Tupac Inca Yupanqui, justamente o Sapa Inca ou Inca Principal de quem o autor descenderia e que seria considerado o ancestral fundador de uma importante *panaqa* de Cuzco – isto é, de um *ayllu* enobrecido pelas conquistas e riquezas desse ancestral ilustre. Além disso, essa ambivalência derivaria também do alinhamento de Guamán Poma com intuitos missionários franciscanos e dominicanos que pretendiam, entre outras coisas, operar uma peneirada moral no passado dos povos convertidos, identificando os pensamentos e hábitos idolátricos para separá-los dos saberes e tradições – incas ou não incas – que deveriam ser valorizados e mantidos. As palavras do próprio Guamán Poma de Ayala ao findar a descrição dos incas fortalecem essa hipótese: “Ues aquí, cristiano, toda la ley mala y buena; agora, cristiano lector, partí a dos partes: Lo malo apartaldo para que sean castigos y con lo bueno se cirua a Dios y a su Magestad.”²²⁶

C - As diferenças entre as tradições de pensamento da Mesoamérica e Andes Centrais e entre os pactos e projetos sociopolíticos de suas elites com os cristãos

Guamán Poma conheceu, em sua juventude, uma das piores fases do século XVI nos Andes Centrais, chamada, à época, de *mundo enlouquecido* por conta da conjunção entre as epidemias que levavam a população ameríndia a uma catástrofe demográfica, as guerras e disputas entre os espanhóis, como as de Gonzalo Pizarro contra a coroa, a resistência inca desde Vilcabamba, a rebelião do Taki Onqoy e a crescente consolidação do pesado regime de trabalho nas minas de Potosí.

Escreve sua obra em um momento crucial do processo de subordinação das elites andinas às autoridades espanholas, isto é, as três últimas décadas do século XVI e as primeiras do século XVII. Essas elites, inclusive algumas *panaqa*s incas, que poderiam competir entre si, haviam sido aliadas indispensáveis para a lenta e paulatina derrota dos incas ou para a permanência dos espanhóis nas terras altas andinas até, pelo menos, os anos 1570 ou 1580²²⁷, o que lhes garantia alguns privilégios, como a isenção

en ella.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 195. Pease acredita que boa parte dessas ordenanzas é de origem hispânica. Cf. PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*.

226. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 369. Além disso, Guamán Poma critica severamente a atitude de Toledo ao mandar executar o último inca de Vilcabamba (Tupac Amaru), o que Pease admite ser incoerente com sua hipótese da submissão do autor aos propósitos toledanos.

227. Cf. SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, vol. 3, parte 1, p. 904-972.

de tributos. Mas, diante do crescente número de espanhóis e do colapso demográfico da população indígena, que marcaram todo o século XVI, essas elites se tornavam aliados cada vez mais dispensáveis e potencialmente tributáveis.

Na década de 1570, o novo vice-rei, Francisco de Toledo (1569-1581), empreendeu uma grande reforma administrativa que visava, entre outras coisas, o controle mais direto das autoridades espanholas sobre os tributos cobrados dos indígenas, principalmente na forma de *mita*, e a inclusão de praticamente toda a nobreza indígena no campo dos tributáveis, à exceção de um conjunto mínimo e indispensável de caciques e *principales* que organizariam o pagamento do tributo indígena.²²⁸

Além dessa reforma, na década de 1590, especialmente por causa da *Real Cédula* de 1591, que visava reconhecer ou restituir terras àqueles que possuíam direitos, mas não tinham os devidos títulos, há uma grande movimentação jurídica, pois a *Cédula* abria a possibilidade de recuperação ou de aumento de terras sob o controle das comunidades indígenas ou de suas elites dirigentes. Guamán Poma participa diretamente ou como intérprete²²⁹ de alguns dos pleitos sobre as *tierras vacas* nesse final de século.

Nesse contexto, fosse para tentar refrear a restrição de privilégios e isenções de tributos ou para tentar obter títulos de terra, às elites indígenas decadentes era importante comprovar, em pleitos políticos ou jurídicos, a existência de polícia e governo locais; a antiguidade de seus ancestrais nesses governos em tempos pré-hispânicos; os serviços prestados à sua majestade nas conquistas do século XVI; e a predisposição imediata de aceitar o cristianismo e reconhecer o erro da idolatria após a chegada dos espanhóis.

Muitos desses intuitos políticos e jurídicos podem ser detectados nas obras de Guamán Poma de Ayala e de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin.

As explicações de Guamán Poma sobre a origem dos indígenas e a instalação da idolatria que vimos, às quais o autor adiciona episódios sobre a presença e pregação de São Bartolomeu nas Índias do Peru²³⁰, servem de base para que ele classifique os

228. É plausível que Toledo tenha se decidido, em 1572, pela execução do inca Tupac Amaru, que comandava a resistência desde Vilcabamba e havia sido capturado, justamente para demarcar claramente as diretrizes de sua nova política para o vice-reino. Isso porque a execução do inca teria sido realizada a contragosto de muitas autoridades espanholas, aliadas de outras linhagens incas e que temiam um levante geral dos incas e de outros grupos eventualmente aliados.

229. Por exemplo, do visitador Gabriel Solano de Figueroa, encarregado de fazer a composição das terras em Huamanga, em 1594.

230. Sobre a presença desse apóstolo nas Índias do Peru, Guamán Poma afirma que: “Y acá le cupo la suerte al santo apóstol San Bartolomé y salió al Collao. Y por sus santos milagros dejó la santa cruz de

habitantes indígenas dessa região como infieis que se tornaram idólatras por causa da imposição de um poder ilegítimo – o de certas linhagens ou *panaças* incas –; e não como bárbaros que sempre teriam sido idólatras.²³¹

Além dessa defesa geral dos povos andinos, Guamán Poma também emprega argumentos para defender e promover a si mesmo, sua família e seus antecessores. Por um lado, se apresenta como filho de antigos senhores indígenas²³², cuja linhagem descenderia dos homens da primeira idade e, portanto, muito próximos de Noé. Por outro, reivindica ser descendente do inca Tupac Yupanqui, quem, apesar da idolatria, havia mantido a antiga justiça social por meio das *ordenanzas* incas, a qual fora pervertida pelos cobiçosos conquistadores e *encomenderos* espanhóis, com apoio de alguns não menos cobiçosos caciques indígenas. Ademais, pelo fato da família de Guamán Poma ter participado de governos inca e pré-incas, ela estaria preparada e, ademais, disposta a prestar serviços à sua majestade católica desde o mais tenro contato com os espanhóis²³³, pois antepassados do autor teriam sido enviados como embaixadores de Huascar para receber os espanhóis ainda em Cajamarca. De preferência, para o autor, esses serviços deveriam se distribuir no vice-reino do Peru sem a intermediação dos conquistadores e *encomenderos*, que infringiram muitas injustiças aos familiares do escritor andino – Francisco Pizarro, por exemplo, teria colocado fogo na casa do avô do autor²³⁴ – e continuavam a infringi-las de modo ainda

Carabuco.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 91. Além dessa menção à vinda do apóstolo, Guamán Poma relata uma série de milagres relacionados à sua presença.

231. Em vários trechos, o autor se refere aos povos andinos de tempos pré-hispânicos como infieis. Por exemplo: “Y gouernaua y defendía su tierra y rreyno con sus armas, aunque eran pocas armas de yndios en aquel tienpo de ynfielos.” Ibidem, p. 71. E em vários outros trechos, rechaça a aplicação do conceito de bárbaro a tais povos. Por exemplo: “...aunque entre ellos auido batalla y muerte por defenderse ellos y sus tierras como hombres, no como bárbaro animal, esta gente yndios deste tienpo. Ci le faltasen estos dichos tres uicios de enborracharse y guerra y quitarse sus haziendas en guerra no tubiera, fueran sanctícimos hombres en este tienpo ci llegase su apóstol de Jesucristo.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 73-74.

232. Cujas autoridades abrangeria a província dos lucanas andamarcas, circamarcas e soras, que incluía a cidade de Huamanga e a jurisdição de Santa Catalina de Chupas. Seus antepassados teriam sido príncipes dos chincaysuyus e segundas personas dos incas nessa região do Peru. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 5.

233. Vale notar que Guamán Poma abre e encerra sua volumosa obra, que consiste numa história que abrange desde os primeiros homens até o presente, com menções à própria família.

234. Que se chamava don Martín Guamán Malqui de Ayala. Segundo o autor, don Martín de Ayala era cristianíssimo e yaro bilca, ou segunda persona do inca, e teria vivido 150 anos, deixando “...a su hijo lexítimos don Felipe Guaman Poma de Ayala y a don Melchor de Ayala y a don Diego de Ayala y a don Francisco de Ayala y a don Martín de Ayala (pai do autor) y a los demás sus nietos y nietas, prncípes que descendieron desde Uri Uira Cocha Runa y de Uri Runa y de Puron Runa, Auca Runa, Yncap Runa [la gente que existió durante del período del Inka], Uira Cocha cristianopi runa [los señores (españoles) durante la era cristiana] y proseguirá adelante en el seruicio de Dios y de su Magestad.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 76. Expressão entre parênteses inserida por mim.

mais incisivo no momento atual e às populações andinas de modo geral. Parece que Guamán Poma de Ayala pretendia que os antigos tempos, nos quais havia justiça social e política, mas com idolatria, fossem tomados como exemplares para sanar os problemas dos tempos presentes, nos quais já não havia tanta idolatria, mas tampouco havia justiça.²³⁵ Acreditava que os reis Felipe II – constantemente mencionado no corpo de sua obra – e Felipe III – a quem dirige uma carta de abertura em seu escrito²³⁶ – poderiam dar o devido lugar às legítimas linhagens dirigentes andinas, como a sua, restabelecendo o *buen gobierno*, nome e mote de toda a segunda parte de seu texto, e desfazendo o *pachacuti* de uma conquista que trouxera enormes injustiças à ordem social e política andina.

O ambiente sociopolítico no altiplano central mexicano nas últimas décadas do século XVI e primeiras do século XVII é, simultaneamente, bastante semelhante e diverso do panorama que traçamos para os Andes Centrais. A derrota dos mexicas havia sido muito mais rápida e, ao final, contado com o apoio de praticamente todos os *altepeme* da região²³⁷, os quais, depois, ao lado dos espanhóis, empreenderam

235. O combate à idolatria estaria entre os objetivos centrais de sua *Corónica*, expressos pelo autor logo de início, ao apresentar sua obra como uma história exemplar para que os infiéis – alguns povos andinos, como vimos acima –, os cristãos e os indígenas idólatras se emendassem de seus erros e idolatrias e para que os sacerdotes cristãos pudessem se informar dos antigos hábitos e confessar adequadamente os indígenas. Em suas palavras: “...para confesarse los dichos yndios y emienda de sus uidas y herronía, ydúlatras y para sauer confesarlos a los dichos yndios los dichos saserdotes (...) Me dé su gracia (dirigindo-se ao rei de Espanha) para escriuir y notar buenos egenplos, para que de ello tome todos los christianos, y cienbre y plante, para que echen buena fruta y cimiente para el seruicio de Dios Nuestro Señor, y de lo malo los pecadores se emiende y enfrene su lengua y corasón y su ánima y consencia y a los que la leyere le alunbre el Espíritu Sancto y unos y otros se aconsejen y se enseñen y sepan que ay un solo Dios uerdadero, la Sanctícima Trinidad en el cielo y en este mundo, Dios uerdadero.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 1 e 3. Expressão entre parênteses inserida por mim.

236. Guamán Poma preparou essa carta de encaminhamento não em 1587, como consta nela, mas depois que terminou a obra, isto é, após 1598, já no reinado de Felipe III. O argumento da carta, que faz parte da obra e que segundo o próprio autor teria sido escrita por seu pai, confirma a linhagem nobre de Guamán Poma e os serviços por ele prestados ao deus cristão, além de seu título, isto é, “...capac, ques príncipe, y gouernador mayor de los yndios y demás caciques y prencipales y señor de ellos y administrador de todas las dichas comonidades y sapci y tiniente general del corregidor de la dicha buestra prouincia de los Lucanas, rreynos del Pirú, el cual abrá como ueynte años poco o más o menos que a escrito unas historias de nuestros antepasados agüelos y mis padres y señores rreys que fueron antes del Ynga y después que fue desde Uari Uira Cocha Runa [los hombres de la edad Wari Wira Qucha] y Uari Runa [los hombres Wari Runa] y Purun Runa [gente de la edad del Purun], Auca Runa [gente de la época de guerra], Yncap Runan [la gente que existió durante el período del Inka]” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 5 e 6.

237. No momento da queda de México-Tenochtitlan, em agosto de 1521, cerca de 50 *altepeme* da região estavam aliados aos espanhóis e tlaxcaltecas – calcula-se que as tropas inimigas compunham-se de cerca de 1.000 espanhóis e de 20.000 indígenas. A cidade asteca contava, então, apenas com Itztapalapan e Malinalco a seu lado. Entre 1519 e 1521, devido às guerras, fugas, fomes e epidemias, calcula-se que a população de México-Tenochtitlan tenha sido reduzida à terça parte. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. In: *História Unisinos*, vol. 18, no. 2, p. 218-232.

conquistas ao norte e ao sul, chegando até a região maia das terras altas de Chiapas e Guatemala. No caso do altiplano central mexicano, esses eventos contribuíram para a construção de uma relativa legitimidade da nova ordem política aos olhos das elites indígenas locais e, sendo assim, para a viabilidade do estabelecimento dos espanhóis e de seu deus vitorioso sobre o que havia sido o centro dos domínios da Tríplice Aliança. Essa relativa legitimidade e viabilidade são confirmadas pela rápida, ampla e numerosíssima difusão dos missionários cristãos, que gera, ao menos, uma conversão formal e relacionada à nova ordem política, especialmente entre as elites indígenas. Além disso, essa relativa legitimidade é confirmada também pela ausência de rebeliões indígenas nessa região durante todo o período colonial; ao contrário do que ocorreu nas terras altas dos Andes Centrais e na área maia, onde a propagação da evangelização e das instituições hispânicas foi muito mais lenta e onde eclodiram inúmeras rebeliões indígenas nesse mesmo período.

Na região do altiplano central mexicano, num primeiro momento, também o reconhecimento de certos privilégios e direitos dos senhores indígenas foi muito mais disseminado e amplo do que na região maia ou andina – excetuando-se, nessa última região, Cuzco. Além das concessões de direitos e privilégios em reconhecimento aos serviços prestados pelos aliados indígenas – entre os quais se incluem os descendentes de Moctezuma –, as elites nahuas passaram a realizar demandas judiciais já em meados do século XVI. Nessas demandas, os escritos ameríndios – pictográficos ou alfabéticos – foram amplamente empregados e aceitos como provas ou parte dos processos. Junta-se a isso o fato de os *altepeme* terem sido, desde os anos 1530, progressivamente municipalizados, permitindo que muitos membros das elites dirigentes nahuas tenham se tornado participantes dos conselhos ou dos *cabildos*. Em suma, podemos dizer que o processo de subordinação das elites nahuas do altiplano central mexicano às instituições e poderes hispânicos foi menos bélico e muito mais rápido e legítimo segundo as tradições políticas locais de origem pré-hispânica do que no caso dos Andes Centrais.

No entanto, como mencionamos no início deste capítulo, um colapso demográfico mais devastador do que aquele que atingiu o mundo andino assolou a população indígena de toda a Nova Espanha ao longo do século XVI, especialmente a do altiplano central mexicano. Somando-se a isso a crescente presença de espanhóis e suas instituições, resulta que essas tradicionais elites nahuas se tornaram relativamente dispensáveis já em meados ou no último quartel do século XVI – o que ocorrerá com as elites indígenas andinas mais ao final do século XVI e início do XVII –, pois o controle

político-tributário poderia ser exercido diretamente pelos funcionários da coroa com o auxílio de alguns poucos *principales* indígenas, que, ademais, não precisariam ser de antigas e onerosas estirpes nobres. Desse modo, o processo de desaparecimento ou diminuição dos privilégios que haviam sido reconhecidos pela coroa na primeira metade do século XVI, tais como pensões ou isenções de tributos, foi bastante acelerado no altiplano central mexicano, o que é mostrado pelo fato de grande parte dessas elites nahuas de raizame pré-hispânico ter sido incluída nos tributos após as reformas de Valderrama, já em 1563.²³⁸ Desse modo, cada vez mais, os *pipiltin* não chegavam a obter postos correspondentes com sua suposta e reivindicada graduação nobiliárquica e perdiam sua qualidade de *tecpiltin* (*nobres de palácio*), tornando-se *macehualtin* (*gente comum*).²³⁹

Reafirmando a alta posição sociopolítica que as elites dirigentes nahuas ocupavam nos tempo de domínio da Tríplice Aliança, ou mesmo antes dela, a obra de Chimalpahin, juntamente com dezenas de outras da mesma época, reclama veementemente pelo reconhecimento dos direitos tradicionais de seus descendentes, os quais corriam perigo devido ao avanço espanhol e de outros grupos políticos indígenas que disputavam o poder. Em suas palavras, “Aquí comienza y principia, aquí podrá verse, aquí está escrita la palabra muy buena y sabia, la cual nos habla sobre la raíz, el origen, el inicio, la gloria, la historia y la relación de la antigua vida, la llamada crónica; así se origina se inicia el huehuetlatolli, la relación de la antigua vida, sobre la gloria, la historia, la tradición, el origen y la raíz de uno de los cinco tlayácatl, cabeceras o señoríos en que está dividida la noble ciudad de Chalchiuhmomozcó Amaquemecan Chalco (...). Nunca se perderá ni se olvidará, siempre se guardará, pues la guardaremos nosotros, los que somos sus hermanos menores, sus hijos, nietos, bisnietos, tataranietos

238. O visitador geral Jerónimo de Valderrama foi incumbido, em 1563, de investigar a diminuição dos impostos recebidos pela coroa. Sua conclusão, segundo dois importantes estudiosos do tema, foi que os tributos de menos “...se debían a la injerencia de los frailes y al apoyo que éstos y el virrey daban a los señores naturales, todo lo cual era contrario a los intereses reales.” PÉREZ ROCHA, Emma & TENA, Rafael. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, p. 22. A solução adotada foi, entre outras medidas, taxar os senhores e principais e os indígenas reservados do tributo por prestarem serviços ou serem indicados pelos frades. Esse conjunto de medidas é conhecido como Reforma de Valderrama.

239. Ixtlilxochitl, escritor nahua contemporâneo de Chimalpahin e mencionado em nota anterior, também se queixa das taxações aos pipiltin: “...los hijos y hijas, nietas y parientes de Nezahualcoyotzin y Nezahualpiltzintli andan arando y cavando para tener que comer, y para pagar cada uno de nosotros diez reales de plata y media fanega de maíz a su majestad, porque después de habernos contado y hecho la nueva transacción, no solamente están tasados los mazehuales que paguen el susodicho tributo, sino también todos nosotros, descendientes de la real cepa, estamos tasados contra todo el derecho y se nos dio una carga incomfortable...” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Obras históricas*, p. 393.

y choznos, los que somos sus barbas, cejas, uñas, color y sangre, los que somos descendientes de los tlailotlacas...”²⁴⁰.

Para obter tal reconhecimento ou, ao menos, uma parte dele, seja por parte das autoridades espanholas ou das elites indígenas concorrentes, a confecção dessas histórias e cosmologias ameríndio-cristãs era fundamental. No entanto, ao confeccioná-las, Chimalpahin não propõe grandes mudanças na ordem colonial, nem questiona a legitimidade do mando espanhol ou da cristianização, o que se relaciona com a situação sociopolítica pós-conquista de México-Tenochtitlan, marcada pela existência de uma ampla coalizão nahua-hispânica. Ele é muito mais confiante do que Guamán Poma de Ayala nas autoridades espanholas locais²⁴¹ e as incorpora sem críticas em sua obra, o que parece ser uma forma bastante empregada pelas elites dirigentes nahuas em seus escritos. Em outras palavras, o caso de Chimalpahin parece ser bastante representativo do processo vivido pelas elites nahuas do altiplano central que pactuaram com os poderes coloniais hispânicos e foram, progressivamente, desalojadas do poder. Isso significou, entre outras coisas, o desuso da escrita pictográfica e da conta dos anos já em meados do século XVII para a produção de registros e relatos sobre as histórias dos *altepeme* e, também, sobre o passado cosmogônico.

* * *

Apesar das distinções, as soluções historiográficas construídas pelos dois autores dão conta de responder a desafios políticos novos e indicam preocupações comuns às

240. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, p. 271 e 273.

241. Para a divulgação de seu escrito, Guamán Poma pleiteia a ajuda direta do rei de Espanha: “Y que demás del seruido de vuestra Magestad que rrezultará ynprimirse la dicha historia, comensándose a selebrar y hazer ynmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados nuestros agüelos como lo merecieron sus hazañas, deseando que todo esto se conciga, umilmente suplico a vuestra Magestad sea seruido de faboreser y hazer merced al dicho mi hijo don Felipe de Ayala y para todos mis nietos, para que su pretención baya adelante, que es lo que pretendo de que a vuestra Magestad nuestro señor guarde y prospere por muchos y muy filicis años con acresentamiento de más rreynos y señoríos, como su menor y humilde uasallo deseo.” GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 7. Isso se deve, muito provavelmente, ao fato de Guamán Poma não acreditar em quase nenhuma autoridade espanhola do vice-reino do Peru – à exceção, talvez, dos vice-reis – ou por pressupor que sua obra seria barrada devido às pesadas críticas que faz a elas. Acusa todas, civis e eclesiásticas, de se preocupar apenas com a riqueza e não com a conversão e fim da idolatria e de serem cruéis e violentas. Isso é visível em vários trechos de sua obra, tais como nesses dois: “...en este tiempo de español cristiano. Son todos borrachos y matadores, canbalacheros y no ay justicia. De cómo se cazauan donzellas de treynta años y de cuarey[n]ta o cincuenta y algunas que no se casauan murieron donzellas. Agora primero los sazerdotes lo desuirga con color de la dotrina.” “Disís que aués de rrestituyr; no ueo que lo rrestituyés en uida ni en muerte. Paréseme a mí, cristiano, todos bosotros os condenáys al ynfierno. Que su Magestad es tan gran sancto que a todos quantos perlados y bizzorreys bienen encargado con los pobres naturales, los perlados lo propio, todo la mar trae el favor de los pobres yndios. En saliendo en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo.” Ibidem, p. 67 e 369.

elites indígenas nahuas e dos Andes Centrais: recuperar ou manter certos privilégios e reagir ao avanço sociopolítico dos espanhóis e outros grupos indígenas após os anos 1560 e 1570. Suas obras apresentam, simultaneamente, grandes transformações e continuidades quando comparadas às histórias e cosmologias pré-hispânicas ou aos relatos indígenas coloniais mais apegados às matrizes pré-hispânicas, pois utilizam a conceitos explicativos e estruturas narrativas de origem pré-hispânica, mas em farta conjugação com conceitos e estruturas de origem cristã – além disso, também empregam conceitos explicativos e estruturas narrativas absolutamente originais, criados em sua época.

Por tudo isso, os escritos dos dois autores podem ser considerados como criações novas e originais, diante das quais, acreditamos, não devemos apenas tentar separar os elementos ameríndios dos cristãos para buscar as características de um mundo pré-hispânico puro ou para, simplesmente, constatar que houve mistura e sobreposição entre esses elementos pré-existentes. Trata-se, também, de entender o caráter de novidade e originalidade de suas obras, bem como suas relações com contextos sociopolíticos novos e, em alguma medida, distintos entre si, mesmo que ambos estejam no interior da América espanhola. Somente assim as obras desses autores se tornam inteligíveis e, desse modo, aptas para serem empregadas como importantes fontes históricas sobre as práticas intelectuais e os projetos sociopolíticos das elites indígenas coloniais.

Capítulo 5 – Cosmologias e histórias ameríndias na Nova Espanha e Peru. Apropriações e ressignificações de conceitos cristãos pelas elites nahuas, maias e quéchuas²⁴²

A vitória da coalizão formada por espanhóis e por dezenas de cidades indígenas do altiplano central mexicano sobre os mexicas, em 1521, abriu caminho para que concepções cristãs fossem oferecidas, imediata e fartamente, a usos e apropriações locais, especialmente às elites nahuas dessa região, que se consideravam vitoriosas e partícipes da nova ordenação política que se delineava após a queda de México-Tenochtitlan. Processo semelhante, embora de alcance regional mais limitado, de ritmo mais lento e que resultou em uma situação de menor estabilidade política aos vitoriosos, ocorreu nos Andes centrais durante o século XVI, com a progressiva vitória da coalizão formada por espanhóis, facções incas e outros povos andinos, como chachapoyas e cañaris, sobre outras facções incas e seus aliados. Com alcance regional ainda mais limitado, ritmo ainda mais lento e resultando em uma estabilidade política ainda menor aos vitoriosos, processo parecido atingiu também os povos maias das terras altas de Chiapas e Guatemala e das terras baixas do Iucatã e Petén ao longo dos séculos XVI e XVII.

Em todos esses três casos, durante o período colonial inicial²⁴³, com maior ou menor autonomia ou subordinação política em relação ao crescente poder dos espanhóis, as elites ameríndias dos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru se relacionaram e se apropriaram de conceitos cristãos, interpretando-os e ressignificando-

242. Texto inédito em português. O texto-matriz deste capítulo foi publicado como: SANTOS, Eduardo Natalino dos. Amerindian cosmologies and histories in New Spain and Peru: appropriations and redimensioning of Christian concepts by the Nahua, Mayan, and Andean elites. In: LIMA, Luís Filipe Silvério & MEGIANI, Ana Paula Torres (org.). *Visions, prophecies and divinations: Early Modern messianisms and millenarisms in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden & Boston: Brill, 2016 (The Iberian religious world, 3), p. 43-58.

243. Como vimos na *Introdução*, estamos denominando *período colonial inicial* à fase histórica que vai do fim das conquistas hispano-ameríndias de México-Tenochtitlan e de Cuzco, momento em que os espanhóis começam a participar de modo mais sistemático e efetivo das redes sociopolíticas locais, encabeçadas pelas ou dependentes das elites ameríndias, até a época em que essas mesmas elites já não desempenhavam papéis tão centrais na organização sociopolítica regional ou dos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru. No caso específico do altiplano central mexicano e Andes centrais, podemos situar o momento final do período colonial inicial entre as décadas de 1560 e 1580. Já no caso da região maia, que será tratada neste capítulo, esse momento final é mais tardio, variando entre terras altas de Chiapas e Guatemala, onde ele pode ser situado no final do século XVI, e terras baixas do Iucatã e Petén, onde ele pode ser localizado no final do século XVII.

os segundo suas próprias tradições de pensamento, segundo projetos políticos próprios e de acordo com as formas como se entabularam e se interpretaram os próprios processos de conquista e as subsequentes relações sociopolíticas com os espanhóis e demais cristãos, como os missionários.²⁴⁴

O tema das relações interétnicas na América espanhola e das transformações na cultura e nas tradições de pensamento dos povos ameríndios a partir do contato com os cristãos é vastíssimo. Neste capítulo, o abordaremos a partir das formas como as elites nahuas, maias e andinas se apropriaram de conceitos cristãos para atualizar ou produzir novas formas de compreensão do mundo natural e social, ordenando-as em relatos e segundo concepções que abrangem o passado e o presente – e, por vezes, o futuro –, ou seja, em explicações que podemos chamar de cosmologias histórias ameríndias.

A – Nahuas do altiplano central mexicano

Após a queda de México-Tenochtitlan, em 13 de agosto de 1521, grande parte da população ameríndia do altiplano central mexicano considerava-se vitoriosa, especialmente suas elites dirigentes, pois a derrota dos mexicas consumava-se por obra de uma coalizão formada por espanhóis e cerca de 50 cidades nahuas contra os isolados mexicas, que mantiveram apenas duas outras cidades – Itzpalapan e Malinalco – como aliadas até a derrota final. A partir de então, até as próprias elites mexicas, especialmente as linhagens descendentes de Moctezuma, também se juntaram aos vitoriosos. Desse modo, as elites nahuas continuaram a governar suas cidades e participaram ativamente na expansão dos domínios da nova coalizão em regiões além do altiplano central, tanto em áreas que anteriormente estavam sob o domínio mexica como em regiões que estavam fora de tal domínio, como as terras altas de Chiapas e Guatemala e a região denominada Grande Chichimeca, que corresponderá, *grosso modo*, ao norte da Nova Espanha.²⁴⁵

O resultado desse processo de conquista, rápido e realizado por uma ampla coalizão de unidades políticas nahuas, foi, como vimos no capítulo anterior, uma

244. Para termos uma ideia da concentração do esforço missionário nas regiões dos antigos domínios mexicas e incas e de como essas regiões funcionaram como ponto de apoio para a disseminação desse esforço por regiões politicamente mais refratárias ao crescente domínio político-religioso dos espanhóis, como a região maia, é significativo saber que, dos cerca de seis mil religiosos regulares que vieram para a América durante o século XVI, aproximadamente dois mil e setecentos se direcionaram para a Nova Espanha e mil e oitocentos para o Peru. Tratamos da empresa missionária durante o século XVI na Nova Espanha em: SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena*.

245. Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. La conquista europea y el régimen colonial. In: *Historia antigua de México. Vol. III*, p. 371-405.

relativa legitimidade da nova ordenação macro política aos olhos das elites ameríndias e o interesse dessas elites pelas ideias e poderosos deuses daqueles estrangeiros que haviam contribuído decisivamente na derrota dos mexicas. Vimos também que algumas mostras dessa relativa legitimidade política e desse interesse nahua pelo cristianismo foram a escassez de rebeliões indígenas no centro da Nova Espanha e a entrada massiva de missionários na região. Essas condições propiciaram o início de uma rápida cristianização das elites nahuas, num processo que possui uma dinâmica inteligível apenas quando analisado em coordenação com as transformações sociopolíticas ocorridas durante o período colonial inicial.

Nas duas primeiras décadas após a queda de México-Tenochtitlan, a apropriação de ícones e rituais cristãos pelas populações nahuas pautou-se, fundamentalmente, em conceitos e interpretações nahuas, pois os espanhóis não possuíam poder suficiente para exigir qualquer outro tipo de postura das populações locais. Sendo assim, foi muito comum que imagens da Virgem e da Cruz fossem integradas a conjuntos compostos por objetos relacionados a cerimoniais nahuas, que continuavam a ser praticados por populações que haviam sido coletivamente batizadas. O famoso caso de Don Carlos de Texcoco, condenado à fogueira pela inquisição episcopal como dogmatizador, em 1539, e o conseqüente afrouxamento da atuação dessa instituição por medo de um levante ou de rebeliões locais, é emblemático desse momento, marcado por um alto nível de incompreensão mútua entre as duas tradições de pensamento, que concebiam elementos amplamente dissemelhantes como idênticos ou compatíveis.²⁴⁶ Há, assim, pelas elites nahuas, uma espécie de apropriação seletiva de objetos e práticas de origem cristã, os quais são incorporados, por adição ou suposta identificação e semelhança, ao acervo de objetos e práticas cerimoniais já existentes.

As cosmologias e histórias produzidas pelos povos nahuas nessas duas primeiras décadas parecem ter passado por um processo semelhante, ou seja, elas mantiveram as estruturas e características típicas do momento que precede a chegada dos espanhóis²⁴⁷

246. Situação que James Lockhart denominou de *identidade duplamente equivocada*, conceito que nos parece ser, para esse tipo de situação, muito mais elucidativo e profícuo do que o conceito de *mestiçagem cultural*; mas isso não significa que o primeiro conceito deva ser aplicado a todas as situações em que o contato intercultural gerou reapropriações, ressignificações ou transformações dos elementos que compõem os repertórios de práticas e ideias das culturas envolvidas neste tipo de contato. Cf. LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest*.

247. O *Códice Boturini* e o *Códice borbónico*, manuscritos pictográficos produzidos nesse período, atestam essa continuidade do pensamento histórico-cosmológico nahua, pois abordam o passado recente – como a migração dos mexicas – e o distante – como a atuação dos deuses criadores Oxomoco, Cipactonal, Tezcatlipoca e Quetzalcoatl – de modo bastante similar ao que encontramos nos manuscritos ou inscrições de origem pré-hispânica. Cf. *Códice borbónico*. / *Códice Boturini*.

– como a concepção que o mundo havia passado por diversas idades ou eras anteriores, que cataclismos naturais e sociais eram inerentes ao ordenamento do mundo e sua ocorrência obedecia a certos turnos ou ritmos temporais, que as cidades e suas linhagens dirigentes eram os centros nevrálgicos da história recente ou que tudo deveria estar medido por unidades e ciclos calendários – e encaixaram, nelas, novas informações, como a derrota dos mexicas, e novos agentes histórico-cosmológicos, como os espanhóis e seus deuses, a Virgem e a Cruz.

A partir do final dos anos 1530 e anos 1540, esse contexto transforma-se substancialmente. A conjunção entre o investimento vultoso na evangelização e a brusca e acentuada diminuição da população nahua do altiplano central²⁴⁸ – aliada, ainda, ao vertiginoso crescimento da espanhola – foram fatores determinantes para que a equação política fosse cada vez menos favorável às elites nahuas, como também mencionamos no capítulo anterior. Desse modo, essas elites encontraram na sua cristianização efetiva um caminho com maior probabilidade de manter benefícios tributários e privilégios políticos. Mais do que se apropriar de ícones e procedimentos oriundos dos aliados cristãos, era preciso, cada vez mais, entender bem esse novo deus e o seu pensamento histórico e político para manter ou reivindicar mercês e privilégios.

Nesse efetivo processo de cristianização das elites nahuas, em meados do século XVI, é perceptível uma radical releitura e ressignificação das explicações cosmológicas e históricas de matriz mesoamericana. De modo geral, toda a cosmologia nahua, que explicava a formação do mundo atual a partir de idades anteriores e apresentava um mundo natural e humano marcado pela constante transformação, como pode ser visto no texto da *Leyenda de los soles*²⁴⁹, passa a ser encarada como fábula pelos próprios membros das elites nahuas. Fábulas que seriam fruto de um passado idolátrico e que, na melhor das hipóteses, poderiam apenas conter alguns poucos testemunhos de episódios que, em última instância, atestariam a validade universal da cosmologia e da história cristãs, como a ocorrência do dilúvio, a existência de gigantes em tempos antigos ou a chegada de um predicador do Evangelho nas terras da Nova Espanha, como podemos ver no *Códice Vaticano A*²⁵⁰.

248. Calcula-se que a população do altiplano central mexicano e Oaxaca tenha sido reduzida de 25 milhões de habitantes, no momento do contato com os espanhóis, a 1 milhão de pessoas, no princípio do século XVII. Cf. COOK, Sherburne F. & BORAH, Woodrow. *El pasado de México*.

249. Cf. *Leyenda de los soles*. In: *Códice Chimalpopoca*, pp. 119-142. / *Leyenda de los soles*. In: TENA, Rafael (ed.). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 167-242.

250. Cf. *Códice Vaticano A*.

Destino diferente tiveram as histórias locais, dos *altepeme* e suas inter-relações, que continuaram a ser lidas e reescritas pelas elites nahuas como portadoras de verossimilhança, passando, preferencialmente, por um processo que envolvia a obliteração das supostas idolatrias – por exemplo, suprimindo episódios cerimoniais, especialmente os de sacrifícios humanos – e a restrição dos agentes históricos – por exemplo, eliminando deuses, homens-deuses e animais que atuavam ao lado dos seres humanos nas histórias de matriz mesoamericana. Desse modo, antes modelada por uma multiplicidade de entes não humanos, as histórias nahuas de meados do século XVI tornavam-se apanágio exclusivo de homens, como ocorre na sessão histórica do *Códice Mendoza*²⁵¹, que fazem a vontade do verdadeiro e único deus.

Apesar desses pontos de incompatibilidade e da flexão da cosmologia e história nahua em direção à cristã, há importantes convergências entre as duas tradições de pensamento, dentre as quais se destaca o emprego da contagem do tempo ou de cronologias para se referir ao passado. Percebendo essas convergências, as elites nahuas passaram a fazer leituras extremamente cronológico-calendárias dos textos bíblicos, a procurar correspondências entre as datações de episódios das cosmologias nahuas – como o dilúvio – e as datações de seus equivalentes cristãos, além de manter as histórias das cidades e confederações políticas marcadas pela égide da contagem temporal, como se fossem livros de anais – como ocorre nas obras de Fernando de Alva Ixtlilxochitl e de Domingo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, analisada em detalhes no capítulo anterior.²⁵²

De modo geral, ao final do século XVI e começo do século XVII, as histórias e cosmologias das elites nahuas eram bastante ortodoxas em termos cristãos, apresentando uma teleologia histórica marcadamente cristã, seja para explicar o passado distante ou recente, a conquista espanhola ou para se referir ao futuro – e isso não significa que elas não tenham mantido elementos centrais ao pensamento nahua anterior, como a marcação cronológica precisa que mencionamos. Esses escritos são produtos da fase final de um projeto político empreendido pelas elites nahuas para permanecer no poder em um contexto que lhes era progressivamente desfavorável: a partir da década de 1560, essas elites se tornaram, gradativamente, dispensáveis para a República dos Espanhóis comandar a República dos Índios na região do altiplano

251. Cf. *Codex Mendoza*.

252. Cf. CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. / IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Obras históricas*.

central mexicano e imediações. As estratégias empregadas pelas elites nahuas-cristãs são exitosas por algum tempo, mas resultam, depois de um século da conquista de México-Tenochtitlan, no quase desaparecimento de uma tradição de pensamento cosmológico e histórico. Isso não significa que o mesmo destino tiveram as tradições históricas e cosmológicas de outros grupos sociais nahuas, como os chamados *macehualtin*, ou *gente comum*, que apresentaram dinâmicas particulares de interação com o pensamento cristão e distintas daquelas que mencionamos para o caso dos membros das elites dirigentes, chamados de *pipiltin*.

B - Maias das terras altas e baixas

Pouco tempo depois da queda de México-Tenochtitlan, chegava às terras altas de Chiapas e Guatemala, em 1524, o que foi visto pelos maias dessa região como uma nova *bajada* de conquista procedente do altiplano central mexicano. Trazia espanhóis e nahuas e contava com uma aliança prévia com maias cakchiqueles, habitantes da região que haviam sido, recentemente, dominados pelos maias quichés. Para termos uma dimensão da complexidade política que vigorava nessa região é significativo saber que quichés e cakchiqueles encabeçavam coalizões e disputas seculares que envolviam mais de outros vinte grupos maias.²⁵³

Essa *bajada* e as disputas locais resultaram em uma série de conflitos e guerras e na consecutiva derrota dos maias quichés de Quetzaltenango e Umatlán. De início, os cakchiqueles se consideravam tão vitoriosos quanto os espanhóis e atribuíam seu êxito, em parte, à vinculação que acreditavam existir entre poder político e *nahualismo*, quer dizer, a capacidade que certos líderes e guerreiros teriam de se manifestar, de agir e de guerrear como se fossem seu alter ego, chamado de *nahual*, que poderia ser um jaguar, uma águia, um ancestral, um lagarto e uma série de outros seres e entes não humanos.

No entanto, o crescimento das exigências dos espanhóis sobre os cakchiqueles gerou rapidamente o rompimento da coalização e uma rebelião que, em um contexto marcado pela continuidade das disputas locais entre maias, pelas epidemias e pelo crescimento do poder espanhol, não prosperou ou, ao menos, sofreu um grande revés em 1526, com a derrotada dos cakchiqueles em Iximché, sua capital. Com base no *nahualismo*, os maias atribuíram esses episódios, que chamaram de *nova conquista*, à derrota dos *nahuales* de seus líderes, como o do capitão Tucum Umam, pelos *nahuales*

253. Cf. BRICKER, Victoria Reifler. *El cristo indígena, el rey nativo*.

dos espanhóis, isto é, os anjos, a Virgem e o Espírito Santo, por exemplo, como apontam os *Títulos de la casa Ixquín-Nehaib*.²⁵⁴

Após a derrota dos cakchiqueles em Iximché, os espanhóis e aliados locais investiram na expansão de seus frágeis domínios em direção ao norte, região em que cakchiqueles e outros grupos mantiveram uma resistência ferrenha até 1547. Assim, essa região somente foi incorporada às áreas de circulação e de um relativo controle tributário dos espanhóis de modo muito lento e gradual, em um processo que contou com ou foi precedido pela fundamental *conquista pacífica dos dominicanos*, ou seja, pela entrada de missionários em territórios autônomos maias mediante o assentimento das lideranças ameríndias locais.²⁵⁵

De modo geral, portanto, o resultado mais imediato do processo de conquista das terras altas foi um domínio espanhol frágil, marcado por conflitos políticos, territorialmente limitado e cercado por extensas regiões de resistência quiché, cakchiquel, rabinal e de outros grupos maias que, apesar das baixas populacionais, continuaram a ser extremamente numerosos, já que o impacto das epidemias foi menor quando comparado ao ocorrido no altiplano central mexicano.²⁵⁶

As explicações históricas e cosmológicas desses grupos maias, parcialmente subordinados ou relativamente autônomos, apresentam profundas continuidades em relação a modelos e explicações de matriz mesoamericana, especialmente porque os maias continuaram a acreditar na validade e na verossimilhança de tais explicações. Sendo assim, os maias continuaram a pensar e a dividir a cosmologia em idades e a tratar da conformação do mundo e do homem como um longuíssimo processo de constantes transformações. No interior da última e atual idade, inseriram sua história mais recente, com suas migrações, fundações de cidades e *pueblos* e, depois, trataram da chegada e das conquistas dos espanhóis e aliados indígenas. Em uma palavra, os maias encaixaram ou adicionaram sem grandes alterações os episódios do período colonial inicial, que vai até o final do século XVII nesta região, em seus relatos cosmológicos e históricos.

Simultaneamente, a progressiva perda de poder das elites dirigentes, especialmente das quichés e cakchiqueles, que haviam sido batizadas, conviviam e se submetiam cada vez mais às autoridades espanholas nas *cabeceras* ou vilas principais,

254. Cf. *Títulos de la casa Ixquín-Nehaib*. In: RECINOS, Adrián. *Crónicas indígenas de Guatemala*.

255. Devido a todos esses conflitos, essa região recebeu o nome de Tuzulutlán, ou o *País das Guerras*, durante o início do período colonial, denominação alterada depois para Verapaz.

256. Cf. BRICKER, Victoria Reifler. *El cristo indígena, el rey nativo*.

fez com que essas elites manifestassem um crescente interesse pelas concepções e ideias cristãs. Isso delineia um movimento de subordinação cosmológico e historiográfico parecido com o que vimos ocorrer no centro do México, mas de proporções, ritmo e intensidade muito menores e no qual há, portanto, muito mais espaço para a mencionada continuidade do pensamento local ou para apropriações e interpretações bastante heterodoxas de objetos e de conceitos de origem cristãos.

No *Popol vuh*, por exemplo, há inúmeras referências iniciais ao deus e ao tempo dos cristãos, no qual o livro é escrito, mas com base em antigos códices pictográficos.²⁵⁷ Essas referências iniciais cedem, rapidamente, passagem à longa narrativa da cosmologia e da história quiché, nas quais as concepções cristãs de idolatria e do deus único, por exemplo, não funcionam como fiel da balança para produzir profundas supressões ou transformações nos relatos de matriz maia e mesoamericana, como as que vimos ocorrer nos textos nahuas produzidos na mesma época em que o *Popol vuh*, ou seja, em meados do século XVI. Além disso, o *Popol vuh* e outras cosmologias e histórias maias das terras altas, como os *Anales de los cakchiqueles*, constroem uma visão do tempo presente como inferior ao passado, o qual se torna, assim, um referencial positivo a ser novamente alcançado, mas, por contraditório que pareça, sem abandonar o cristianismo ou o que os maias teriam entendido por tal.²⁵⁸

No caso das terras baixas do Iucatã e Petén, essas apropriações e interpretações maias de concepções cristãs foram ainda mais autônomas e heterodoxas. A acentuada atomização política desta região, dividida em um grande número de pequenas confederações maias, somada aos fracassos ou às penetrações territoriais bastante limitadas que resultaram das campanhas e expedições de conquista realizadas desde o Caribe – três delas lideradas pelos Montejo, entre 1527 e 1545 – não foram capazes de consolidar amplos e estáveis territórios sob o domínio dos espanhóis, que contaram, ainda, com poucos e pouco poderosos aliados locais. Adicionam-se a esse contexto, os contatos que alguns grupos maias iucatecos da costa tiveram com os espanhóis antes mesmo da expedição de Hernán Cortés, em 1519, em muitos dos quais foram repelidos violentamente. Além disso, as epidemias chegaram à região antes da primeira expedição dos Montejo, em 1527, e foram associadas aos espanhóis, como demonstra o *Chilam Balam de Chumayel*.²⁵⁹

257. Cf. *Popol vuh*.

258. Cf. *Memorial de Sololá / Anales de los Cakchiqueles*.

259. Cf. *Libro de chilam balam de Chumayel*.

Nesse contexto, marcado pela limitação e instabilidade política para os espanhóis e pela existência de dezenas de *pueblos de huídos*²⁶⁰ e de territórios e confederações maias autônomos até o final do século XVII, como a confederação encabeçada pelos itzaes, também há um grande interesse dos maias iucatecos pelos objetos, conceitos e deuses cristãos. Os sacerdotes principais de cada localidade, chamados de *chilam balam*, ou *profeta-jaguar*, foram os principais intérpretes e promotores de apropriações bastante ativas e originais do cristianismo. Essas apropriações vão desde o uso de objetos rituais cristãos capturados ou recebidos dos espanhóis, como a batina dos padres ou a imagem de algum santo, passam pela identificação da cruz cristã com as árvores cósmicas que sustentariam os céus e chegam até a crucificação de espanhóis, em 1546, ou a declarações que eles, os *Profetas Jaguares*, eram os filhos do deus cristão.²⁶¹

Os vários *Libros de Chilam Balam*, textos produzidos por alguns desses sacerdotes ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, mostram várias faces dessa apropriação maia-iucateca do cristianismo e, ao mesmo tempo, da longa vigência de concepções de matriz pré-hispânica entre tais povos ameríndios, além da criação de conceitos novos e inéditos. Em termos de concepções cosmológicas e históricas, esses livros continuam a empregar as antigas explicações sobre a origem do mundo e do homem, não dando muita atenção à cosmologia judaico-cristã ou, quando a resumem, não lhe dão exclusividade. Além disso, continuam a organizar o passado, o presente e o futuro segundo a lógica dos ciclos temporais dos *katunes*, ou seja, por meio de sucessões de conjuntos de vinte anos de 360 dias, que serviam tanto para contabilizar as durações das várias idades ou eras do mundo quanto para agrupar eventos recentes e qualitativamente correlacionados aos eventos passados, pois tais conjuntos de eventos seriam presididos por um mesmo signo e denominador, como o *katún oito ahau*, por exemplo.²⁶²

É nesta lógica que a presença dos espanhóis, chamados de *dzules*, ou *estrangeiros usurpadores*, e de seu novo deus e religião é incluída, adicionada. Esse novo deus e religião teriam sido recebidos pelos maias e segundo sua lógica de

260. O mapeamento dos territórios maias autônomos, das regiões submetidas ao domínio espanhol e das vilas de foragidos (*pueblos de huídos*), assim como as relações sociopolíticas entre essas distintas partes da península do Iucatã e da região do Petén, é apresentado em CASO BARRERA, Laura. Vidas fugitivas. In: ESCALANTE GONZALBO, Pablo (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Vol. I*, 2004, p. 473-499.

261. Cf. BRICKER, Victoria Reifler. *El cristo indígena, el rey nativo*.

262. Cf. FARRIS, Nancy. Recordando el futuro, anticipando el pasado. In: *La memoria y el olvido*, p. 47-60.

apropriação nos primeiros anos de convívio com os espanhóis, mas, em seguida, os *dzules* teriam tentado retirá-los dos maias e monopolizá-los.²⁶³ Os eventos evocados para sustentar esta interpretação dos contatos com os espanhóis e com o cristianismo, resumida na expressão *nos deram o cristianismo e depois nos tiraram*, relacionam-se diretamente com o trabalho missionário e com as subseqüentes atuações da inquisição episcopal comandada por Diego de Landa. Tais atuações culminaram, em 1562, em um dos maiores autos de fé realizados na América espanhola contra indígenas e, certamente, contribuiu para a curta história de atuação desse tribunal sobre essas populações, pois provocou o medo de uma rebelião maia-iucateca generalizada nos pequenos e instáveis domínios hispânicos. Foram, justamente, episódios relacionados à inquisição dirigida por Landa, que objetivavam retirar dos maias os objetos e práticas por eles apropriados do cristianismo, que forneceram marcos temporais bastante proeminentes para as histórias e profecias contidas nos livros de *Chilam Balam*: o ano que dá início ao primeiro *katún* da nova época é o ano da chamada *conquista de Landa*; e não algum ano relacionado às tentativas ou conquistas políticas e bélicas anteriores, encabeçadas pelos Montejo.

Esses episódios, relativos à atuação da Inquisição e ao trabalho missionário, parecem fomentar ainda mais a curiosidade e a vontade dos maias possuírem os deuses e os objetos dos estrangeiros que, gradativamente, se tornavam mais poderosos. Em outras palavras, os maias iucatecos, de modo geral, não aceitaram a tirania dos *dzules*, caracterizados como egoístas e maus cristãos, e, tampouco, a tentativa dos sacerdotes cristãos de monopolizar as práticas e objetos religiosos.²⁶⁴ Acreditaram, seguindo uma lógica mesoamericana amplamente difundida, que o tempo de presença e de domínio dos espanhóis iria acabar em breve, com a ajuda do próprio deus cristão e numa data determinada pela lógica dos ciclos dos *katunes*. Na idade que se sucederia, caracterizada pelo fim do sofrimento e da exploração dos *dzules*, os maias retornariam ao poder, como em épocas passadas, e mostrariam como devem agir e ser os verdadeiros cristãos. Em suma, trata-se de uma tentativa maia de se apropriar do cristianismo como uma nova base para o exercício do poder político, lógica histórica que encontra fundamentos em realidades políticas existentes nesse período, como os pueblos de *huídos* e o reino do itzaes do Petén, que mantêm autonomia política até 1697, os quais autorizam ou não a

263. Cf. FARRIS, Nancy. Indian in Colonial Yucatan. In: MACLEOD, Murdo J. & WASSERSTROM, Robert (ed.). *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, p. 1-39.

264. Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. *La vida cotidiana en tiempo de los mayas*.

presença de missionários cristãos em seus territórios, a depender dos objetivos, estratégias e configurações políticas maias de cada momento e região do Iucatã não controlada pelos espanhóis.

C – Quéchuas dos Andes centrais

Em termos de conquista política, o caso dos incas e grupos quéchuas nos Andes centrais se assemelha, por um lado, ao caso dos mexicas e nahuas e, por outro, ao caso dos maias. Assemelha-se à conquista dos mexicas e nahuas pela pré-existência de uma vasta rede de dominação político-tributária, chamada de Tahuantinsuyu, que era encabeçada por uma cidade, Cuzco, que mantinha coalizações ou relações de subordinação com diversos outros grupos étnicos e confederações políticas – como os lupacas. Assemelha, também, ao caso da conquista dos mexicas pelo fato de os incas de Cuzco terem recebido a coalização formada por espanhóis e aliados locais para negociar e pactuar politicamente. No entanto, os resultados dessas negociações e primeiros conflitos foram bem distintos dos obtidos no caso mexica e nahua. No lugar de uma dominação relativamente rápida, de alcance territorial amplo, com significativa participação das elites indígenas e, talvez por isso, sem grandes guerras ou rebeliões após o domínio da antiga capital tributária, no caso dos incas, o estabelecimento dos espanhóis em Cuzco, em 1533, e em Lima, em 1535, é seguido por um contexto sociopolítico mais parecido ao que predominou na região dos maias, marcado por rebeliões de antigos aliados, como certas facções incas²⁶⁵, por guerras que se estenderam por décadas, por conflitos contra diversos outros povos andinos e pela dependência de negociações políticas constantes com líderes indígenas para a manutenção da presença hispânica na região. Esse contexto resulta, por décadas, em uma pequena penetração territorial das conquistas espanholas fora da costa e do eixo Lima-Cuzco-Potosí e, conseqüentemente, em um trabalho missionário de porte relativamente pequeno fora desse mesmo eixo.²⁶⁶

265. Em 1533, Manco Capac, governante inca de Cuzco, recebeu os espanhóis nessa cidade como aliados, mas, em 1536, diante do crescimento das exigências dos conquistadores, passou a liderar uma rebelião que os expulsou de Cuzco e chegou a sitiá-la. No entanto, esse movimento inca foi sendo contido e seus partidários foram expulsos de Cuzco e passaram a conformar um governo inca concorrente, estabelecido em Vilcabamba e que durou até 1572, com a prisão e execução de Tupac Amaru, o último governante inca desta cidade.

266. Até a década de 1580, a presença espanhola é viável em termos políticos e logísticos fora da região da costa porque há interesses políticos ameríndios nela, ou seja, porque as elites locais das diversas etnias – incas e não incas – possuem planos e projetos políticos de ascensão no arranjo das hierarquias locais e regionais que se afigura depois da queda dos incas, na qual os espanhóis atuaram de modo central. Cf. SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies. In: SALOMON, Frank &

Essa presença espanhola limitada, instável e dependente dos interesses das elites indígenas dos Andes Centrais é acrescida pelas ferozes guerras e disputas entre os próprios conquistadores e entre eles e a monarquia espanhola, além das epidemias que atingem uma porção considerável da população ameríndia. Os participantes da rebelião denominada Taki Onqoy, que trataremos mais adiante, referem-se a esse período – meados do século XVI – como o de um *mundo enlouquecido*.²⁶⁷

Esse contexto fomentará, ao menos, dois tipos de apropriação de conceitos cristãos pelo pensamento cosmológico e histórico andino durante o período colonial inicial, que, neste caso, vai até a década de 1580, como mencionamos. O primeiro tipo de apropriação, realizado principalmente por elites incas ou de outras etnias que pactuaram com os espanhóis, caracteriza-se por grandes transformações em relação às matrizes andinas anteriores de pensamento. Por um lado, essas elites andinas convertidas ao cristianismo suprimiram grande parte das antigas explicações cosmológicas, especialmente os personagens e episódios que passaram a ser considerados idolátricos, como os episódios que envolviam a atuação das *huacas*, isto é, entes portadores de poderes e forças excepcionais, que transformaram o mundo no passado com suas lutas cataclísmicas e lhe deram a feição que ele possui hoje. Por outro lado, os relatos dessas elites andino-cristãs mantiveram algumas poucas concepções de matriz andina, que não seriam tão incompatíveis com o pensamento cristão, como a ideia que o mundo teria passado por diversas idades anteriores e por um dilúvio. No entanto, o resultado dessa combinação possui uma índole muito mais judaico-cristã que quéchua ou andina de modo geral. É o que podemos observar na obra de Titu Cussi Yupanqui, *Ynstrucción del Ynga*, produzida em 1570 em Vilcabamba, e na obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y buen gobierno*, finalizada no começo do século XVII, mas que começa a ser produzida nas últimas décadas do século XVI.²⁶⁸

Além disso, essas novas histórias e cosmologias andinas passaram a adotar também o apoio de uma cronologia linear e, por vezes, calendária, para narrar o passado, fato que, no caso andino, diferentemente do nahua e do maia, era uma novidade radical. Parece que o pensamento cosmológico e histórico andino firmava suas bases, preferencialmente, em categorias de natureza espacial; e não em categorias de

SCHWARTZ, Stuart (ed.) *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, vol. 3, parte 1, p. 904-972.

267. CF. MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales*.

268. Cf. TITU CUSSI YUPANQUI, Don Diego de Castro. *Ynstrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanguí para el muy ilustre señor...* (1570). / GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*.

índole temporal. Em outras palavras, seus fundamentos gnosiológicos e sistemas teóricos de classificação para tratar do passado seriam pouco ou quase nada cronológicos e muito ou totalmente topológicos. Tais fundamentos e sistemas expressavam-se, por exemplo, pela eleição ou construção de marcas naturais ou artificiais na paisagem, as quais eram articuladas segundo vínculos espaciais, como caminhos ou linhas imaginárias, que uniriam certo número de marcas, formando diversos conjuntos de referenciais, empregados, por sua vez, para concatenar e rememorar relatos sobre o passado. Estamos falando dos *ceques*, apresentados na *Introdução e Capítulo 2* desta tese e cujo funcionamento e outras características serão mais bem detalhados no capítulo seguinte.

Essas diferenças radicais entre o pensamento andino e o cristão fizeram que a cronologia ou uma linearidade temporal não se constituísse como uma forma facilitadora para traduções ou para o estabelecimento de pontes entre a cosmologia e história andinas e a cosmologia e história cristãs, como ocorreu amplamente entre os nahuas e maias. A obra de Guamán Poma de Ayala, analisada no capítulo anterior, é praticamente a única que empreende esforços nessa direção e cujos resultados são bastante problemáticos em termos de contradições e confusões cronológicas. De modo geral, há, portanto, uma enorme dificuldade para dispor os relatos cosmológicos andinos, organizados por sistemas de pensamento e classificações de fundamentação espacial, em narrativas fundamentadas em lógicas de natureza temporal e cronológica. Essa dificuldade, como iremos mostrar no capítulo seguinte, pode ser claramente vista no *Manuscrito de Huarochirí*, texto em quéchua produzido entre o final do século XVI e o começo do XVII, que apresenta relatos cosmológicos tradicionais andinos, nos quais a atuação das *huacas* é absolutamente central e a presença de conceitos cristãos bastante diminuta.²⁶⁹

Mas mesmo com o emprego significativo de conceitos e estruturas narrativas de origem cristã, as obra de Guamán Poma de Ayala e de Titu Cussi Yupanqui empregam amplamente e com uso explicativo a conceitos históricos andinos, por exemplo, caracterizando a idade atual, de presença ou crescente domínio dos espanhóis, como o resultado de um *pachacuti*, ou seja, de uma inversão de índole espacial, entre os mundos de acima e de abaixo, respectivamente, *hanan* e *hurin*. De modo geral, assim como no

269. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*. Frank Salomon chega a chamar essas tentativas de reescrever a história andina com base em uma cronologia linear de *crônica do impossível*. Cf. SALOMON, Frank. *Chronicles of the Impossible*. In: ADORNO, Rolena (org). *From Oral to Written Expressio*, p. 9-39.

caso dos maias, esses relatos constroem uma representação negativa de boa parte dos espanhóis, como seres que marcam a chegada de um mundo-idade marcado pelas injustiças – os espanhóis são chamados de filhos de Supay, o Senhor do mundo de abaixo –, que deveriam, portanto, ser superado para dar lugar a um mundo-idade mais justo.

O segundo tipo de explicação cosmológico-histórica andina diante da presença cristã é encontrado fora dos âmbitos incas ou de elites locais aliadas aos espanhóis, em regiões de contato com os espanhóis, mas onde não havia ainda uma subordinação política significativa a eles. É o caso da região de Huamanga, entre Lima e Cuzco. Nela, inicia-se o Taki Onqoy ou *Enfermidade da Dança*. Trata-se de um movimento de aberto, radical e violento rechaço aos espanhóis e aos seus aliados indígenas, que, após iniciado em Huamanga, difunde-se para Jauja, ao norte, e para Lima, Cuzco e Charcas, entre 1564 e 1567.²⁷⁰ Seus participantes, entre os quais uma grande quantidade de mulheres, assim como alguns incas, diziam que a conquista havia sido um cataclismo, um *pachacuti* que seria revertido em breve, com a ajuda das *huacas* que estariam zangadas pelo colaboracionismo dos povos locais e pela suspensão das oferendas que a elas eram antes destinadas.²⁷¹ Por essas razões, as *huacas* teriam passado a possuir os indígenas, fazendo-os dançar ininterruptamente e renunciar ao cristianismo e a tudo o que viesse dos espanhóis, como roupas, animais, plantas, objetos etc.. Desse modo, dariam força a e se preparariam para o próximo *pachacuti*, quando as *huacas*, encabeçadas por Titicaca e Pachacámac – e não por *huacas* incas –, matariam a todos os espanhóis e *curacas* aliados e devolveriam as coisas aos seus devidos lugares: os espanhóis ao mundo de abaixo, ou de Supay, e as elites andinas ao poder, ao mundo de acima. O movimento termina com perseguições, traições e alianças com autoridades espanholas após quase três anos de combate e a condenação de mais de 8.000 indígenas.²⁷²

O caso do Taki Onqoy demonstra uma forma ameríndia de apropriação e significação da presença cristã que ainda não havíamos visto ao tratar dos nahuas, maias e povos andinos que foram derrotados pelos espanhóis ou optaram por se aliar a eles: a tentativa de um rechaço total a supostamente tudo o que tivesse origem espanhola e a

270. Cf. MILLONES, Luis (comp.). *El retorno de las huacas*.

271. As principais fontes para o estudo da ideologia desse conjunto de rebeliões são os depoimentos de seus participantes, registrados pelo frei Cristóbal de Albornoz e seu tradutor, Guamán Poma de Ayala. Também há informações na obra de Molina, o cusquenho.

272. Cf. STERN, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*.

volta a uma ordenação sociocosmológica pré-hispânica e, ademais, pré-incaica, ou seja, em que as *huacas* patronas e poderosas não seriam cristãs nem incas. Não se trata, nesse caso, de se apropriar de conceitos de matriz cristã, mesmo com fortes tintas locais e para confrontar o crescente poder dos espanhóis, como no caso dos maias iucatecos. Os depoimentos dos participantes do Taki Onqoy parecem apontar para outra direção: a construção de uma imagem do cristianismo como um poder e religião rivais e incompatíveis aos de origem local, que dominariam os Andes por uma *pacha*, ou *mundo-idade*, bastante abreviada, pois seriam derrotados pelas *huacas* andinas que governavam o mundo antes dos incas.

Essa imagem de negatividade do cristianismo – transformado na religião dos inimigos – e sua suposta incompatibilidade com o pensamento local são fundamentais para explicar a lenta e circunscrita penetração das práticas e concepções cristãs no território andino durante o período colonial inicial ou mesmo posteriormente. Na medida em que suas autonomias ou forças políticas permitiram, os povos andinos, especialmente fora da costa do Pacífico e do eixo Lima-Cuzco-Potosí, teriam mantido uma postura bastante refratária em relação à adoção de práticas e conceitos cristãos. Em muitos casos, ao adotarem algumas dessas práticas e conceitos, as teriam mantido separadamente das práticas e ideias que creditavam como suas, as quais foram sendo levadas paulatinamente para a clandestinidade ao longo dos séculos XVII e XVIII²⁷³, na medida em que os cristãos se tornaram mais fortes politicamente e adquiriram meios para impor a conversão ao cristianismo com certa ortodoxia religiosa.

* * *

Essas breves reflexões sobre como nahuas, maias e quéchuas se apropriaram da presença ou de conceitos cristãos de modos distintos torna evidente que a inteligibilidade desses processos requer um tratamento historiográfico regionalizado e sensível às transformações que se deram em um lapso temporal relativamente curto, como é o período colonial inicial. É preciso conjugar, em cada caso, a diversidade de formas e de resultados das conquistas militares, dos estabelecimentos populacionais e institucionais hispânicos e dos trabalhos missionários com as também variadas e cambiantes atuações dos diferentes povos ameríndios. Em outras palavras, parece-nos que a inteligibilidade da atuação dos povos ameríndios em relação ao cristianismo, especialmente de como eles se apropriaram de e ressignificaram conceitos e objetos de

273. Cf. FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca*.

matriz cristã, depende de não tratarmos o assunto como se esses povos e os contextos históricos fossem quase idênticos em todo o continente americano e durante todo o período colonial.

No caso dos nahuas, vimos que suas elites dirigentes participaram amplamente do projeto de conquista encabeçado pelos espanhóis e se tornaram, como vitoriosos que foram naquele momento, partícipes do regime colonial em sua fase inicial. Na medida em que seus poderes diminuíram, essas elites adotaram, progressivamente, modelos e conceitos cristãos de pensamento histórico, que tornaram suas explicações históricas marcadas, entre outras coisas, pela irreversibilidade da chegada da religião do deus cristão, pela aceitação de que o próprio passado havia sido uma época de idolatria, pelo providencialismo histórico e pela transposição das marcações calendárias nahuas às cristãs.

No caso dos maias, mencionamos a construção de relações muito mais conflituosas com os espanhóis e a constituição de uma imagem bastante negativa dos cristãos. Apesar disso, vimos que os maias se interessaram por objetos e conceitos cristãos e se apropriaram deles de modo bastante ativo e seletivo, inclusive para apresentar os espanhóis como maus cristãos. Diferentemente do que ocorreu com as explicações históricas nahuas, as maias foram pouco afetadas em seus fundamentos de matriz pré-hispânica e, a partir deles, incluíram a época de domínio dos espanhóis, como uma idade marcada pela injustiça e pela tristeza, mas que duraria apenas um determinado período, após o qual os maias voltariam ao poder.

No caso dos incas e outros grupos quéchuas dos Andes centrais, vimos um panorama sociopolítico que se assemelhava tanto ao caso dos nahuas, por conta da presença de elites relativamente poderosas e que adotaram aceleradamente os preceitos da cosmologia e história cristãs, quanto ao caso dos maias, por conta da forte continuidade de preceitos do pensamento local e da construção de uma imagem bastante negativa dos cristãos, expressa nas rebeliões e conflitos constantes e até em uma tentativa organizada de rechaço total a tudo o que fosse de origem espanhola ou cristã.

Em todos os casos, as tradições de pensamento ameríndias da Nova Espanha e do Peru produziram novas explicações cosmológicas e históricas durante o período colonial inicial, adequadas e intimamente relacionadas com a construção de uma agenda ou de projetos sociopolíticos plausíveis naquele contexto. Muitos desses projetos podem parecer, hoje, exóticos, fora de lugar ou oriundos de um mundo obsoleto e de populações historicamente iludidas ou cabalmente derrotadas e dominadas. Isso se

afigura desse modo somente quando se projeta sobre o período colonial inicial uma realidade histórica posterior, ou seja, a dos séculos XVII e XVIII, momento em que, de modo geral, as vilas e cidades indígenas dos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru já se encontravam muito mais subordinadas à República dos Espanhóis e não havia mais tanto espaço político para projetos que contemplassem, por exemplo, a reversão da presença espanhola, a manutenção de reinos ameríndios autônomos, a existência de portentosas linhagens ameríndias cristianizadas e aliadas aos cristãos ou a constituição de uma interpretação própria e pouco ortodoxa dos deuses e conceitos cristãos. De modo distinto, se analisamos o contexto histórico em que tais projetos foram gestados, com cuidado para não projetar uma suposta derrota de todas as populações ameríndias da Nova Espanha e Peru já em 1521 ou 1532, poderemos ver que estamos diante de projetos políticos plausíveis em seu contexto de gestação, plasmados tanto nas relações sociais cotidianas, nas alianças políticas, nas guerras ou nas rebeliões que envolveram indígenas e espanhóis como nas novas histórias e cosmologias ameríndias do período colonial.

Capítulo 6 – Espaço-tempo e agentes nas cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais²⁷⁴

As tentativas de compreender os modos de pensamento dos povos ameríndios dos Andes Centrais do período pré-hispânico e início do colonial enfrentam dificuldades bastante intransigentes. Como vimos no *Capítulo 2*, particularmente as tentativas de conhecer suas explicações sobre a composição e o funcionamento do mundo natural e social – suas cosmologias e histórias – se caracterizam por manejarem conjuntos relativamente pequenos de imagens pré-hispânicas referentes a esses temas, seja porque tais imagens não foram produzidas em abundância, especialmente durante o período intermediário tardio (1000/1100 a 1475) e o horizonte incaico (1475 a 1532/72) ou, adicionalmente, porque muitas delas não chegaram até nós.²⁷⁵ Vimos também que a essa relativa escassez de fontes iconográficas pré-hispânicas, soma-se nossa atual inaptidão para decifrar e ler registros provenientes de sistemas andinos de representação que funcionariam à maneira de escritas, como os *tocapus*, os *pallares* e os *quipus* narrativos.²⁷⁶ A combinação entre fontes iconográficas escassas e registros que não podemos ler resulta no inescapável uso das também escassas histórias e cosmologias andinas produzidos no início do período colonial com a participação de indígenas.

Particularmente, três desses textos, produzidos entre 1580 e 1615, têm figurado como as fontes mais analisadas pelos estudos que se dedicam ao tema das cosmologias e histórias ameríndias dos Andes Centrais: a *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, a *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, e o *Manuscrito de Huarochirí*, de autoria

274. O texto-matriz deste capítulo foi aprovado para a publicação na revista *História Unisinos* em setembro de 2018 e deverá ser publicado em 2019.

275. Como vimos no *Capítulo 2*, esse panorama de fontes faz com que certos conjuntos de representações iconográficas sejam recorrentemente empregados para o estudo das concepções históricas e cosmológicas dos povos indígenas dos Andes Centrais, tais como os gravados em pedra de Cerro Sechín, as estelas e gravados em pedra de Chavín de Huantar, os gravados em pedra e em esculturas monumentais de Tiahuanaco, os murais e pinturas sobre cerâmica dos moches e os *queros* incaicos, isto é, taças de madeira ou cerâmica cobertas por pinturas, produzidas tanto no horizonte incaico como no início do período colonial.

276. Como vimos no *Capítulo 2*, o uso dos *quipus* para o registro de categorias & quantidades é bastante conhecido: são os chamados *quipus* categórico-numéricos. No entanto, há cerca de duzentos *quipus* provenientes do período pré-hispânico e início do colonial que não respondem aos princípios de decodificação e leitura empregados com os *quipus* categórico-numéricos e que podem conter registros de narrativas cosmológicas e históricas, hipótese amplamente fundamentada em textos alfabéticos do período colonial, que contém depoimentos sobre o emprego desses objetos para se narrar histórias.

controversa. A predileção por esses três textos se explica pela combinação entre precocidade de produção e vínculos robustos com as tradições andinas de pensamento que contavam com origens pré-hispânicas, pois todos eles foram confeccionados por membros de elites indígenas, ou com sua significativa participação, e durante as primeiras oito décadas de contato com os cristãos. No entanto, quando os membros das elites andinas de raizame pré-hispânico produziram essas obras, décadas de contatos com os cristãos haviam transcorrido. Ademais de longo, como vimos no capítulo anterior, esse contato havia sido marcado pela gradual e crescente subordinação sociopolítica das elites andinas às instituições eclesiásticas e políticas cristãs, as principais destinatárias dos escritos ameríndios que iremos analisar neste capítulo. Sendo assim, essas cosmologias e histórias apresentam tanto categorias e concepções relacionadas ao pensamento andino de matriz pré-hispânica quanto ao pensamento cristão do início da época Moderna, além de algumas ideias e concepções novas e concernentes às elites andino-cristãs desse momento histórico específico.

Diante disso, uma das principais tarefas ao analisarmos essas narrativas como fontes para a compreensão das concepções cosmológicas e históricas dos ameríndios dos Andes Centrais na passagem do período pré-hispânico ao colonial é perceber quais e como conceitos oriundos dessas diferentes tradições de pensamento se fizeram presentes nesses escritos e como foram apropriados, ressignificados ou articulados entre si, além de considerar a presença de conceitos absolutamente novos, inventados no período colonial inicial.²⁷⁷ Realizamos essa tarefa no capítulo anterior de modo sintético, visando, principalmente, o entendimento de como conceitos e explicações cosmológicas e históricas de matriz cristã foram apropriados pelos nahuas, maias e quéchuas como estratégias e projetos políticos vinculados a diferentes contextos de relação com os espanhóis. No presente capítulo, além de avançar nessa problemática com a análise de histórias e cosmologias produzidas por indígenas andinos que foram pouco analisadas no capítulo anterior, como o *Manuscrito de Huarochirí* e a *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, pretendemos investir também em outra direção: a compreensão de aspectos particulares e próprios do pensamento histórico e cosmológico andino de matriz pré-hispânica.

277. No caso dos Andes Centrais, o final do período colonial inicial situa-se entre 1580 e 1610. Cf. SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.) *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, vol. 3, parte 1.

Não se trata de uma tarefa fácil. Uma das grandes dificuldades tem sido entender que transformações ou ausências essas narrativas coloniais andinas portam em relação às narrativas e pensamento pré-hispânico simplesmente por empregaram a escrita alfabética, o calendário cristão ou o suporte em papel. Sabemos que a escrita, a contagem dos anos ou o papel não são sistemas, conceitos ou suportes neutros, aptos a apenas codificarem e organizarem informações oriundas de quaisquer outras tradições de pensamento, sem operarem transformações e produzirem lacunas significativas. Esses suportes ou sistemas interferem ativamente na seleção, na organização e, assim, na própria constituição do caráter dos conteúdos registrados. Sendo assim, o simples emprego da escrita alfabética, do papel e do calendário cristão pelos indígenas ou pelos espanhóis que escreveram sobre as histórias e cosmologias ameríndias no início do período colonial já resultou em transformações significativas em relação às narrativas equivalentes de tempos pré-hispânicos. Por exemplo, mencionamos em nota anterior que as listas e cronologias unilineares de governantes incas que constam em diversos textos coloniais, alguns deles produzidos por ou com a participação de indígenas, como a mencionada *Nueva Corónica y buen gobierno*, não corresponderiam ao modo como esses governantes efetivamente teriam exercido o mando ou seriam rememorados em tempos pré-hispânicos. Distintamente de uma sucessão unilinear de monarcas, os líderes incas teriam governado em diarquias e suas evocações e rememorações pelas tradições de pensamento incas estariam relacionadas e organizadas segundo suas distintas linhagens de proveniência e, também, segundo agrupamentos baseados em conceitos de índole espacial, como iremos ver mais adiante.

Certamente, problemas semelhantes estão presentes no modo como essas narrativas andinas coloniais tratam o mundo anterior aos incas ou na forma como compõem o rol de seus agentes e lhes atribui estatutos, qualidades e relações entre si. Por outro lado, é inegável que esses mesmos textos também portam informações preciosas e relativamente abundantes sobre concepções históricas e cosmológicas de matriz andina pré-hispânica, como ao narrarem as atuações dos seres sobre-humanos, chamados de *huacas*, ou dos *mallquis*, antepassados mumificados que eram alimentados, servidos e participavam de reuniões familiares ou de batalhas, pois eram considerados como pessoas vivas.

Empreender essa tarefa analítica não significa estabelecer quais seriam as concepções próprias de um pensamento andino autêntico e puro em contraposição a um pensamento andino colonial, supostamente contaminado pelo cristianismo.

Distintamente, pensamos que este capítulo contribuirá para que: a) entendamos mais claramente a interação e transformação das concepções ameríndias andinas em face do contato e da disputa política com as ideias e concepções cristãs durante o início do período colonial; b) compreendamos apropriações e ressignificações operadas pelas elites ameríndias andinas de ideias e conceitos cristãos a partir de uma plataforma conceitual de matriz andina pré-hispânica, assim como a criação de ideias e soluções históricas e cosmológicas novas, ou seja, sem precedentes no pensamento andino pré-hispânico ou cristão da época Moderna; c) tenhamos uma compreensão mais precisa e matizada das concepções andinas de matriz pré-hispânica e possamos realizar, assim, leituras menos cristianizadas da escassa iconografia pré-hispânica com temas cosmológicos e históricos. Procurando contribuir com essa gigantesca tarefa, iremos analisar as concepções de *espacio-tempo* e de *agentes* presentes na *Nueva Corónica y buen gobierno*, no *Manuscrito de Huarochirí* e na *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*.²⁷⁸

A – O espaço-tempo andino

Entre os diversos temas que poderíamos analisar nessas três cosmologias e histórias para compreender os modos como elas constroem e expressam concepções próprias de tempo-espaço, escolhemos o das idades ou épocas passadas, chamadas pelas tradições quéchuas de pensamento de *pachas*, ou *mundos*, e de *runas*, ou *gentes*.

Começemos pela *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, retomando alguns aspectos analisados no *Capítulo 4* para, em seguida, avançarmos em direção aos objetivos do presente capítulo: cotejarmos diretamente as três histórias e cosmologias andinas produzidas no período colonial inicial para tentar obter uma compreensão mais precisa e matizada das concepções andinas de matriz pré-hispânica presentes nesses textos indígenas coloniais.

Como vimos em capítulos anteriores, a *Nueva corónica y buen gobierno* é um texto em espanhol com abundantes termos e trechos em quéchua, finalizado entre 1613 e 1615 pelo índio ladino Felipe Guamán Poma de Ayala, natural da região de Huamanga e descendente de elites ameríndias locais. De modo geral, a primeira metade

278. Essas propostas de estudos conduzem, primordialmente, à compreensão circunstanciada e limitada de como certas elites indígenas realizaram tais apropriações e ressignificações; e não necessariamente ao entendimento de como esse mesmo tipo de fenômeno foi realizado por outras camadas da população quéchua, nahua ou maia, como mencionamos no *Capítulo 5*, o que requer a análise de outros tipos de fontes, que apresentem indícios do pensamento e da vida cerimonial da assim chamada *gente común*.

de sua obra, a *Nueva corónica*, sobre a qual iremos nos deter por conta de seu caráter histórico e cosmológico, apresenta um arranjo conciliador entre as explicações andinas e as cristãs, com um alto grau de submissão política das ideias e lógicas de matriz andina às de matriz cristã. Sua narrativa sobre a história do mundo e dos homens inicia-se com um longo resumo dos eventos bíblicos relativos à criação do mundo e do homem, ao dilúvio universal, à época dos profetas, à vida de Jesus Cristo e à época do cristianismo. Tais eventos são organizados cronologicamente e separados em idades, apresentadas de modo progressivo, ou seja, que demonstrariam avanços e aprimoramentos na história humana. Somente depois desse resumo, Guamán Poma explica a presença dos primeiros homens nas *Indias del Perú*, que lá teriam chegado após o término do dilúvio universal e que seriam, assim, descendentes de um dos três filhos de Noé. Para o autor, não há, portanto, nenhuma dúvida que a história universal cristã precede, é matriz e engloba a história das *Indias del Perú*, que ele passa a narrar na sequência.

A partir dessa ramificação pós-dilúvio, vimos que uma história andina particular, paralela à do Velho Mundo e anterior à presença espanhola é apresentada por meio da sucessão unilinear de cinco idades ou eras, cujas durações são mensuradas em anos solares e séculos por Guamán Poma, mas, como iremos explorar adiante, sugestivamente nomeadas pelo autor de *pachas*, ou *mundos*, e *runas*, ou *gentes*. Segundo ele, as idades-mundos-gentes das *Indias del Perú* seriam: 1) *Wari Viracocha Runa* ou *Primeira Gente Viracocha*: essa idade-mundo teria durado 800 anos e se caracterizado pela chegada dos primeiros habitantes nas *Indias del Perú*, descendentes de Noé que aqui teriam se multiplicado e formado os homens das idades subsequentes; 2) *Wari Runa* ou *Primeira Gente*: essa idade-gente teria durado 1.300 anos e se caracterizado pela enorme multiplicação dos homens, descendentes dos da primeira idade, que povoaram densamente todas as *Indias del Perú*; 3) *Purun Runa* ou *Gente Primordial, Abandonada ou Interrompida*: esse mundo-gente teria durado 1.100 anos e nele haveria casas maiores, de pedra e com tetos de madeira, roupas tecidas e adornos corporais, além de estradas e caminhos pelos quais transitavam comitivas com liteiras, e os homens teriam se multiplicado como formigas; 4) *Auca Pacha Runa* ou *Mundo da Gente dos Conflitos*: esse mundo-idade-gente teria durado 2.100 anos e nele teria havido muitas lutas e guerras entre os reinos, causadas pelos roubos e pelo excesso de riqueza, que geraram muitas mortes, cativos, migrações e a fortificação extrema das edificações; 5) *Inca Pacha Runa* ou *Mundo da Gente Inca*: essa idade-mundo-gente teria durado 1.515 anos, abrangendo desde Manco Capac até Atahualpa e Huascar, e se caracterizado

pela permanência dos bons aspectos da ordenação política e civil das idades anteriores, mas também pela introdução da idolatria, até então ausente do mundo andino.

Como iremos demonstrar mais claramente adiante, ao analisar os outros dois textos, a história narrada por Guamán Poma de Ayala conta com concepções e eventos bastante disseminados entre as tradições andinas de pensamento²⁷⁹ e que são, ao mesmo tempo, bastante exóticos às tradições históricas judaico-cristãs, tais como os conceitos de *pacha* e de *runa* ou a ideia de uma idade dos conflitos antes da época dos incas. Por outro lado, sua apresentação temporalmente linear e mensurada em anos é única entre as cosmologias-histórias andinas produzidas por indígenas no período colonial inicial e deriva, diretamente, da tentativa de enquadrar a história andina no interior da história universal cristã por meio de um de seus mais eficientes elementos de conexão e, simultaneamente, de subjugação política: a suposta universalidade do tempo cristão e de sua cronologia.

Ao realizar essa tarefa, Guamán Poma de Ayala improvisa e cria novidades historiográficas, pois não haveria informações precedentes nas tradições de pensamento andinas ou cristãs sobre, por exemplo, a duração de *Auca Pacha Runa* em anos solares. Outras evidências a favor dessa hipótese, além do mencionado exclusivismo da abordagem *cronologizante* de Guamán Poma, podem ser encontradas nas interessantes heterodoxias e contradições cronológicas que o autor apresenta em sua narrativa, mencionadas no *Capítulo 4*. Por exemplo, vimos que as cinco idades de cada série histórica – a do Velho e a do Novo Mundo – somariam 6.612 ou 6.613 anos cada, o que é primariamente contraditório em termos cronológicos se considerarmos que o autor ramifica a primeira idade das *Indias del Perú* a partir da segunda idade do Velho Mundo. Para (se) complicar ainda mais, Guamán Poma afirma também que os mencionados 6.612 anos comporiam a duração das idades desde o dilúvio, e não desde a criação do mundo²⁸⁰, ou que o Mundo e sua história teriam, na realidade, milhões de anos²⁸¹, ideia que não encontra respaldo no pensamento cristão da época Moderna, assim como outras ideias manifestadas pelo autor – por exemplo, que Adão e Eva teriam vivido mais de dois ou três mil anos e que Adão teria sido o homem que mais

279. OSSIO, Juan María. *The idea of history in Felipe Guaman Poma de Ayala*.

280. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 25.

281. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y buen gobierno*, p. 13 e 23.

viveu.²⁸² Sem respaldo também nas tradições históricas incaicas, que amplamente reconheciam a recente fundação de Cuzco e a mais recente ainda formação do Tahuantinsuyu, Guamán Poma atribui aproximadamente um milênio e meio de duração aos eventos relativos aos incas.

Em síntese, pensamos que essas ambiguidades, contradições e heterodoxias cronológicas se fazem presentes na narrativa de Guamán Poma por conta de duas causas principais: de um lado, Guamán Poma de Ayala estaria empenhado em usar a cronologia judaico-cristã pelo poder que ela teria de vincular subordinando a história do Novo Mundo à do Velho Mundo, ademais da carga de veracidade que ela supostamente aportaria em sua narrativa sobre a história das *Indias del Perú*; de outro, não haveria antecedentes cronológicos equivalentes ou correlacionáveis aos cristãos no pensamento histórico e cosmológico andino, ou seja, o autor estaria adaptando relatos tradicionais sobre as *pachas* e *runas*, construídos e ordenados segundo outros princípios, a uma lógica e cronologia que eram novas a ele e ao mundo andino.

Isso não significa dizer que os povos andinos não conheciam ou contavam os anos solares ou que não manejavam ciclos calendários próprios.²⁸³ Como vimos no *Capítulo 4*, significa apenas que esses anos e ciclos temporais andinos não seriam empregados de modo relevante para relatar o que chamamos de *passado*, seja o passado cosmológico, histórico-social ou pessoal-individual.²⁸⁴ Essa hipótese será reforçada ao demonstrarmos que o *Manuscrito de Huarochirí*, o texto cosmológico andino menos submetido à lógica histórico-temporal judaico-cristã, organiza suas narrativas cosmológicas e históricas com base em referenciais de natureza espacial; e não de índole temporal.

Em suma, ao introduzir marcações cronológico-temporais exatas e ao apresentar o passado de modo ordinal – primeira idade-mundo, segunda idade-mundo etc. –,

282. Como mencionamos, para reforçar o recorde de longevidade de Adão, Guamán Poma também diminui a duração bíblicamente atribuída à vida de Matusalém. Cf. GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y buen gobierno*, p. 23.

283. Além do ano solar, havia várias formas de cômputo do tempo entre os povos andinos na passagem do período pré-hispânico ao colonial, entre as quais estavam os ciclos de nove a doze meses lunares, as semanas de 10 dias e um ciclo agrícola formado por um ano de 328 dias, dividido em 12 meses siderais de 27 dias e 1/3 e em 41 semanas de 8 dias Cf. ZUIDEMA, Rainer Tom. *El calendario inca*.

284. Ao tratar das diversas fases da vida humana, por exemplo, Guamán Poma de Ayala não as descreve em progressão cronológica, ou seja, da infância à velhice, mas começa pela idade de maior potencial para o trabalho, isto é, pela fase que vai dos 25 aos 50 anos aproximadamente, que era chamada de *auca camayoc*, no caso masculino, e de *auca camayoc uarmi*, no caso feminino. Depois, trata das idades posteriores a essa fase de forma progressiva e, por fim, das idades anteriores a ela de modo regressivo. Cf. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. Mediciones y cómputos en el antiguo Perú. In: LECHTMAN, Heather & SOLDI, Ana María (org.). *La tecnología en el mundo andino*. vol. 1, p. 379-405.

progressivo e processual, Guamán Poma optou por enfatizar a dimensão temporal do conceito de *pacha*, ideia que é reforçada pela quase ausência de informações toponímicas nessa parte de sua obra, informações que, como também veremos adiante, são bastante abundantes no *Manuscrito de Huarochirí*, no qual praticamente não há informações de índole cronológica.²⁸⁵ Ao construir uma narrativa que prioriza a sucessão histórica de idades, medidas em anos solares e concatenadas em relações de causa e efeito pautadas pela moral e teleologia cristãs, Guamán Poma desvalorizou a dimensão *lugar-mundo* do conceito de *pacha* e valorizou o modo cristão de narrar e conhecer o passado, que se caracteriza, entre outras coisas, por estabelecer uma marcante descontinuidade de convivência ou de formas de ação entre os seres vivos, do presente, e os seres mortos, do passado. Veremos, ao tratar dos agentes nas cosmologias andinas, que essa descontinuidade seria bastante exótica às tradições de pensamento ameríndias dos Andes Centrais.

Embora seja bastante razoável propor que a marcação cronológica não seria parte fundamental das explicações andinas sobre o passado e de sua relação com o presente, o que dizer da mera ordenação sequencial das *pachas* e *runas*? Em outras palavras, a ideia que diversos os *mundos* e as diversas *gentes* teriam ocorrido ou surgido em determinada ordem temporal seria parte do pensamento cosmológico-histórico andino? A análise de como as *pachas* e *runas* são apresentadas na *Relación de antigüedades deste reino del Pirú* e no *Manuscrito de Huarochirí* poderá nos ajudar a avançar nessa questão.

A *Relación de antigüedades deste reino del Pirú* é um escrito em espanhol com abundantes termos e trechos em quéchua, finalizado por volta de 1613 e produzido por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, um falante nativo de quéchua.²⁸⁶ O autor teria sido um *curaca* de graduação média na província de Canas e Canchis, no Collasuyu, onde seus pais e ancestrais teriam sido *primeros caciques*. Sua *Relación* centra-se na história dos incas, apresentados como os cristianizadores pré-hispânicos dos Andes Centrais, que teriam realizado a missão deixada por Thonapa ou Tarapaca, personagem das cosmologias andinas que o autor identificou com o apóstolo Tomé: em

285. Como vimos no *Capítulo 4*, o fato de Guamán Poma de Ayala conferir primazia aos conceitos ordenadores de índole temporal não significa que sua obra também não contemple significativamente categorias de fundamentação espacial. Por exemplo, além de nomear essas idades como *pachas* ou *mundos*, como mencionamos, uma parte significativa das quatro centenas de imagens contidas em sua obra é estruturada com base na separação entre *hanan* e *hurin* – respectivamente, *o mundo de acima* e *o mundo de abaixo* – ou em esquemas cosmográficos de quadripartição do mundo, amplamente difundidos nos Andes Centrais no período pré-hispânico e colonial inicial entre as tradições andinas de pensamento.

286. Cf. MILLONES, Luis. *Los dioses de Santa Cruz*.

detrimento da reverência às *huacas* e deuses locais, os incas teriam difundido o culto de Viracocha, identificado por Santa Cruz Pachacuti como o Supremo Fazedor, ou seja, uma espécie de anúncio pré-hispânico do deus judaico-cristão.²⁸⁷

Ao apresentar sua versão da história andina, de fio condutor dinástico e fundo moralizante cristão, o autor, assim como Guamán Poma de Ayala, reafirma a unidade criacional de todos os homens a partir dos descendentes de Adão e Eva e reconhece a cosmologia e história judaico-cristã como universalmente válida. Mas, a partir disso, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua constrói uma solução historiográfica diferente da encontrada na obra de Guamán Poma de Ayala. No lugar de montar uma história andina paralela à do Velho Mundo, o autor empreende a *fabulização* dos relatos andinos sobre o passado, isto é, passa a qualificar de fantasiosas e sem conexões relevantes com os eventos pretéritos as explicações que antes eram consideradas verossímeis.²⁸⁸

Apesar disso, Santa Cruz Pachacuti não se furta de recolher e recontar as tais *fábulas* deixadas pelos antigos – que desconheciam a verdade revelada e contida nos textos bíblicos – acerca das idades ou mundos anteriores aos feitos de Thonapa e aos incas. De modo tentativo, em seu relato, podemos perceber quatro *pachas* anteriores a Thonapa e, portanto, à *pacha* dos incas: 1) *Purun Pacha*: ou *Mundo Primordial*: descrita como o tempo da origem de todas as nações do Tahuantinsuyu, que vieram do mundo de acima ou *hanan*, isto é, de Potosí segundo o autor; 2) *Ccallac Pacha*, *Tutayac Pacha* ou *Purun pacharac captin*, isto é, como tomaram lugares baldios para habitarem: descrita apenas como a época em que vieram três ou quatro exércitos povoando e guerreando; 3) Mundo ou idade sem nome: menciona-se que, depois de muito tempo, começaram a faltar terras, o que teria incrementado as guerras e discórdias e a dedicação dos homens à construção de fortalezas²⁸⁹; 4) Idade da Desaparição dos *Happiñuños*: nessa idade, os tiranos infernais e demônios visíveis desde *Purun Pacha*, chamados de *happiñuños*, desapareceram e isso precedeu a chegada do varão Thonapa

287. Franklin Pease realiza um amplo mapeamento dos relatos coloniais que tratam de Viracocha sem, no entanto, questionar sistematicamente que o atributo de *deus criador* pode estar estreitamente vinculado com a imagem colonial que frades e quéchuas-cristãos construíram dessa *huaca* pré-hispânica. Cf. PEASE, Franklin G. Y. *El dios creador andino*.

288. Por exemplo, ao afirmar que “Digo que emos oydo, siendo niño, notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos y fábulas del tiempo de las gentilidades ques como se sigue, que entre los naturales a las cosas de los tiempos passados siempre suelen hablar etc.”. PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, f. 3.

289. O texto não permite afirmar com segurança se se trataria de outra idade, que poderia, por seu conteúdo de caráter bélico, equivaler a *Auca Pacha Runa* descrita por Guamán Poma de Ayala, ou se seria apenas uma parte da idade anterior.

ou Tarapaca, quem trouxe ensinamentos de índole judaico-cristã, mas a quem os indígenas não teriam dado atenção; 5) Idade e história dos incas: terminou com a conquista espanhola e iniciou-se com a migração liderada por Manco Capac, quem portaria o bastão de ouro deixado por Thonapa, possuiria a noção da existência de um deus supremo e fazedor do mundo e, por isso, teria lutado contra as *huacas* e demônios inimigos.

Podemos perceber que vários outros aspectos da narrativa de Santa Cruz Pachacuti sobre as *pachas* a distanciam ainda mais da cosmologia que encontramos em Guamán Poma de Ayala. Em primeiro lugar, notamos a ausência de qualquer marcação temporal quantitativa e a presença de certa ambiguidade na determinação da quantidade de *pachas*, pois apenas duas delas são inequivocamente nomeadas como tais. Em segundo lugar, a sequência de *pachas* e épocas apresentadas por Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua é distinta da relatada por Guamán Poma de Ayala: *Purun Pacha*, por exemplo, é a primeira em Santa Cruz Pachacuti e a terceira em Guamán Poma. Essas diferenças podem resultar, é claro, da existência de distintas tradições andinas de pensamento, presentes em diferentes regiões, como Huamanga e o Collasuyu; mas podem indicar também o caráter secundário da sequencialidade ou ordenação temporal das *pachas* no pensamento cosmológico desses povos ameríndios.

Por outro lado, há uma concordância notória no argumento geral que rege a apresentação das *pachas* nas duas narrativas, argumento esse que pode ser assim resumido: a vida civil com governo institucionalizado surgiu e se incrementou no transcorrer desses mundos ou idades, mas isso levou ao crescimento das guerras e disputas que, por sua vez, foram apaziguadas pelos incas em tempos mais recentes. Embora a presença dessa dinâmica histórica na obra dos dois escritores andinos – marcada por uma progressão inicial e uma posterior decadência, marcada pelo incremento das guerras – possa ser explicada a partir do contato com o pensamento cosmológico-histórico judaico-cristão, principalmente quando ela é apresentada de modo unilinear, cronológico e sucessivo, ela também pode ter origem em uma concepção fortemente presente no mundo andino: a história como adição de *mundos* e *gentes*, como veremos em detalhes no *Manuscrito de Huarochirí*. Nesse último texto, as *pachas* e *runas* são apresentadas como formas de construir sobreposições, junções e articulações de *gentes* e *mundos* com origens regionais distintas, mas que habitariam e comporiam, aditivamente, o mundo atual, compondo a sua complexa paisagem natural e social. No lugar de confeccionarem uma única linha histórica, temporalmente ordenada

e na qual se localizariam as personagens e os eventos pretéritos, parece que as cosmologias e histórias andinas comporiam tecidos com múltiplos fios entrelaçados, dispostos em diversas direções e que configurariam, ao se cruzarem e entrelaçarem, imagens de personagens e eventos pretérito-presentes, dispostos por esse espaço ou paisagem têxtil.

Mesmo na obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua isso é algo visível. Por exemplo, das ações prodigiosas de Thonapa, personagem que temporalmente faria parte do final da época pré-inca, resultaram dilúvios, lagos, montanhas, erupções vulcânicas e a formação de grandes pedras a partir de seres humanos que teriam sido petrificados, mas que continuariam vivos. Esses eventos e entes cosmológicos, de temporalidades recentes ou mais antigas, comporiam o mundo atual e seriam localizáveis na paisagem. Portanto, tratar deles em uma narrativa significaria situá-los na paisagem atual do mundo, o que Santa Cruz Pachacuti realiza por meio de uma toponímica precisa e expressa em sua obra por meio de abundantes expressões e termos em quéchua. Parece que justamente naquilo em que a narrativa de Santa Cruz Pachacuti guarda uma relação mais estreita com o pensamento andino de matriz pré-hispânica, ela recorre ao idioma em que esse saber e memória foram construídos e expressos antes.

A presença ativa e marcante no mundo atual de eventos e entes que pertenceriam ao passado é ainda muito mais evidente no *Manuscrito de Huarochirí*. De autoria anônima ou de um desconhecido Tomás, é certo que sua produção se vincula aos trabalhos missionários realizados em Huarochirí, província de Huamanga, atual região de Ayacucho. Nesse contexto missionário, o *Manuscrito de Huarochirí* sistematiza relatos coletados nessa região sobre as origens do mundo e as principais *huacas*. Produzido no final da década de 1590 por algum escrevente indígena com cargo na República dos Índios – o desconhecido Tomás? –, é o único texto colonial que versa sobre a cosmologia andina inteiramente em língua quéchua, com a presença de alguns termos em espanhol.²⁹⁰

290. O modo como o nome *Tomás* consta no *Manuscrito de Huarochirí* sugere que se trate do amanuense do texto. Dele, não há mais informações registradas. Mas como comete muito erros em espanhol por influência do quéchua, supõe-se que tenha sido um escrivão de indígenas, um escrivão do conselho da vila ou que tenha desempenhado alguma função semelhante na República dos Índios do vice-reino do Peru. Não se sabe se ele foi apenas o amanuense do manuscrito remanescente, realizado com base em outros manuscritos, ou também o próprio transcritor dos relatos orais. A produção do manuscrito é anterior a 1608 e posterior a 1597, data em que o visitador Francisco de Ávila teria chegado à região e encomendado a produção de relatos sobre as *huacas* para usá-los nas campanhas de extirpação das idolatrias. E, de fato, ele usou tais textos para seus ataques, a partir de 1608, na região de Huarochirí, que

No *Manuscrito de Huarochirí*, assim como na obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, não se mencionam datas para mensurar o passado. Além disso, é extremamente evidente, e eloquente para os nossos argumentos, a dificuldade que o autor tem para arranjar os eventos e *pachas* em termos sequenciais. Esse arranjo parece ser um verdadeiro quebra-cabeça para o escritor, que confessa, em inúmeras ocasiões, não saber que entes ou eventos cosmológicos vieram antes ou depois. Isso faz com que Francisco de Ávila, o missionário que encarregou a produção do manuscrito, teça inúmeras anotações marginais ao texto principal, cobrando esse tipo de definição por parte de quem está coletando e organizando os relatos. O resultado desses esforços é uma narrativa cujas principais *pachas* tratadas são:

1 – *Pacha de Huallallo Caruincho*: os primeiros e mais antigos seres, entre eles as *huacas* Yanañamca e Tutañamca, que teriam vivido nessa idade e sido vencidas por Huallallo Caruincho, poderosa *huaca* que regeu esse mundo; nesse mundo-idade, teria ocorrido um grande dilúvio e o desaparecimento do Sol, eventos que estabeleceram o mundo que seria destruído ou modificado depois, pela *huaca* Pariacaca; nesse mundo primordial, os *yuncas*, ou pessoas, morriam e ressuscitavam depois de cinco dias e, por isso, havia muita gente e todos viviam com muito trabalho de entalhe de pedra para fazer os terraços de cultivo; havia pássaros formosos e deslumbrantes que foram expulsos por Pariacaca para as regiões mais baixas;

2 – *Pacha de Cuniraya Viracocha*: não se sabe se esse mundo começou a existir antes ou depois da *pacha* de Pariacaca, pois a *huaca* Cuniraya existia desde tempos muito antigos e antes dela não havia nada no mundo; foi ela quem primeiro criou os cerros, as árvores, os rios e todos os tipos de animais, além das chácaras, e, por isso, dizem que é o pai de Pariacaca; nessa idade, os veados devoravam as pessoas e os objetos se revoltaram contra os homens, que viviam em constantes guerras, com líderes que só respeitavam a riqueza e o poder e, por isso, eram chamados de *purun runa* ou *gente da desolação*;

3 – *Pacha de Pariacaca*: perdura e existe até a *pacha* dos incas e nela se destaca a *huaca* Pariacaca, quem nasceu no mundo de Cuniraya por meio de cinco ovos; era um mundo diferente do atual-local, pois os poderosos não seriam sábios e os veados

resultaram na destruição de mais de 5.000 objetos considerados *ídolos*. O texto do *Manuscrito de Huarochirí* foi escrito em quéchua, com divisão em capítulos, que contam, quase todos, com títulos. Os textos são, basicamente, relatos dos checas sobre o passado remoto, sobre a atuação das principais *huacas* e seus vínculos com sociedades atuais por meio de seus *huacas* ou líderes cerimoniais, suas festas, territórios políticos, marcos na paisagem e disputas por água. Cf. SALOMON, Frank. Introductory essay. In: *The Huarochirí Manuscript*, p. 1-38.

devorariam os homens; nessa idade, Pariacaca subiu a cordilheira, buscou e derrotou Huallallo Caruíncho em um combate com terremotos, tempestades e erupções vulcânicas, fazendo que ele se refugiasse no Antisuyu²⁹¹ e continuasse suas tentativas de fazer mal a Pariacaca; transformado em homem estrangeiro, Pariacaca desceu aos vales férteis da costa e lá venceu os *yuncas*, se uniu a Chaupiñamca (uma *huaca* feminina, local e antigo) e estabeleceu seus servidores, cultos, festas e calendário e a primazia política dos *checas*; na época dos incas, Pariacaca se dirigiu a Cuzco e falou com Huayna Capac, convidando-o a ir ao Titicaca para lhe ensinar como realizar seu culto;

4 – *Pacha dos filhos de Pariacaca*: nela, predominaram as conquistas dos filhos de Pariacaca – Chucpaico, Chancharuna, Huariruma, Utcochuco, Tutayquire, Sasinmale e Pachachuyro – sobre os *yuncas*; seria a idade ou mundo em que se estabeleceram os caminhos e os nomes de lugares e povos que teriam vigência até a época atual;

5 – *Pacha dos incas*: nesse mundo-idade, o Inca Tupac Yupanqui se fez *huacsa* ou *líder dos cerimoniais* de Pariacaca e estabeleceu festas em sua honra; depois convocou todas as *huacas* para irem a Cusco e ameaçou queimá-las diante da impotência delas em ajudá-lo a vencer grupos conquistados que haviam se rebelado; nessa reunião, à qual compareceram todas as *huacas* convocadas menos Pariacaca, que enviou seu filho, Macahuisa, acertou-se o apoio aos incas, menos de Pachacamac, pois sua ajuda consistiria em fazer a terra tremer e isso mataria a todos; Macahuisa liderou a ajuda aos incas, caindo como chuva, raios, torrentes e formando penhascos sobre os inimigos, mas sem atingir as tendas marcadas dos incas que estavam nas imediações; desde então, Macahuisa passou a ser levado pelos incas para ajudar a vencer batalhas.

Vale enfatizar que essa apresentação sequencial das *pachas* não está claramente delineada no *Manuscrito de Huarochirí* e a propomos aqui de modo experimental, com fins analíticos e com base em indícios de sequencialidade presentes no texto em quéchua, tais como as recorrentes expressões *antes*, *depois*, *primeiros*, *mais antigos* etc.. Sabemos que, assim, estamos realizando uma operação semelhante à que Ávila e Tomás tinham em mente quando compuseram o manuscrito, pois insistiam em saber o que veio antes e depois em relatos regidos por outras lógicas, mas que eles consideravam deficientes ou confusos, pois a sequencialidade não estaria claramente colocada. No entanto, diferentemente de Ávila e Tomás, nosso intuito é mostrar que o *Manuscrito de*

291. MARTINS, Cristiana Bertazoni. Representações do Antisuyu em *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala. In: *Revista de História. Departamento de História, FFLCH-USP*. São Paulo: Humanitas & FFLCH-USP, n.º. 153, p. 117-138, segundo semestre de 2005.

Huarochirí se rege por outros princípios lógicos de organização, que podem ser mais bem entendidos e explicitados se compararmos esse texto com outras narrativas cosmológicas andinas coloniais, que apresentam essas idades-mundos de modo claramente sequencial, como é o caso do texto de Guamán Poma de Ayala.

No caso do *Manuscrito de Huarochirí*, que princípios seriam esses? Como mencionamos, podemos perceber uma tensão irresoluta entre dois princípios de organização do saber no interior do texto: 1) o de quem produzia ou demandava o texto, caracterizado pela busca de uma sequência temporal unilinear, uma cronologia relativa, o antes e o depois inequívocos; 2) e o princípio organizador de quem informava os conteúdos desse texto, caracterizado por agrupar e vincular narrativamente os vários agentes e eventos memoráveis por conta de suas posições de proximidade espacial na paisagem atual.

O resultado dessa tensão no *Manuscrito de Huarochirí* é, entre outras coisas, uma narrativa cujo fio condutor principal não é constituído por *pachas* apresentadas de modo ordinal ou sequencial, como ocorre no texto de Guamán Poma de Ayala e, de algum modo, também no texto de Santa Cruz Pachacuti. Distintamente, esse fio condutor é formado por vínculos de natureza espacial, que unem episódios e entes pertencentes a idades-mundos ou *pachas* variados, mas agrupados em unidades narrativas – materializadas em capítulos – que congregam episódios relacionados a *huacas*, grupos humanos ou animais com afinidades de localização, ou seja, que estariam, eles próprios ou suas marcas de atuação, em uma mesma região do mundo e, eventualmente, seriam pertencentes a um mesmo *ceque*.

No mundo andino pré-hispânico, uma das manifestações mais enfáticas e disseminadas da primazia dos princípios de natureza espacial para organizar memórias e explicações sobre o mundo passado-presente eram os *ceques*. Os *ceques* eram linhas imaginárias ou caminhos mais ou menos retilíneos que, a partir de um centro comum, se irradiavam em direção ao horizonte circundante, conectando, na própria paisagem natural e social, os próprios agentes construtores da história do mundo e das sociedades humanas, assim como as marcas de eventos pretéritos, independentemente de suas proximidades ou distâncias temporais.

Estaríamos, portanto, diante de um *cronotopo* de índole predominantemente espacial ou, para ser mais consoante com o caso andino, diante de um *topocrono*, que organizaria explicações sobre o passado-presente agrupando e vinculando narrativamente os entes e os eventos – ou suas marcas – segundo suas proximidades e

conexões na própria paisagem atual, por linhas imaginárias ou caminhos. De modo geral, parece que entre os povos dos Andes Centrais do final do período pré-hispânico e início do colonial predominaria a ideia de uma paisagem historicizada por intervenções humanas – materializada em caminhos, marcos, edificações etc. – e pela presença dos agentes cosmológicos em pessoa, o que inclui, além das *huacas*, a seres humanos de outros tempos e ancestrais, como iremos ver. Talvez isso nos ajude a explicar a escassez de representações de entes sobre-humanos e de personagens históricas no mundo andino do final do período pré-hispânico e início do colonial, pois todos eles estariam vivos e formariam parte do mundo natural e social presente. Se estavam presentes, atuantes e acessíveis a visitas, conversações ou negociações, para que representá-los e recorrer a formas de memória que, por meio da marcação temporal, os aprisionaria no mundo passado ou, ao menos, enfatizariam o arrefecimento de suas atuações no mundo atual?

B – Os agentes nas cosmologias andinas

Os eventos narrados nas histórias e cosmologias andinas eram levados a cabo por uma variada gama de agentes: homens atuais, ancestrais mortos, homens-deuses, animais, *huacas* e até objetos. Todos esses seres são apresentados como pessoas ou sujeitos, ou seja, como dotados de corpos tangíveis e possuidores de movimento, pensamento, linguagem, comunicação, vontade, consciência de ação e objetivos próprios. Considerar não apenas os humanos e sobre-humanos como pessoas é uma característica marcante das cosmologias ameríndias²⁹², que se contrasta radicalmente com as cosmologias e histórias de matriz judaico-cristã, nas quais somente homens e seres sobre-humanos são considerados sujeitos ou pessoas.²⁹³ Sendo assim, essa distinção geral entre o pensamento ameríndio e o judaico-cristão é muito útil para analisarmos os relatos históricos e cosmológicos andinos produzidos no período colonial, pois fornece pistas significativas sobre características próprias e específicas do pensamento andino e como esse pensamento interagiu com noções de matriz cristã.

A atuação de pessoas não humanas ou sobre-humanas é abundante no *Manuscrito de Huarochirí*, especialmente no caso dos animais, que agem de modo

292. Como as cosmologias amazônicas. Cf. DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, Adauto. (org.). *A outra margem do ocidente*, p. 107-124.

293. Em ocasiões especiais, também os animais podem manifestar a posse temporária de pensamento, fala e consciência nessas histórias e cosmologias, mas sempre como atributos alheios, que lhes foram concedidos ou imputados de modo temporário e por um agente externo e muito poderoso, como o deus cristão, que atua por meio deles, reforçando, justamente, a noção que esses atributos não lhes são próprios ou característicos.

extremamente similar aos homens, pois se comunicam pela fala, pensam e, muitas vezes, perseguem vontades e objetivos próprios. Isso está presente, por exemplo, no famoso diálogo em que uma raposa de *hanan*, ou do *mundo de acima*, e outra de *hurin*, ou o *mundo de abaixo*, explicam as causas da misteriosa doença da *huaca* Tamtañamca; ou nos episódios em que a *huaca* Cuniraya Viracocha busca a *huaca* Cauillaca, mãe de seu filho, com a ajuda do condor, do puma e do falcão e se depara com a indiferença das raposas e dos periquitos, que não o ajudam e afirmam que ele nunca encontrará Cauillaca.²⁹⁴ Não é raro que, nesse texto, a inteligência desses animais-sujeitos supere a dos homens ou demonstre habilidades específicas, que os homens não possuem. Isso ocorre, por exemplo, no caso da lhama que vê indícios do iminente transbordamento do oceano no ambiente ao seu redor e alerta aos homens, ralhando com o seu dono, que não havia entendido nenhum sinal e iria perecer por não se preparar para o *pachacuti* vindouro, isto é, para o grande cataclismo social e natural que inverteria a ordenação vigente entre *hanan* e *hurin*.²⁹⁵

Tamanha é a equivalência qualitativa da agência dos homens e dos animais nas narrativas do *Huarochirí* que algumas das atuais formas de relação entre essas espécies teriam sido invertidas em outras *pachas*, como se eles fossem outras *runas*, ou *gentes*, outrora mais poderosas que as *runas* humanas. Por exemplo, a atual relação de predador e presa entre, respectivamente, homens e veados teria sido inversa durante a *pacha* de Cuniraya Viracocha, pois os veados devorariam os homens, que também teriam sido atacados pelos seus objetos, revoltados contra os *purun runa*, ou *gente da desolação*, assim chamados por estarem constantemente em guerra e possuírem líderes interessados apenas na riqueza e poder.²⁹⁶

No que diz respeito à atuação humana no *Manuscrito de Huarochirí*, além das ações bélicas, políticas e outras que consideramos plausíveis, como as migrações, ela é igualmente marcada por atuações que julgamos extraordinárias ou fantásticas. É o caso das inúmeras ocasiões em que homens se transformam em animais ou mesmo em *huacas* e vice-versa – voltaremos a esse tema – e de toda uma série de prodígios realizados por homens excepcionais, como a mencionada reunião em Cuzco das *huacas* convocadas pelo governante inca Tupac Yupanqui, quando o próprio Yupanqui é uma

294. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 5 e 2.

295. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 3.

296. Outra inversão nas relações entre homens e animais ocorreu durante o dilúvio previsto pela lhama, quando o sol sumiu por nove dias e as lhamas passaram a guiar os homens. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 4.

huaca entre as *huacas* e ameaça queimá-las por não lhe ajudarem a derrotar os povos conquistados em revolta.²⁹⁷

Nesses episódios, podemos perceber claramente que o modo de ser e de existir das *huacas* está fortemente marcado por características que, ao mesmo tempo, as aproximam²⁹⁸ e as distanciam das pessoas-homens e das pessoas-animais. De um lado, as *huacas* compartilham muitos atributos com os homens e animais, como o pensamento, a linguagem, a comunicação, a consciência de ação, a atuação com objetivos próprios e, também, a morte, caso seus corpos deixem de existir, sendo queimados, por exemplo. Também, como qualquer outro ente vivo, as *huacas* possuiriam uma parte componente menos tangível que o corpo: *camaquen*, uma espécie de potência animadora, de poder gerador responsável por conferir vida aos corpos.²⁹⁹ Mas, por outro lado, os corpos e atuações das *huacas* destacam-se pelo prodigioso, pela grande potência e pelas enormes reverberações de seus feitos, que incidem em amplas porções do mundo e da história humana.

Esses seres excepcionais – por sua grande potência; e não por uma natureza distinta ou oposta à dos outros entes vivos – são os agentes mais abundantes nos episódios narrados no *Manuscrito de Huarochirí*, pois estão regularmente presentes em todas as *pachas*, desde a mais remota época-mundo até o mundo-tempo dos incas e o atual, quando o manuscrito é produzido. Como vimos ao sintetizar as *pachas*, as atuações mais magníficas das *huacas* no *Huarochirí* são realizadas por Huallallo Caruincho, Pariacaca, Pachacamac, Cuniraya Viracocha e Titicaca.

Em conjunto, essas personagens distam significativamente das noções gerais de *deuses*, abstratos e intangíveis aos homens, pois sempre são mencionadas como partes componentes do mundo material e presente. Parece que essa imprescindível existência de corpos tangíveis para os entes andinos abrangeria também os homens mortos e os ancestrais dos grupos humanos, sempre corporificados, seja na forma de *malquis* (múmias) ou de outros tipos de homens, como os *machukunas* e os *pururaucas*, respectivamente, os homens de outras *pachas* que continuavam vivendo em cavernas e os ancestrais fundadores dos grupos humanos atuais, que haviam se convertido em

297. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 23.

298. Há estudos que se preocupam, centralmente, em estabelecer as diferenças entre as atuações desses agentes nas cosmologias andinas, entre eles MILLONES, Luis & MAYER, Renate. *La fauna sagrada de Huarochirí*.

299. A raiz desse conceito, *cama*, significa *animar* ou *infundir vida* e está presente, por exemplo, em *Pachacamac*, que pode ser traduzido como *Aquele que Anima (ou Faz) o Mundo*. Cf. SALOMON, Frank. Introductory essay. In: *The Huarochirí Manuscript*, p. 1-38.

pedras ou montanhas, mas que continuavam vivos apesar de sua aparente imobilidade, tal qual uma semente seca. *Huacas*, homens mortos e ancestrais eram tangíveis e seus corpos, com vida em estado latente, estariam por toda parte. A comunicação com eles poderia se realizar de modo direto, tanto em vigília como em sonhos e, portanto, eles não passavam ou partiam para um âmbito fora do mundo onde estavam os humanos e animais vivos. Sendo assim, não era mister produzir deles representações ou registrar e localizar suas atuações em uma cronologia que, entre outras coisas, serviria para marcar a separação temporal entre os vivos e os considerados, por nós, como mortos.

Além dessa imprescindível tangibilidade corporal, outra diferença entre as *huacas* andinas e a concepção geral de *deuses* seria a noção de potência criadora, comumente associada a esses últimos. Embora a enorme potência das atuações das *huacas* gere reverberações duradouras e marcantes sobre o mundo, elas sempre incidem sobre um cosmos natural e humano existente. Por exemplo, ainda segundo o *Manuscrito de Huarochirí*, Huallallo Caruincho, *huaca* dominante em tempos muito antigos, não criou os homens e as plantas depois de vencer Yanañamca e Tutañamca, pois eles já estavam lá, haviam literalmente brotado em diversos locais do mundo e se diferenciariam entre si por se relacionarem preferencialmente com essa ou aquela *huaca*.³⁰⁰ Talvez uma característica marcante das cosmologias andinas seja a concepção que sempre existiram mundo e entes, que os seres que nascem se adicionam aos existentes e que todos seguem vivos e interagindo.

Por fim, outra característica que uniria humanos, animais e *huacas* segundo o *Manuscrito de Huarochirí*, além de todos possuírem *camaquen*, corpos tangíveis e atuarem como pessoas, seria a possibilidade de transformações corporais ou a própria mutação de uma a outra espécie. Constituir-se como ser humano, animal ou *huaca* seria, portanto, um estado geralmente dado pelo nascimento, mas que poderia ser modificado por alguns indivíduos dessas espécies e em ocasiões específicas, ideia que aponta para uma condição passível de trânsito entre os diferentes tipos de sujeitos ou subjetividades e que também é bastante difundida em outras tradições ameríndias de pensamento. Para exemplificar, basta mencionar os vários casos dos homens-*huacas* que figuram como

300. Ao tratar explicitamente da origem dos homens, o *Manuscrito de Huarochirí* os menciona como frutos de uma árvore (*quiñua*) da região de Pariacaca de Acima, que brotaram depois que ela foi regada por uma chuva de sangue. O relato, de modo geral, nunca estabelece a criação dos homens por alguma *huaca*, mas os apresenta como tendo brotado em locais variados do mundo e centra sua atenção nas relações entre esses diferentes homens: *checas*, *yauyos* e homens de Pariacaca, por exemplo, com um tom extremamente detalhado no que diz respeito aos distintos nomes dos diversos grupos humanos. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 24.

líderes ou ancestrais fundadores nas histórias e cosmologias andinas ou o caso de Pariacaca, no próprio *Manuscrito de Huarochirí*, que se torna homem, se transforma em pássaro e fala com os animais, mostrando também a possibilidade de comunicação interespecífica.³⁰¹

Na obra de Guamán Poma de Ayala, o tratamento dispensado às *huacas* é bastante regular, sistemático e muito diferente daquele que caracterizamos até aqui, analisando o *Manuscrito de Huarochirí*. De um lado, o autor da *Nueva corónica y buen gobierno* trata apenas de algumas das *huacas* mais antigas, que teriam uma corporalidade mais difusa ou menos tangível e as trata como uma espécie de prenúncio do deus cristão. As principais *huacas* que menciona são Pachacamac, que ele chama de Deus do Céu, Ticze Viracocha, Caylla Viracocha e Runa Rurac. Por outro lado, Guamán Poma classifica todas as demais *huacas* como ídolos, ou seja, como formas de adorar ao demônio que foram evitadas ou reprimidas até a época dos incas, os quais passaram a promovê-las. Ao qualificar desse modo as *huacas*, Guamán Poma povoa as *pachas* andinas com os mesmos três tipos de agentes presentes na cosmologia e história judaico-cristã: o deus onipotente, renunciado no mundo andino pelas *huacas* mais abstratas; os demônios, sob a forma de ídolos; e os homens, que oscilam entre atuar ao lado do deus cristão ou dos demônios. Guamán Poma também emprega uma fórmula cristã bastante comum à época para explicar porque alguns seres humanos dos primeiros tempos teriam sido considerados deuses: seriam os fundadores de linhagens ou de coletivos humanos e, por essa razão, teriam sido considerados grandes senhores e deuses nas idades subsequentes, passando a ser chamados de *pacarimoc runa* ou *os da aurora, os originários da humanidade*.

A obra de Santa Cruz Pachacuti se harmoniza bastante com a de Guamán Poma de Ayala no que diz respeito à construção narrativa de seus agentes, pois quase sempre os reduz ao deus onipotente cristão, ao demônio e aos homens. Entretanto, a *Relación de antigüedades* também apresenta episódios e personagens que denotariam ideias mais típicas das cosmologias andinas, presentes de modo mais abundante e fundamental no *Manuscrito de Huarochirí*. Por exemplo, ao tratar longamente das atuações de Thonapa, antigo varão que concebera ensinamentos semelhantes às leis mosaicas, Santa Cruz Pachacuti apresenta essa personagem operando prodígios com o mundo natural, que, assim como as atuações das *huacas*, resultaram em dilúvios, lagos, montanhas, erupções

301. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 6.

vulcânicas e, inclusive, em homens transformados em pedra.³⁰² No entanto, em nenhum momento dessa história pré-incaica e inca, Santa Cruz Pachacuti classifica Thonapa como uma *huaca*, categoria que reserva aos inimigos dos incas, aproximando-a da categoria de demônio. Isso ocorre, por exemplo, ao tratar das origens e da migração dos incas, durante a qual Manco Capac e seus irmãos teriam sofrido ataques prodigiosos da *huaca* Sañuc, que fora derrotada justamente com a ajuda do bastão de Thonapa, herdado por Manco Capac, como mencionamos.³⁰³

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua reitera que sua história é construída basicamente pelo deus onipotente cristão, pelo demônio e, em segundo plano, pelos homens ao relatar que Manco Capac – o sucessor de Thonapa na missão de cristianizar os indígenas do Peru antes dos espanhóis – teria mandado confeccionar e fixar nas paredes do Coricancha uma placa fina de ouro com gravados, que demonstraria a existência de apenas um *Fazedor Supremo do Mundo*, uma espécie de proto-Javé que ele identifica com Viracocha, o inimigo por excelência das *huacas* e ídolos segundo o autor.³⁰⁴ Desse modo, Santa Cruz Pachacuti constrói um argumento semelhante ao de Guamán Poma de Ayala no que diz respeito à relação entre incas e idolatria, mas com sinal invertido, pois como vimos no *Capítulo 4*, segundo Guamán Poma de Ayala, os responsáveis por introduzir e disseminar a idolatria no mundo andino teriam sido justamente certas linhagens incaicas, que se posicionaram contra os ensinamentos dos governantes pré-incas, que teriam impedido a instalação dessas práticas no passado.

Em suma, há um enorme contraste entre os modos como o *Manuscrito de Huarochirí*, de um lado, e a *Nueva Corónica* e a *Relación de antigüedades*, de outro, constituem os agentes de suas histórias e cosmologias. De modo geral, a enorme gama de sujeitos e pessoas que se encontra presente no *Huarochirí* cede lugar, na *Nueva Corónica* e na *Relación de antigüedades*, para a ação do deus cristão *versus* o diabo e, secundariamente, para a atuação dos homens. Nessas últimas duas narrativas, portanto, às *huacas* e suas prodigiosas atuações são reservados apenas dois papéis: o de

302. Cf. PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, f. 4.

303. “Dizen que aquel dicho palo que <avian> dejado el dicho Tunapa, entregándoles en las manos del dicho Apo Tampo, se convertía <em oro fino> en el nacimiento de su descendiente llamado Manco Capac Inca cuyos ermanos y ermanas era çiete...” PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, f. 6.

304. Essa prancha teria sido refeita ou renovada pelo bisneto de Manco Capac, ou seja, por Mayta Capac, uma espécie de menino prodígio e bom governante segundo o autor, que teria profetizado a chegada do Evangelho e sido inimigo da idolatria e das *huacas*. Cf. PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, f. 8v e 13v.

vislumbres pré-hispânicos do deus cristão, atribuídos a *huacas* menos tangíveis, ou o de manifestações da idolatria, isto é, da adoração ao demônio que, por meio da figura de homens, montanhas ou outros entes, tentava constantemente roubar a devoção que deveria ser direcionada ao deus cristão. Os animais e os objetos desaparecem dessas duas últimas narrativas como agentes ou sujeitos de qualquer atuação que manifeste inteligência, linguagem ou objetivos próprios.

* * *

Pudemos ver que essas três cosmologias e histórias construíram arranjos ideológicos complexos para explicarem o que entendemos por passado e para o vincularem ao mundo social e natural presente. Nos três casos, os arranjos contaram com informações e concepções oriundas tanto das tradições de pensamento andinas pré-hispânicas como das tradições cristãs que aportaram no vice-reino do Peru, como a jesuítica, a dominicana e a franciscana. No entanto, cada arranjo é único porque cada obra selecionou certas informações e concepções – com algumas repetições – no interior dessas tradições, as combinou de modo particular e as ressignificou também de maneira própria ao edificar uma narrativa com trajetória e enredo únicos. Ademais, cada obra contou com informações e concepções novas, concebidas a partir das experiências históricas particulares que seus autores e respectivos grupos sociais tiveram no contexto geral das relações entre elites ameríndias e autoridades e evangelizadores espanhóis do vice-reino do Peru no início do período colonial.

Sendo assim, as diferenças entre as três narrativas são muito relevantes e eloquentes para entendermos como suas produções e usos se relacionaram com ambientes contemporâneos, regionalmente próximos e até semelhantes em termos de relações sociais; mas também distintos entre si. Esses diferentes ambientes iam desde situações marcadas pela forte presença da evangelização, como aquelas em que Guamán Poma de Ayala e Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua se inseriam, até situações em que essa presença era bastante débil e esporádica e havia ampla autonomia e continuidade do pensamento andino de matriz pré-hispânica, como aquelas em que os produtores do *Manuscrito de Huarochirí* recolheram narrativas baseadas em lógicas organizadoras de índole fundamentalmente espacial, tentando, depois, organizá-las por escrito e em progressão cronológica.

Talvez essa seja a transformação geral mais relevante ao tentarmos compreender as relações entre os precedentes pré-hispânicos e as cosmologias e histórias produzidas por indígenas andinos no início do período colonial, como as três que analisamos: de

um pensamento sobre o passado-presente fundamentado em noções de matriz espacial a um pensamento baseado em concepções de índole temporal-sequencial, que fora expresso em textos alfabéticos que arquitetaram narrativas marcadas pela sequencialidade cronológica de eventos e personagens, a qual fora garantida tanto pela índole unilinear do texto alfabético como pelas marcações cronológicas absolutas, como as datas, ou pelas marcações cronológicas relativas, como as expressões *antes*, *durante*, *primeiro* e *depois*.

Essa lógica narrativa, por ser medular nas tradições de pensamento cristãs da época Moderna ou nas científicas contemporâneas – em outras palavras, naquelas que são mais familiares a historiadores e outros estudiosos das Ciências Humanas –, tende a ser tomada como necessária ou sempre muito bem-vinda para explicar as relações entre passado e presente. No entanto, é preciso considerar que a sequencialidade temporal, em especial a unilinear, foi uma intromissão transformadora em muitas tradições de pensamento que dela prescindiam ou a ela davam pouca atenção para explicar o mundo presente e suas relações com o passado. Se isso se aplicar aos Andes Centrais no início do período colonial, como estamos sugerindo, é preciso considerar a possibilidade da existência de grandes contrastes entre, de um lado, as versões coloniais das cosmologias andinas produzidas por elites ameríndias convertidas ao cristianismo e, de outro, suas versões pré-hispânicas ou coloniais indígenas mantidas e refeitas pela chamada *gente común*.³⁰⁵

Tais contrastes e diferenças estariam presentes no próprio *Manuscrito de Huarochirí*, mesmo que esse texto conte com uma estrondosa primazia ordenadora das categorias espaciais sobre as temporais, o que indicaria certa autonomia e continuidade das tradições andinas de pensamento envolvidas na produção do texto em quéchua, apesar de o sistema de registro e as seleções temáticas que estruturam a narrativa

305. As transformações das tradições de pensamento andinas que buscamos evidenciar aqui dizem respeito apenas a uma limitada porção do período colonial, que vai da segunda metade do século XVI às primeiras décadas do século XVII, e certamente elas não abrangeram todas as regiões andinas de modo homogêneo ou, tampouco, atingiram todas as camadas sociais da mesma maneira. Seguramente, a ênfase nas ordenações cronológicas de matriz cristã para tratar das histórias e cosmologias de matriz andina esteve muito mais presente entre as elites ameríndias que escreveram textos para instituições ou projetos dirigidos pelos espanhóis do que entre a chamada *gente común*, que também produziu novas explicações sobre o passado em contato com elementos do cristianismo. Em outras palavras, modos pré-hispânicos de pensar, produzir e manter explicações sobre o mundo natural e social continuaram a ter ampla vigência e centralidade no pensamento de estratos sociais exteriores às elites e curacas mesmo nas regiões de Lima, Huamanga, Cuzco e Potosí, principais áreas de contato entre ameríndios e cristãos no período colonial inicial.

responderem a demandas do projeto missionário cristão.³⁰⁶ Nesse texto, essa autonomia e continuidade também são visíveis por conta da relevância conferida a uma gama muito ampla de agentes e que atuam como pessoas: são diversos tipos de animais, objetos, vários tipos de homens e de entes sobre-humanos, chamados de *huacas*, alguns dos quais, alteram sua condição por meio de transformações interespecíficas. Ademais, no texto do *Huarochirí*, os agentes da cosmologia e da história recente realizam constantemente truques, atos jocosos, trapaças, artimanhas e ações eróticas, aspectos que não analisamos nesta ocasião, mas que são típicos das cosmologias ameríndias em geral e se contrastam fortemente com a sisudez dos relatos de Felipe Guamán Poma de Ayala e de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, mais apegados ao tom grave das cosmologias e histórias cristãs.

Na obra de Guamán Poma de Ayala, o apego às cosmologias e histórias cristãs também é visível na reconceitualização das *pachas* como *idades* cronologicamente organizadas; na requalificação das *huacas* como *ídolos* ou anúncios do deus cristão; ou ainda na redução das forças históricas atuantes a deus *versus* diabo. No caso da obra de Santa Cruz Pachacuti, a presença do pensamento cristão é visível na pouca atenção dedicada às *pachas* e às *huacas*; na centralidade atribuída a Thonapa e aos incas, que teriam continuado a missão iniciada por esse apóstolo do Novo Mundo; e na constituição do deus cristão e sua contrapartida, o demônio, como única força motriz da história.

Além das convergências ocasionadas pelo emprego de informações, concepções ou sistemas de registro de matriz cristã, as três cosmohistórias analisadas também apresentam convergências que se explicam a partir da matriz andina de pensamento, cujas características e concepções, em geral, tendem a apresentar ares de radical novidade e estranheza em relação às cosmologias e histórias cristãs do século XVI e começo do XVII. Vimos que os três textos analisados empregam, em comum e de modo significativo, a certas categorias explicativas em quéchua, como *runa*, *huaca*, *mallquis*, *pururaucas*, *pachacuti*, *hanan* e *hurin*, que requerem uma tradução complexa. Por exemplo, a especificidade do conceito de *pacha* não nos permite traduzi-lo simplesmente por *mundo* ou *idade*, pois se trata de um conceito que abrange *mundo-espaço-tempo*, denotando simultaneamente certo espaço e lapso temporal, mas com

306. Sendo assim, “The manuscript is a complex composite testimony of these changes as well as a compendium of ancient memories.” SALOMON, Frank. Introductory essay. In: *The Huarochirí Manuscript*, p. 1.

forte predominância do sentido espacial: é um *local-mundo* mais do que uma *época-idade*. Desse modo, vimos que aquilo que tendemos a considerar como uma *idade anterior* seria mais bem uma parte do universo do que uma época passada: as *huacas* que dominaram as idades anteriores e foram derrotadas, como Huallallo Caruíncho, tornaram-se montanhas ou passaram a reinar em outra região, mantendo-se vivas e presentes neste mundo, prontas para voltarem a agir com protagonismo por ocasião de um *pachacuti*.³⁰⁷

Isso não significa dizer que o tempo, como agente-causa de transformação, estaria ausente do pensamento histórico e cosmológico andino de matriz pré-hispânica. Como mencionamos, era o seu transcorrer que poderia, por exemplo, mudar a ordem entre *hanan* e *hurin* ou fazer as *pururaucas* saírem de um estado de vida latente para um estado mais dinâmico. No entanto, o tempo não seria a variável que faria com que os entes viessem a ou deixassem de existir: os entes e as coisas mudavam de posição e ação no mundo, mas estavam sempre vivos e no mundo. Portanto, o procedimento teórico mais relevante para explicar o mundo seria constituir uma *topologia*, ou seja, uma explicação da relação entre os locais e os entes/coisas; e não uma cronologia, ou seja, um discurso sobre os momentos em que as coisas/entes teriam existido e deixado de existir. Talvez isso nos ajude a explicar também a relativa escassez de representações figurativas desses entes ou agentes pelas sociedades andinas do período intermediário tardio e do horizonte incaico. Como estavam vivos e seus corpos eram localizáveis na paisagem social ou natural presente, era possível entabular relações diretas com esses entes-agentes, visitá-los e, eventualmente, até se transformar em um de sua espécie por certo tempo. Para que, então, representá-los?³⁰⁸ Em suma, estaríamos diante de modos radicalmente distintos de compreender, ordenar e rememorar o que chamamos de passado cosmológico ou histórico, para os quais seria muito mais relevante a

307. Em outra ocasião, tratamos de conceitos centrais às cosmologias andinas que não foram focos primordiais de atenção neste capítulo, como o conceito de *pachacuti*. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América. In: *Revista de História*, n.º. 150, p. 157-207.

308. Como mencionamos de início, há infinitamente menos representações pré-hispânicas das elites e soberanos incas do que das elites e governantes moches, por exemplo. O mesmo ocorre com os supostos deuses incas, dos quais praticamente não há representações pré-hispânicas. Esse regime visual teria sido uma opção de incas, chimus, huaris e aimarás, entre outros povos e culturas das fases históricas pré-hispânicas mais recentes, e se caracterizaria pela escassez ou excepcionalidade de representações figurativas dos entes e sujeitos do mundo, pelo uso de figurações de índole geométrica e pelo emprego de partes de alguns desses entes para representá-los ou, mais bem, para operarem como seus embaixadores, como é o caso das pedras não esculpidas e não figurativas que seriam consideradas como portadoras ou equivalentes da presença de certas montanhas ou *huacas*. Sobre esse último aspecto, ver McEWAN, Colin. Reconhecendo e demarcando a paisagem andina. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos & outros (org.). *História e Arqueologia da América indígena*, p. 99-125.

identificação da presença dos entes e da reverberação de importantes eventos pretéritos no espaço circundante do que a produção de representações ou de memórias baseadas em ordenações cronológicas.

Capítulo 7 – Histórias e cosmologias ameríndias: diferenças entre concepções mesoamericanas e andinas de tempo-espaço e de agentes³⁰⁹

Comparar as explicações produzidas pelos povos ameríndios da Mesoamérica e Andes Centrais sobre o que chamamos mundo natural e social, humano e não humano, não é uma novidade nos estudos da América indígena. Desde pelo menos as primeiras décadas do século XX, os grandes projetos de sistematização e síntese dos conhecimentos arqueológicos, históricos e antropológicos caracterizaram essas duas macrorregiões histórico-culturais como as únicas que teriam chegado a manifestar civilizações e sociedades estatais no mundo ameríndio durante o período pré-colombiano.³¹⁰ Portanto, desde essa perspectiva, características sociopolíticas significativas assemelhariam essas duas grandes áreas entre si e as distinguiriam das demais macrorregiões da América indígena, isto é, da América do Norte, do Circuncaribe e das Terras Baixas da América do Sul, supostamente marcadas pela presença de configurações políticas não estatais, do tipo cacicado, tribos ou tribos horizontais.

Para esses estudos, de modo geral, as principais características sociopolíticas das civilizações da Mesoamérica e dos Andes Centrais seriam, não surpreendentemente, semelhantes às das antigas civilizações do Velho Mundo. Entre essas características diacríticas, se destacariam a existência de: a) cidades e monumentalidade; b) modos de governança com centralização do poder e apoio de aparatos administrativos sob o controle de certa casta social; c) políticas expansionistas por parte das principais cidades ou comunidades políticas; d) regimes sociocósmicos de tipo sacerdotal-sacrificial; e) registros escritos ou sistemas equivalentes, usados tanto pelos aparatos administrativos como pelas tradições de pensamento.

No que se refere a essas duas últimas características, que também abarcam o chamado universo cultural, geralmente se mencionam a existência de uma cosmovisão internamente coerente e de índole totalizante, pois suas ideias e práticas cerimoniais estariam baseadas em um pequeno conjunto de princípios lógicos fundamentais, chamado de núcleo duro. Esses princípios fundamentais, por sua vez, estariam

309. Esse capítulo é composto por um texto inédito.

310. Por exemplo: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. / WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians*.

amplamente disseminados no interior da macrorregião graças, entre outras coisas, ao auxílio de registros escritos ou equivalentes, que quase sempre representariam as manifestações de tais princípios.

Além disso, os estreitos e necessários vínculos entre as redes de dominação política de tipo estatal e as cosmovisões de tipo sacerdotal-sacrificial – pois estas cosmovisões seriam as que mais bem funcionariam como apoio ideológico daquelas redes – teriam fomentado certas homologias socioculturais entre Mesoamérica e Andes Centrais, sem que essas duas macrorregiões tivessem necessariamente tido contatos históricos diretos. Esse pressuposto também explicaria as semelhanças entre as civilizações do Velho e do Novo Mundo, pois se trataria de um mesmo tipo ou gênero de fenômeno histórico manifestado em diversas partes do mundo, nas quais a combinação entre certas condições sociais e ambientais teria estimulado processos de desenvolvimento que teriam levado algumas sociedades humanas a um estágio de organização sociopolítica e cultural supostamente mais complexo ou avançado, isto é, o das civilizações e dos Estados. Seguindo uma espécie de lei histórica, esse fenômeno ocorreria sempre que grupos especializados no exercício bélico e coercitivo ultrapassassem os especialistas rituais em aquisição de poder, pois passariam a exigir que as explicações de mundo funcionassem segundo princípios favoráveis à lógica hierárquico-estatal, gerando, assim, semelhanças por onde quer que tenha havido um Estado ou civilização. Entre esses princípios, estariam: a) a existência de uma marcada hierarquia e de uma forte descontinuidade ontológica entre deuses e seres humanos comuns; b) a presença central de sacerdotes como agentes do intercâmbio assimétrico entre deuses e homens e da reverência que esses últimos deveriam prestar aos primeiros; c) o encapsulamento das principais práticas cerimoniais e rituais pela lógica e necessidades do poder político de índole estatal, ou seja, por uma elite governamental que se apoiaria ideologicamente nos sacerdotes, em suas ideias e práticas, mas que se distinguiria deles como estamento social hierarquicamente superior, pois a principal fonte de poder dessa elite governamental seria a força guerreira e a coerção, ou seja, o poder de fato; e não o poder cerimonial e ritual, supostamente característico dos sacerdotes.

Baseando-se fortemente nesses pressupostos interpretativos, os estudos dedicados às tradições de pensamento da Mesoamérica e Andes Centrais, mesmo quando empreendidos separadamente, buscaram basicamente dar conteúdo e caracterizar fenômenos e processos relativos a esse tipo de estrutura sociopolítica e seu

regime sociocósmico supostamente correspondente. Em outras palavras, procuraram centralmente caracterizar quais seriam os principais deuses e seus atributos, como atuariam os governantes em conjunção com os sacerdotes ou vice-versa, quais seriam os mais importantes cerimoniais e rituais realizados pelos sacerdotes aos deuses e quais seriam os mitos de criação do mundo e de sua ordem sociopolítica vigente.³¹¹ Sendo assim, tanto na Mesoamérica como nos Andes Centrais, teriam existido poderosos *deuses* criadores, superiores aos humanos e atuantes nas cosmologias, que seriam chamados de *teotl* na porção nahua da Mesoamérica e de *huaca* na porção quéchua dos Andes Centrais. Na Mesoamérica, Tezcatlipoca, Tlaloc, Quetzalcoatl e Xiuhtecuhtli figurariam nessa categoria, enquanto que nos Andes Centrais estariam Huallallo Caruíncho, Pariacaca, Pachacamac e Viracocha, entre outros. Ademais, se nessas duas macrorregiões da América indígena havia poderosos governantes que encabeçavam redes de dominação ou impérios, seus poderes deveriam estar, assim como em todas as antigas civilizações, sejam do Velho ou do Novo Mundo, apoiados ideologicamente na atuação ritual e no pensamento dos sacerdotes, principais mediadores entre esses deuses e os governantes, cuja relação de superioridade e inferioridade seria uma réplica da que deveria existir entre governantes e homens comuns.

Investindo nessa mesma direção, os estudos comparativos que apresentam os pensamentos mesoamericano e andino em contato direto, maiormente realizados a partir dos anos 1980, têm salientado ainda mais as supostas semelhanças conceituais e estruturais entre as cosmologias e histórias produzidas nessas duas macrorregiões do mundo ameríndio, considerando, de modo geral, as particularidades apenas como idiosincrasias culturais ou linguísticas: seriam cascas diferentes para fenômenos socioculturais que supostamente compartilhariam uma mesma essência histórica, isto é, a do estágio estatal.³¹² Sendo assim, tais estudos têm atribuído importância bastante secundária às grandes diferenças e particularidades que pensamos existir entre as explicações produzidas nessas duas macrorregiões acerca do mundo sacionatural.

311. Por exemplo, para o caso andino: CURATOLA PETROCCHI, Marco & SZEMINSKI, Jan (org.). *El inca y la huaca*. / PEASE G. Y., Franklin. *Cosmovisión andina*. In: *Humanidades*. Para o caso mesoamericano: GARZA CAMINO, Mercedes de la (org.). *El tiempo de los dioses-tiempo*. / LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del Tlacuache*.

312. Como demonstram, por exemplo, os trabalhos realizados desde os anos 1980 por Alfredo López Austin e Luis Millones ou outras coletâneas comparativas: LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis (org.). *Animales de dios*. / LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis. *Dioses del norte, dioses del sur*. / LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis. *Los mitos y sus tiempos*. / GARRIDO ARANDA, Antonio (comp.). *Pensar América*.

Sem descartar em bloco possíveis semelhanças entre as estruturas sociopolíticas e as tradições de pensamento existentes na Mesoamérica e nos Andes Centrais, pois, afinal, estamos tratando de duas porções da América indígena cujos contatos e intercâmbios indiretos ocorreram por milênios antes da presença dos europeus, procuraremos demonstrar que as concepções de tempo, espaço e agente presentes nas narrativas cosmológicas e históricas produzidas nessas duas macrorregiões possuem particularidades que vão muito além das simples variações de forma ou de idiossincrasias terminológicas. Por exemplo, veremos que as narrativas cosmológicas produzidas na Mesoamérica e Andes Centrais apresentam as atuações e modos de existir dos *teteo* e *huacas* com profundas e significativas diferenças entre si, as quais não têm sido consideradas ou tratadas ampla e seriamente pelos estudos comparativos que, de modo geral, tratam esses entes como equivalentes entre si e, ademais, aos deuses pagãos das civilizações do Velho Mundo.

Talvez essas particularidades negligenciadas apontem para modos significativamente distintos de conceber o que é o tempo, o que é o espaço e o que são os entes que atuam no tempo-espaço ou no espaço-tempo, a ponto de precisarmos reconsiderar muitas das consagradas semelhanças entre os modos mesoamericanos e andinos de conceber o que chamamos de mundo natural e social. A aposta é que algumas das consagradas semelhanças entre os modos como os indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais supostamente explicariam o mundo socionatural emanaram mais do modelo explicativo que resumidamente apresentamos acima do que efetivamente das evidências apresentadas pelas fontes históricas e arqueológicas dessas duas grandes áreas culturais do mundo ameríndio.

A – O tempo-espaço nas histórias e cosmologias da Mesoamérica

Desde pelo menos meados do I milênio a.C. até o século XVII d.C., contar o tempo foi uma prática central para as elites indígenas mesoamericanas e suas tradições de pensamento para, entre outras coisas, produzir, manter e registrar saberes sobre a constituição e o funcionamento do mundo e das sociedades humanas e não humanas, suas origens e transformações. A centralidade dessa prática evidencia-se na quase onipresença que o sistema calendário mesoamericano – com suas unidades, contas sucessivas e contas cíclicas – possui nos registros e narrativas que tratam de prognósticos individuais ou coletivos, de oferendas e cerimoniais, de divisões e regiões

do espaço circundante, de cosmogonias e eras do mundo, de histórias grupais ou regionais, de genealogias ou de tributos.

Nesses registros e narrativas, pré-hispânicos ou coloniais, em escritura pictográfica ou alfabética, os signos calendários mais frequentemente presentes provinham do *tonalpohualli* e do *xiuhpohualli* ou *xiuhmolpilli*.

O *tonalpohualli* era uma forma de nomear e contar os dias, agrupando-os em conjuntos de 260 dias, uma espécie de ano curto, cuja matriz talvez derive do tempo





















 I Cipactli Jacaré	 II Ehecatl Vento	 III Calli Casa	 IV Cuetzpalin Lagarto	 V Coatl Serpente
 VI Miquiztli Morte	 VII Mazatl Veado	 VIII Tochtl Coelho	 IX Atl Água	 X Itzcuintli Cachorro
 XI Ozomatli Macaco	 XII Malinalli Erva	 XIII Acatl Cana / Junco	 XIV Ocelotl Jaguar	 XV Cuauhtli Água
 XVI Cozacuauhtli Urubu / Abutre	 XVII Ollin Movimento	 XVIII Tecpatl Punhal de pedernal	 XIX Quiahuitl Chuva	 XX Xochitl Flor

Figura 16: Os vinte *tonalli* do sistema mixteco-nahua, seus traços gerais, nomes em nahuatl e tradução ao português.

aproximado de gestão humana ou do ciclo completo de cultivo do milho. Nesse ciclo do calendário, cada um desses dias estava nomeado de modo único por meio das combinações possíveis e irrepetíveis entre uma sequência de treze números e uma sequência de vinte signos ou *tonalli*, que pode ser vista na **Figura 16**. Além de nomear os dias, a combinação entre as sequências de números e signos do *tonalli* gerava a divisão interna desse ano em vinte trezenas, isto é, entre os vinte conjuntos formados

pelas vinte vezes em que os números de um a treze apareciam em combinação com a sucessão fixa e regular dos vinte *tonalli*, até se completarem 260 dias. Depois disso, os nomes dos dias, formado pelas combinações entre as duas sequências, começavam a se repetir, iniciando um novo e mesmo ciclo do *tonalpohualli*.

O *tonalpohualli* combinava-se com outros anos ou ciclos de dias: o ano sazonal de 365 dias, chamado de ano *xihuitl*, e também, em algumas regiões da Mesoamérica, com um ano de índole mais matemática, que possuía 360 dias de duração e era chamado de ano *tun* entre os maias. Ambos os anos – de 365 e 360 dias – estavam subdivididos internamente em dezoito vintenas, isto é, nos dezoito conjuntos formados pela passagem completa da sequência fixa dos vinte signos do *tonalli*. No caso do ano sazonal, se adicionavam cinco dias finais para completar o ano, que correspondem a um quarto da sequência completa dos vinte *tonalli*.

Como a *conta dos dias* ou *tonalpohualli* e a conta dos dias do ano sazonal ou *xihuitl* possuíam durações diferentes, a repetição da mesma sequência de combinações entre os dias das duas séries ocorria somente depois de certo período: precisamente a cada 18.980 dias, que correspondem a 73 *tonalpohualli* e a 52 anos *xihuitl*. Em outras palavras e para exemplificar, caso o primeiro dia do *tonalpohualli*, chamado de *ce cipactl* ou *um jacaré*, tenha sido também o primeiro dia do ano *xihuitl* ou sazonal, essa mesma ocorrência se daria somente depois 73 ciclos do *tonalpohualli* e 52 anos *xihuitl*, ou seja, após 18.980 dias.³¹³

Assim formava-se outra conta calendária: a conta dos anos *xihuitl*, chamada de *xiuhmolpilli* ou *xiuhpohualli*, respectivamente, *enlace dos anos* e *conta dos anos xihuitl*, uma espécie de século mesoamericano empregado centralmente para contabilizar e qualificar o tempo nas narrativas históricas e cosmológicas. Esses conjuntos de 52 anos *xihuitl* tinham as suas unidades nomeadas pela conta dos dias ou *tonalpohualli*: o nome

313. Como mencionamos, os maias empregavam também o ano *tun*, de 360 dias, para contar o tempo em suas narrativas e registros históricos e cosmológicos, sempre em combinação com o *tonalpohualli*, chamado por eles de *tzolkin*, que era uma espécie de ciclo fundamental no sistema calendário mesoamericano. Nesse caso, a repetição da mesma sequência de combinações entre os dias das duas séries ocorria depois de 18.720 dias, que correspondem a 72 *tonalpohualli* e a 52 anos *tun*. No período clássico (séculos II ao IX), os maias empregavam esse ano *tun* para, a partir de uma data inicial, correspondente a 13 de agosto de 3114 a.C., que seria o dia inicial da idade atual, contar os dias e conjuntos de anos *tun* transcorridos desde então. Essa *conta longa* funcionava por meio do cômputo de cinco unidades progressivamente maiores: a) os dias, chamados de *kin* e contados até vinte; b) as vintenas de dias em que se dividia o ano *tun*, chamadas de *uinal* e contadas até dezoito; c) os próprios anos *tun*, contados até vinte; d) conjuntos de vinte anos *tun*, chamados de *katún* e contados até vinte; e) conjuntos de 400 anos *tun*, chamados de *baktún* e contados até treze. Tratamos do funcionamento do sistema calendário mesoamericano com mais detalhes em: SANTOS, Eduardo Natalino dos. Além do eterno retorno. In: *Revista USP*, v. 81, p. 82-93.

do primeiro dia do ano servia para nomeá-lo. Como a sequência dos vinte signos do *tonalli* cabe dezoito vezes no ano sazonal de 365 dias com sobra de cinco, o signo que principia e nomeia o ano, chamado de portador ou carregador do ano, salta de cinco em cinco entre os vinte *tonalli* e retorna ao primeiro depois de quatro anos. E como os treze números do *tonalpohualli* cabem vinte e oito vezes no ano sazonal de 365 dias com sobra de um, os números dos dias com os quais os anos se iniciam avançam de um em um. Em suma e de forma exemplar, se o primeiro ano teve como dia inicial 1 *acatl*, o segundo ano terá 2 *tecpatl*, o terceiro 3 *calli*, o quarto 4 *tochtli*, o quinto 5 *acatl*, o sexto 6 *tecpatl*, depois 7 *calli*, 8 *tochtli*, 9 *acatl*, 10 *tecpatl*, 11 *calli*, 12 *tochtli*, 13 *acatl*, 1 *tecpatl*, e assim sucessivamente, até se operarem todas as combinações possíveis entre os quatro signos e os treze números que caem como dias iniciais dos anos sazonais, o que resulta em uma série de 52 anos, após os quais os nomes dos anos voltam a se repetir porque os primeiros dias dos anos *xihuitl* voltam a ser os mesmos dias do *tonalpohualli* de 52 anos antes.

Ao serem associadas a personagens, eventos ou âmbitos do mundo nas narrativas e registros das cosmologias e histórias, todas essas unidades e ciclos calendários geravam, simultaneamente, correspondência e diferenciação temporal, articulação e separação cronológica, sincronia e diacronia. Por exemplo, segunda a *Leyenda de los soles*, o Sol atual, depois de ter surgido a partir da transformação do *teotl* Nanahuatl, que se arrojara em uma grande fogueira em Teotihuacan, teria se dirigido ao meio do céu e lá se detido, exigindo sangue dos outros *teteo* e seus reinos para se mover.³¹⁴ Isso teria ocorrido em um dia *nahui ollin* ou *quatro movimento*, que se tornara, assim, o nome da própria era ou idade atual e o marco de seu início. Todos os dias *nahui ollin*, que se repetiam a cada 260 dias ou um ciclo do *tonalpohualli*, seriam considerados como o mesmo dia em que a atual idade começou e, simultaneamente, como outro dia *nahui ollin*, separado cronologicamente daquele primeiro dia da idade atual por um lapso temporal mensurável em ciclos de 260 dias e por seus conjuntos de 73 *tonalpohualli* ou de 52 anos sazonais ou *xihuitl*. O mesmo podemos dizer do ano *ce tepcatl* ou 1 *punhal de pedernal*, em que os mexicas e outros povos chichimecas teriam iniciado suas migrações e partido de suas pátrias de origem, ao norte da Mesoamérica. Esse ano se repete a cada 52 anos e é, simultaneamente, o mesmo e outro a cada vez que retorna.

314. Cf. *Leyenda de los soles*. In: *Códice Chimalpopoca*, p. 122.

Em suma, não há dúvida que as unidades e ciclos calendários mesoamericanos serviriam para contabilizar claramente diferenciações temporais entre eventos e agentes pertencentes a épocas distintas. No entanto, essas mesmas datas e ciclos, ao serem associadas a eventos ou personagens pertencentes a épocas distintas, promoveriam aproximações ou até identificações qualitativas entre eles. Eram ferramentas conceituais que evocariam simultaneamente a quantificação e a qualificação do tempo por meio, respectivamente, da diacronia e da sincronia.

Essa intrínseca relação entre quantificar e qualificar o tempo, na qual, parece-me, a segunda operação intelectual seria a finalidade mais almejada, estaria articulada com um conjunto de ideias amplamente compartilhado no mundo ameríndio. Comporia esse conjunto, como vimos no *Capítulo 6* com o caso dos Andes Centrais, a ideia que muitos entes deste mundo seriam gente ou pessoas, ou seja, possuidores daquilo que chamamos alma, consciência, espírito e, portanto, assim como os humanos, portadores de pensamento, linguagem, vontades conscientes e vida em sociedade. Em suma, para os povos ameríndios, o universo estaria fartamente povoado por outros humanos e outras humanidades, ou seja, por outros indivíduos ou coletividades que também seriam agentes, assim como as sociedades humanas, e com as quais os humanos entabulariam relações diplomáticas ou intersociais. Também comporia esse conjunto a ideia que esses entes e agentes possuiriam várias almas ou, dito de outro modo, que suas almas seriam compostas por várias partes, mais ou menos separáveis ou ao menos distinguíveis, como demonstram os incontáveis relatos ameríndios em que as pessoas perdem sua alma ou alguma delas ao adquirirem enfermidades ou outros males.

Especificamente no caso da Mesoamérica, essas duas concepções ameríndias – que vários entes são pessoas e que suas almas podem ser várias – se articulavam com ideias sobre o modo pelo qual os seres humanos e não humanos adquiriam essas qualidades, que os tornavam pessoas. De modo geral, pensava-se que o *tonalli*, ou *ardor*, *calor do sol*, *dia*, seria o instrumento que distribuiria as qualidades de compleição, temperamento e destino aos entes. Sendo assim, essas cargas de qualidades seriam recebidas, entre outras maneiras, de acordo com o dia de nascimento dos seres, o qual era nomeado, como vimos, pela combinação entre um dos treze números e um dos vinte signos do, justamente, conjunto de *tonalli* – essas cargas e qualidades também eram dadas pela trezena à qual esse dia pertencia, ao ano *xihuitl* em curso e sua relação com uma das quatro regiões do mundo e a outros elementos que não apresentamos nesta ocasião, como os Nove Senhores da Noite e os Vinte Voadores. As cargas e qualidades

que cada ser recebia de acordo com o *tonalli* de seu nascimento não lhes eram exclusivas, mas compartilhadas ou vinculadas mais fortemente a pelo menos um outro ente, uma espécie de duplo ou alter ego nascido numa data idêntica ou equivalente, como um animal ou uma montanha, por exemplo, a quem se chamava de *nahual*.³¹⁵ A esse conjunto de concepções mesoamericanas os estudiosos têm nomeado tonalismo.

Com tudo isso, podemos ver que o sistema calendário era muito mais do que uma forma de apenas computar o transcurso do tempo por meio de números. Tratava-se de um sistema de classificação e qualificação de toda a realidade socionatural, presente, passada ou futura, aplicado para conceituar e explicar os seres e fenômenos do mundo tangível e intangível e, portanto, fundamental para se entabular relações com tais seres e fenômenos. O modo mesoamericano de construir e conhecer o mundo, desde as chuvas ou os seres do Inframundo, passando pelos destinos dos recém-nascidos ou pelas atividades políticas e chegando até os ancestrais mortos e *teteo*, passava necessariamente por entender suas conexões com os dias, trezenas, vintenas, anos e outros conjuntos temporais maiores que compunham o que estamos chamando de sistema calendário.

A relevância do sistema calendário na Mesoamérica seria de tal magnitude que suas unidades e ciclos, além de estarem presentes de modo fracionado em dezenas de milhares de registros iconográficos e escritos, acompanhando eventos e personagens situados no passado, presente ou futuro, também apareciam sob a forma de longas sequências calendárias que serviam para estruturar registros pictográficos ou códices que apresentavam narrativas sobre o mundo socionatural.

O *tonalamatl* e o *xiuhamatl* são os dois mais conhecidos gêneros de códices com marcadas estruturas narrativas e organizacionais de base calendária, respectivamente fundamentados na *conta dos dias* ou *tonalpohualli* e na *conta dos anos* ou *xiulmolpilli*, que apresentamos acima. Nesta ocasião, os *xiuhamatl* interessam-nos especialmente por apresentarem narrativas de histórias e cosmologias mesoamericanas, as quais estamos evocando neste capítulo para caracterizar algumas diferenças entre as concepções mesoamericanas e as andinas de tempo, espaço e agentes.

315. Alguns indivíduos possuiriam a capacidade especial de se transformarem no ser cujo *tonalli* compartilhariam. A isso se tem dado o nome de *nahualismo*, como mencionamos no *Capítulo 5* ao tratar dos líderes cakchiqueles que se aliaram com e depois foram derrotados pelos conquistadores espanhóis. Cf. NAVARRETE LINARES, Federico. Nahualismo y poder. In: NAVARRETE LINARES, Federico & OLIVIER, Guillem (coord.). *El héroe entre el mito y la historia*, p. 155-179.

As narrativas dos *xiuhamatl* caracterizam-se pela presença destacada e sistemática de sequências de glifos de anos *xihuitl*, que marcariam intervalos de um ano ou mais e que estabeleceriam, assim, uma cronologia com marcado viés diacrônico, embora, como vimos acima, também sincrônico. A essas sequências de anos sazonais se articulariam eventos e personagens históricos e cosmológicos – daí terem sido chamados de *anales* pelos espanhóis durante o início do período colonial.

Os manuscritos pictográficos conhecidos como *Tira de la peregrinación* e *Códice vindobonense*, além do texto alfabético em nahuatl chamado *Anales de Cuauhtitlan* são exemplos modelares de *xiuhamatl*.³¹⁶ Em todos esses três manuscritos, a conta dos anos é onipresente e apresentada em estreita integração com as personagens, eventos e âmbitos que compõem a narrativa, gerando inter-relações em que todas essas dimensões e elementos se afetam mutuamente. Em outras palavras, se, de um lado, as datas exalavam determinadas cargas aos eventos, personagens e âmbitos em que os eventos se davam ou os agentes apareciam, por outro, muitas das cargas e qualidades típicas dessas datas e ciclos provinham dos eventos, agentes e âmbitos a elas associados no transcorrer dessas longas cosmohistórias.

Por exemplo, entre os nahuas do altiplano central mexicano do final do período pré-hispânico e início do colonial, a associação entre os anos *ce tecpatl* ou *1 punhal de pedernal* e as migrações, partidas ou nascimentos de grupos humanos era muito comum. Isso porque várias das comunidades políticas nahuas, antes de estabelecerem seus *altepeme* definitivos na Mesoamérica, teriam saído de suas pátrias originais na chamada Gran Chichimeca em um ano *ce tecpatl* para migrarem. Entre esses grupos nahuas, estariam os famosos mexicas que, segundo a *Tira de la peregrinación* e muitas outras histórias nahuas coloniais, teriam deixado Aztlan em direção a Chicomoztoc-Culhuacan em um ano *ce tecpatl*.³¹⁷ Ainda entre os nahuas do altiplano central mexicano, também

316. Como vimos em nota no *Capítulo 3*, nem todos os estudiosos consideram os códices histórico-cosmológicos mixtecos, como é o *Códice vindobonense*, como *xiuhamatl*. Elizabeth Hill Boone, por exemplo, considera esses livros mixtecos como *res gestae*, porque possuiriam, segundo ela, ênfase temática nas dinastias governantes e seus feitos e, além disso, a conta dos anos não apareceria necessariamente marcando anos sucessivos, como nos didáticos *xihuamatl* nahuas coloniais que os espanhóis chamaram de *anales*, como a *Tira de la peregrinación*; mas marcando apenas os anos em que eventos significativos teriam ocorrido, conformando assim períodos variados de anos, como ocorre em nossas cronologias históricas ocidentais. Cf. BOONE, Elizabeth Hill. Manuscript painting in service of imperial ideology. In: BERDAN, Francis e outros (org.). *Aztec imperial strategies*, p. 181-206. Como afirmamos em nota no *Capítulo 3*, pensamos que a categorização dessas cosmohistórias mixtecas como *res gestae* mascara o princípio básico de leitura e organização desse gênero de manuscrito pictográfico, que emprega a conta dos anos de modo bastante regular e sucessivo ao longo de toda a narrativa, o que nos permite inclusive determinar o sentido de leitura da narrativa.

317. Cf. *Anales de Cuauhtitlan*. In: *Códice Chimalpopoca*, p. 3-118. / *Códice Boturini*.

era comum a associação dos anos *ce tochtli* ou *1 coelho* com a escassez, pois em muitos desses anos, que se repetiam a cada 52, teria havido secas e fomes, fazendo que esse anos, que antes eram tidos como de boa fortuna, passassem a ser considerados como de adversidades. Como podemos ver, o rol de qualidades e características compartilhadas entre datas e eventos e personagens não estava totalmente pré-determinado ou acabado. O sistema calendário mesoamericano não era um aparato intelectual que atribuía qualidades ao tempo de modo determinista e mecânico. Era, mais propriamente, parte de um sistema de conhecimento do passado, presente e futuro sempre em construção e no qual as cargas das datas abasteciam os eventos e personagens de qualidades e vice-versa.

Em suma, mais do que apenas situar temporalmente a eventos e personagens por meio de uma ordenação cronológica ou de lhes atribuir mecanicamente algumas influências ou cargas pré-determinadas, as unidades calendárias eram forças atuantes nas próprias cosmo-histórias mesoamericanas, representadas em códices ou vividas diariamente, verdadeiros entes e agentes participantes da constituição do mundo.³¹⁸

Além dos eventos e personagens, outra relevante matriz de cargas e qualidades das unidades e ciclos temporais mesoamericanos eram os diversos âmbitos que compunham o mundo, pois haveria uma série de vínculos regulares e sistemáticos entre, de um lado, essas unidades e ciclos e, de outro, esses distintos âmbitos. Veremos que esses vínculos produziam uma associação inextricável das qualidades e das mensurações do que chamamos de tempo e espaço.³¹⁹

Um dos vínculos mais basilares entre tempo e espaço encontrava-se na subdivisão da superfície ou mundo horizontal em quatro âmbitos ou rumos, que se dispunham ao redor e se ampliavam em direção ao horizonte a partir de um centro deslocável, ou seja, que estaria onde estivessem os *altepeme* mesoamericanos. Os limites entre esses quatro rumos eram marcados, no horizonte mais distante, pelos pontos máximos de deslocamento do Sol ao norte e sul ao nascer e se pôr durante os solstícios de inverno e verão – na zona tropical, com exceção da região da linha Equador, o movimento aparente do Sol pelo Céu passa de um lado a outro da linha equinocial, ou seja, passa ao norte e sul dessa linha no inverno e verão. Esses quatro pontos de deslocamento máximo do Sol no horizonte – dois na direção do nascente e

318. Iremos ver adiante que muitos dos chamados deuses mesoamericanos possuíam nomes calendários, como o famoso Quetzalcoatl, também chamado de Nove Vento, por ter nascido em um dia com esse nome: são deuses que são datas e datas que são deuses.

319. Cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado*.

dois na direção do poente – delimitavam a faixa ou região pela qual o Sol caminhava, a qual se dividia em duas porções: o âmbito da subida, do nascente até o zênite, e o âmbito da descida, do zênite até o poente. Ao lado dessas duas regiões de percurso do Sol, estariam as duas regiões laterais. Nos quatro limites entre essas quatro regiões estariam quatro árvores enormes, as quais manteriam as águas de acima ou do Céu separadas das águas de abaixo ou da Terra.

A cada uma dessas quatro regiões se atribuíam nomes que atestam a centralidade do percurso diário e anual do Sol para estabelecê-las ou, em outras palavras, que testemunham a relevância do tempo para pensar o espaço e vice-versa: a) região do nascente ou oriente, chamada de *Tonatiuh Iquizayampa, Para Onde Sai o Sol*, ou de *Tonatiuh Ixco, Na Face do Sol*; b) região do poente ou ocidente, chamada de *Tonatiuh Icalaquian, Lugar Onde o Sol se Mete*, ou *Tonatiuh Iaquian, Lugar da Morte do Sol*; c) região à direita do Sol ou setentrião, chamada de *Teotlalpan, Região dos Deuses*, de *Iyecampa Tonatiuh, À Direita do Sol* e também de *Mictlampa, Região do Mictlan*; d) região à esquerda do Sol ou meridião, chamada de *Huitztlampa, Lugar dos Espinhos*, de *Oepochpa Tonatiuh, À Esquerda do Sol* e também de *Tlalocan ou Morada de Tlaloc*. Uma das mais explícitas e conhecidas síntese dessa relação entre tempo e espaço encontra-se na página de abertura do *Códice Fejérváry-Mayer*, reproduzida na **Figura 17**, que conta justamente com o oriente em sua parte superior.

De modo geral, pensava-se que os entes que compunham o tempo, isto é, suas unidades, ciclos e entes acompanhantes, habitavam essas quatro regiões e desembocavam na porção central do mundo obedecendo a um regime regular de turnos ou rotatividade. Essa rotatividade pelas quatro regiões do mundo da proveniência das unidades e ciclos calendários, como os dias, trezenas, vintenas ou anos, partiria do rumo do nascente, passaria para a direita do sol ou norte, depois pela região do poente e, por fim, passaria pela esquerda do sol ou sul, voltando então para o oriente. Observado desde o centro do mundo, os entes que compunham o tempo viriam desde os quatro rumos sempre em rotatividade da direita para a esquerda, ou seja, em sentido anti-horário, portanto.

Desse modo, as unidades e ciclos temporais seriam carregados por – no sentido de abastecidos ou impregnados de – qualidades, forças e entes acompanhantes típicos de cada um desses distintos âmbitos, fazendo-os chegar ao centro do mundo e agir sobre os acontecimentos e agentes que se encontravam nessa região central. Dito de outro modo, essas unidades e ciclos temporais carregariam – no sentido de transportariam uma carga

de – certas qualidades, forças ou entes ao centro do mundo, onde se julgava estar cada *altepeme* ou comunidade humana na Mesoamérica.³²⁰

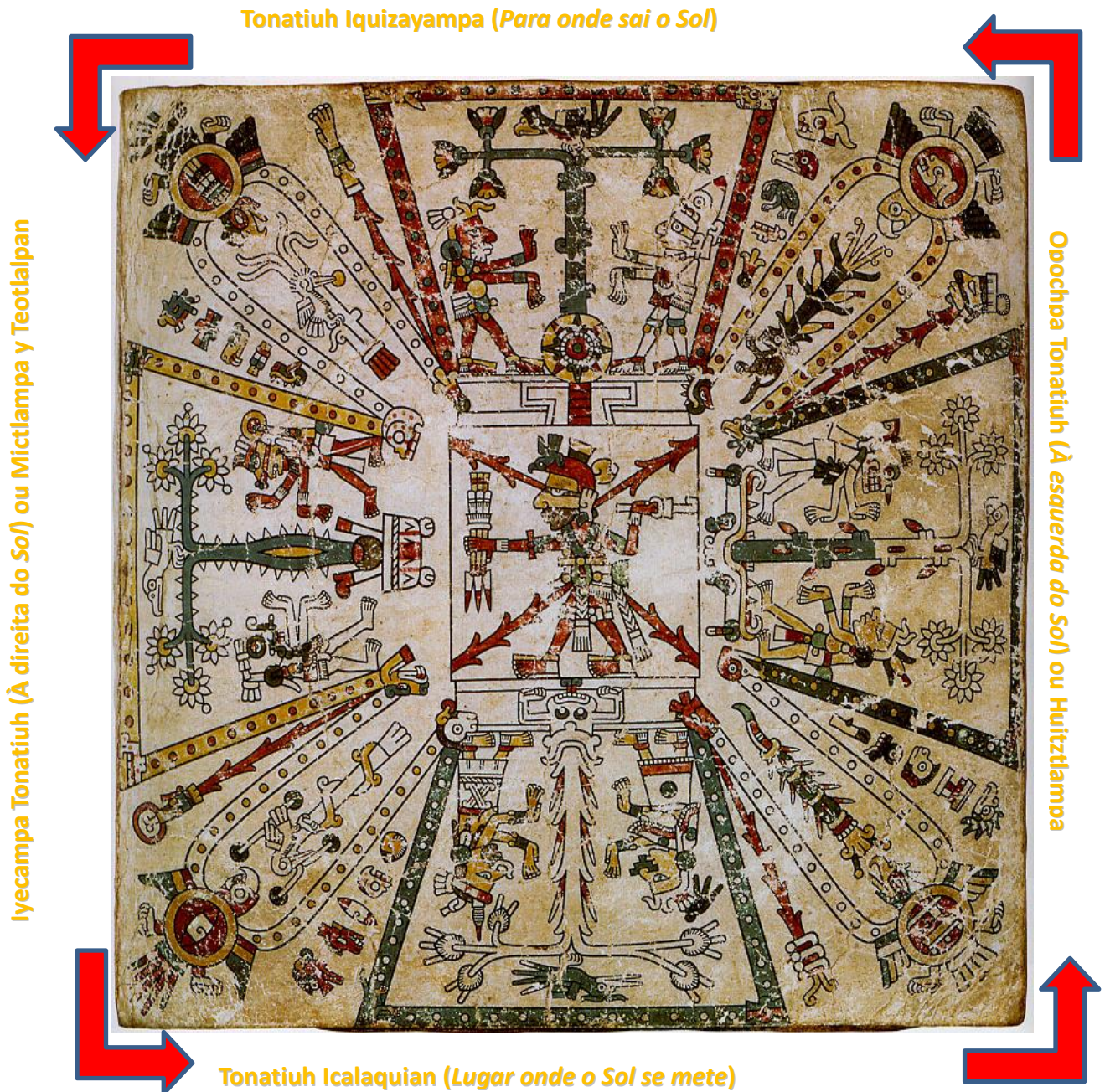


Figura 17: Os quatro rumos e o centro do mundo em composição com os 260 dias do *tonalpohualli* e com os quatro carregadores da conta dos anos sazonais. *Códice Fejérváry-Mayer*. Graz: ADEVA & México: FCE, 1994, p. 1.

Pudemos observar que a imbricação entre tempo e espaço seria bastante balanceada para as tradições de pensamento mesoamericanas, ou seja, elas confeririam relevância e responsabilidade bastante semelhantes ao tempo e ao espaço como matrizes

³²⁰. A relação tempo-espço para as tradições mesoamericanas de pensamento é muito mais complexa do que a que brevemente esboçamos, pois envolvia também os diversos âmbitos celestes e do inframundo, como se pode ver em DÍAZ ÁLVAREZ, Ana (org.). *Cielos e inframundos*.

de entes, forças e qualidades que contribuiriam para explicar o que chamamos de mundo socionatural, presente, passado ou futuro. No entanto, especialmente nos códices pictográficos pré-hispânicos e coloniais e nos textos alfabéticos ameríndios do início do período colonial, que contêm narrativas cosmológicas ou históricas e manuais de prognósticos, parece haver certa prevalência do tempo sobre o espaço como matriz desses entes, forças e qualidades. Essa afirmação se fundamentaria na gigantesca profusão de datas e ciclos calendários associados a eventos, personagens e destinos ou outros saberes nos registros escritos mesoamericanos, pré-hispânicos e coloniais, e também no papel central que essas datas e ciclos desempenhariam na própria organização lógica e estruturação representacional de tais escritos, como pudemos ver acima no caso dos *xiuhamatl*, ou *livro da conta dos anos*, e como mencionamos ser também o caso dos *tonalamatl*, ou *livro da conta dos dias*, que não foi analisado nesta ocasião.³²¹ Também não seria acaso que *tonatiuh* seja o conceito mais empregado para se referir às idades cosmológicas no âmbito nahua. Esse substantivo nahuatl significa *Sol*, mas também *idade* e *era* e possui a mesma raiz que *tonalli*, que vimos significar *dia*, *calor do sol*. Ambos possuem o verbo *tona* como raiz, que significa *fazer calor*, *fazer sol*.³²²

Em suma, se trataria de uma constelação de conceitos basilares às tradições de pensamento mesoamericanas para a construção de histórias e cosmologias que possuiria índole ou matriz de fundamentação mais temporal do que espacial. Parece que *crono* era um pouco mais relevante que *topo* para essas tradições de pensamento compreenderem o mundo socionatural e construir explicações, imagens e narrativas acerca dele, os quais fundamentavam-se em um *cronotopo* que combinava tempo e espaço de modo particular e bastante distinto do modo vigente nos Andes Centrais, como iremos ver a seguir.

321. Analisamos em detalhe as funções da *conta dos dias e destinos* nesse gênero de códice pictográfico em SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado*.

322. Cf. KARTTUNEN, Frances. *An analytical dictionary of nahuatl*, p. 245-246.

B - O espaço-tempo nas histórias e cosmologias dos Andes Centrais³²³

Para as tradições de pensamento dos Andes Centrais, distintamente do que ocorria na Mesoamérica, *topo* seria muito mais relevante e operante que *crono* na constituição de explicações sobre o mundo passado, presente e futuro. Como vimos no *Capítulo 6*, as memórias-explicações produzidas por essas tradições ordenavam, localizavam e agrupavam eventos, forças atuantes e agentes humanos e não humanos com base, fundamentalmente, em categorias de índole espacial. No lugar dos *cronotopos* mesoamericanos, sumariamente caracterizados no item anterior, o que podemos chamar apropriadamente de *topocronos* andinos fundamentariam cosmo-histórias significativamente distintas das mesoamericanas e que desafiam, como iremos ver, a própria concepção de um passado claramente separável do presente.

Vimos no *Capítulo 6* que essa proeminência das categorias de índole espacial para tratar do mundo sacionatural, presente e passado, é bastante evidente no *Manuscrito de Huarochirí*, o mais antigo relato cosmológico e histórico escrito em quéchua e uma das narrativas mais apegadas às tradições andinas de matriz pré-hispânica. Além de não mencionarem datas ou lapsos temporais quantificados ao tratarem de eventos e personagens do passado, os narradores checas que participaram da composição desse texto ordenaram e concatenaram seus relatos perseguindo vínculos, conceitos e lógicas de natureza espacial. Esses vínculos, conceitos e lógicas guiavam os narradores para a junção, em uma mesma unidade narrativa ou capítulo, de eventos, personagens e fenômenos pertencentes a épocas distintas e que não necessariamente se articulavam para produzir o efeito de urdidura da trama ou de concatenação de um enredo. Por exemplo, as brigas cosmológicas entre Pariacaca e Huallallo Caruincho, a história de migração dos próprios checas e as conquistas dos incas poderiam estar dispostas em um mesmo capítulo sem apresentarem qualquer vínculo cronológico ou concatenação direta entre seus eventos e personagens componentes. Ademais, os vínculos, conceitos e lógicas de base espacial guiavam os narradores a distribuírem eventos e personagens de uma mesma época em narrações-capítulos distintos, pois pertenceriam a distintas regiões do mundo.

323. Como tratamos de modo relativamente detalhado desse tema no capítulo anterior, optamos por, neste capítulo, retomar algumas ideias e avançar naquilo que nos interessa nesta ocasião: ressaltar as diferenças e contrastes entre os modos andinos e mesoamericanos de construir e manejar o tempo e o espaço em suas histórias e cosmologias.

Portanto, como defendemos no capítulo anterior, o fio lógico e condutor empregado pelas tradições de pensamento andinas para tecer narrativas explicativas sobre o mundo presente-passado não era constituído por idades ou eventos sequencialmente concatenados em uma cronologia; mas por vínculos baseados em categorizações fundamentalmente espaciais, como as que se materializavam nas linhas-caminhos que compunham os *ceques* (**Figura 18**), nas quais uma mesma linha-caminho poderia conter marcas de eventos de temporalidades muito distintas, que não estariam ali ordenados de modo sequencial em sua extensão e, ademais, que poderiam ter sido realizados por agentes humanos e não humanos.

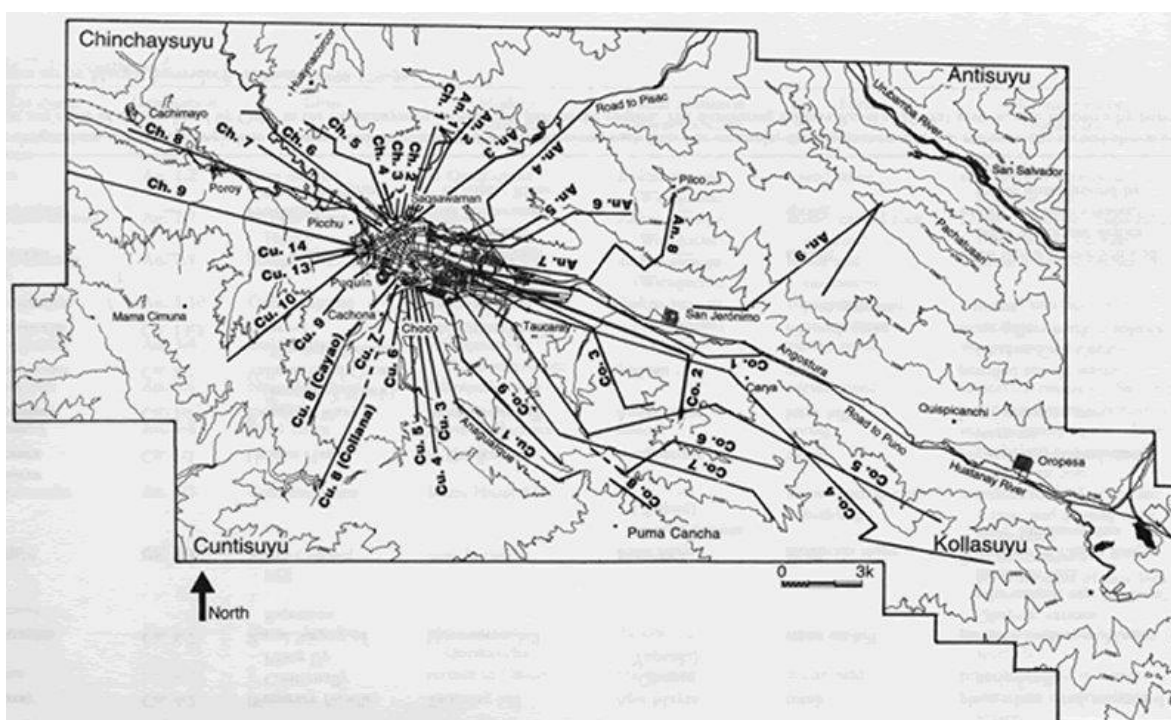


Figura 18: Alguns dos principais *ceques* que teriam Cuzco como seu centro irradiador-reunidor e os quatro suyus do Tahuantinsuyu.

Trasvasar e adaptar esses relatos andinos de matriz pré-hispânica – baseados nessa lógica de base espacial e que manejava sistemas de organização conceitual do passado-presente que construía ou lidava com elementos da própria paisagem – para o papel, empregando a escrita alfabética e ainda submetê-los ao predomínio cristão da lógica histórica sucessiva e cronológica não foram tarefas que isentaram os resultados de significativas mudanças e tensões. Vimos que o *Manuscrito de Huarochirí* apresenta uma tensão constante e irresoluta entre dois princípios de organização do saber: o de quem informava e narra os conteúdos do texto, isto é, os indígenas checas, para quem a toponímia organizada em *ceques* era mais importante do que a cronologia; e o princípio de organização de quem construiu e produziu o texto, ou seja, o frei Francisco

de Ávila e o escritor quéchua e bilíngue Tomás, os quais buscavam a sequência temporal dos eventos, o antes e o depois.³²⁴ Vimos também que isso não significa dizer que os povos andinos não conheciam e contavam os anos sazonais ou que não possuíam outros ciclos calendários ou, ainda que as tradições de pensamento andinas desconsiderassem totalmente a existência de sucessão entre as diversas *pachas*. No entanto, não era a contagem do tempo ou a sucessão temporalmente progressiva de eventos e personagens que construiriam os instrumentos de ordenação e apoio mnemônico nas cosmohistórias andinas.

É nesse sentido que os narradores checas dos relatos contidos no *Huaro chirí* nos mostram certo desprezo pelo caráter progressivo ou pelo temporalmente sucessivo na produção e manutenção de saberes sobre o passado-presente. Esse desprezo pelo tempo ou seu caráter secundário nas cosmologias e histórias andinas de matriz pré-hispânica se ancoraria, como vimos no *Capítulo 6*, na percepção que os eventos e personagens que atuaram no passado, animais, *huacas*, homens vivos, ancestrais mortos e outros entes, seriam superados por outros apenas de modo parcial, isto é, perderiam o protagonismo, mas se manteriam com vida latente, e passariam a habitar regiões mais distantes do mundo ou abaixo da superfície: em nenhum caso, isso significaria morrer ou passar totalmente.

Sendo assim, os equivalentes ao que chamamos de idades ou *sóis* no caso da Mesoamérica – *tonatiuh*, em nahuatl – seriam, no caso dos Andes Centrais, as *pachas*, ou seja, *locais-mundos* caracterizados pela presença e atuação primaz de um certo conjunto de entes humanos e não humanos – por exemplo, os incas, seus ancestrais mumificados e suas *huacas* protetoras –, os quais se sobrepuseram a um outro conjunto de entes, que ocupavam antes o protagonismo e que foram deslocados para o Antisuyu, por exemplo, para onde havia fugido Huallallo Caruincho, poderosa *huaca* de tempos antigos que fora derrotada por Pariacaca. O mundo de abaixo ou *hurin* e certas cavernas seriam, assim, habitados pelos *machucunas*, isto é, por homens de mundos mais antigos

324. Vimos que essa tensão se explicita nas evidentes dificuldades de Tomás, que estaria a serviço do frade para recolher narrativas, em arranjar os eventos ou as idades do mundo em termos sequenciais, um constante pedido de Ávila, feito em inúmeras notas laterais ao texto principal. A montagem da narrativa parece ter sido um quebra-cabeça para os autores do texto, que confessam, em inúmeras ocasiões, não saber o que veio antes e o que veio depois. Vimos também que essa mesma tensão não se encontra presente na *Nueva Corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, que coordena algumas ideias de matriz andina com demandas políticas, pressupostos cosmológicos e estruturas narrativas de natureza marcadamente cristã. Ao dispor sucessiva e cronologicamente as *pachas* ou *mundos-idades* andinos, Guamán Poma de Ayala constrói ambiguidades e contradições cronológicas que se relacionariam ao fato de ele ter adaptado relatos de matriz andina, que eram desprovidos de marcações temporais cronológicas, a uma cronologia cristã, que era nova a ele.

que o de Pariacaca, e pelos *pururaucas*, ou seja, ancestrais que haviam secado e se tornado pedras, mas que continuavam vivos como sementes secas. Todos esses entes atuantes no passado e vivos no presente estariam aptos a protagonizarem outra vez a cena principal, bastando para isso a ocorrência de um *pachacuti*, uma espécie de cataclismo natural e revolução social que inverteria a ordem entre o que está acima (*hanan*) e o que está abaixo (*hurin*), entre o que possui vida latente e o que possui vida ostensiva e evidente.

No lugar de um caráter sucessivo, seria o caráter cumulativo que caracterizaria as relações entre as diversas *pachas* e seus entes protagonistas.³²⁵ Estaríamos diante de um modo de constituir cosmohistórias que não possuía no transcurso do tempo um de seus ingredientes fundamentais e, tampouco, se materializava primordialmente em representações sobre papel, pedra ou pinturas. Sua constituição estaria ancorada em teorias ou modelos de saber pautados, fundamentalmente, em categorias de natureza espacial e suas expressões se dariam preferencialmente por meio de discursos orais sobre seres, forças atuantes e marcas de eventos pretéritos que, literalmente, estariam, todos eles, na própria paisagem sicionatural.³²⁶

Em suma, parece que as tradições de pensamento andinas se valiam de fios condutores e apoios mnemônicos para explicar e construir o mundo sicionatural significativamente distintos daqueles que encontramos nas tradições de pensamento mesoamericanas e, de certo modo, também nas tradições de pensamento judaico-cristãs e em nossas atuais tradições históricas e cosmológicas acadêmicas, todas elas marcadas, com suas particularidades e ênfases, pela primazia da sequencialidade temporal e pela constituição de representações em papel, pedra ou outro tipo de suporte. No caso da Mesoamérica, é claro que parte dessa proeminência cronológica nas histórias e cosmologias possa ser fruto das dinâmicas coloniais de contato, negociação e conflito com as tradições cristãs, pois, como vimos no *Capítulo 4*, as tradições de pensamento mesoamericanas encontraram um campo de possíveis conexões e conversações com a cosmologia e história cristã nas conexões cronológicas. Mas, de todos os modos, o imenso universo de representações mesoamericanas produzidas no período pré-

325. Concepções semelhantes são encontradas entre povos andinos atuais. Para os aimarás, por exemplo, o passado está à nossa frente, no mundo e seres que vemos, que foram aí depositados e são relativamente conhecidos e conhecíveis. O futuro está atrás de nós, de lá emana e nos alcança, sendo assim formado por seres que não vemos ou conhecemos, pois ainda não ocupam um local no mundo à nossa frente.

326. Isso não significa dizer que formas tradicionais de registros ou representações de entes e eventos pretéritos não seriam fabricadas nos Andes Centrais durante o período pré-hispânico ou colonial. Prova disso são, por exemplo, os mencionados *tocapus*, *quipus* e pinturas moches sobre cerâmicas e murais.

hispanico e que conta com a regular e sistemática presença de signos calendários não deixa margem a dúvidas sobre a relevância do tempo – quantificado e qualificado – para a produção e compreensão do mundo nessa macrorregião histórico-cultural da América indígena. Também não deixa dúvidas sobre a centralidade dos escritos pictográficos e das imagens figurativas – que poderiam ser agentes e/ou representações – para produzir e compreender o mundo. Por sua vez, os povos andinos da passagem do período pré-hispanico ao colonial, especialmente quéchuas, teriam optado por ancorar sua produção e explicação do mundo em categorias e relações de índole espacial e por lidar diretamente com os próprios entes e agentes do mundo, como veremos a seguir.

C – Os agentes nas histórias e cosmologias da Mesoamérica e Andes Centrais

Tanto nos relatos mesoamericanos sobre os *tonatiuh* ou *sóis-idades* como nas narrativas andinas sobre as *pachas* ou *locais-mundos*, a existência dos humanos narradores e de seus ancestrais está longe de ser o foco absoluto de convergência e justificativa das ações de todos os outros agentes que participam dessas cosmo-histórias, tais como os animais ou os demiurgos, isto é, os *teteo* e *huacas* que participaram da fabricação e ou transformação do mundo e de seus diversos seres e eras. Humanidades mais antigas, outras humanidades, formadas pelo que chamamos de não humanos, como as de várias espécies de animais, e comunidades de *teteo* e *huacas* são apresentadas como coletividades equivalentes às dos humanos narradores, cujas histórias se entrelaçam, mas não se submetem totalmente umas às outras.

Sendo assim, essas cosmologias e histórias se marcam indelevelmente por narrarem a interação entre esses diversos agentes, todos eles portadores do que podemos chamar de alma, espírito ou cultura – e isso parece valer para todo o mundo ameríndio. Em decorrência dessa equivalência ontológica entre os agentes, a principal diferença entre eles reside na ênfase que essas histórias e cosmologias lhes conferem; e não em qualidades exclusivas de seu *status*, de suas espécies ou de suas atuações. É claro que as tradições de pensamento nahuas, maias e quéchuas trataram muito mais abundantemente dos eventos relacionados às suas próprias comunidades políticas do que, por exemplo, às comunidades dos homens de pedra, das formigas ou dos macacos. Em suma, trata-se mais de um etnocentrismo narrativo do que de um antropocentrismo excludente, isto é, segundo o qual os seres humanos seriam, entre todos os seres que comporiam o mundo, os únicos a possuir a combinação de certas qualidades corpóreas e

intelectuais – um corpo denso e animal combinado com uma alma, espírito, mente ou cultura – que os tornariam, juntamente com os seres sobre-humanos, os agentes por excelência deste mundo.

Partindo desse fundamento, os eventos narrados nas histórias e cosmologias mesoamericanas e andinas são realizados por uma gama amplamente variada de agentes, organizados em comunidades ou de modo individual. Depois das comunidades dos narradores, os agentes mais atuantes e destacados nessas cosmohistórias são, de modo geral, os *teteo* e *huacas*, os ancestrais mortos, os homens-deuses, os animais e, também, os objetos e artefatos, nessa ordem. Nesta ocasião, iremos concentrar nossas reflexões apenas nas atuações dos animais, dos ancestrais mortos e das *huacas* e *teteo*, apresentando semelhanças e, principalmente, diferenças entre como as cosmohistórias da Mesoamérica e dos Andes Centrais apresentam esses agentes.

Ao compararmos os modos como os animais aparecem nas narrativas procedentes da Mesoamérica e dos Andes Centrais, percebemos atuações bastante semelhantes entre si e, em muitos aspectos, homólogas às dos humanos. As formigas vermelhas que na *Leyenda de los soles* levam grãos de milho desde o Tonacatepetl ou Cerro do Sustento para suas moradias são um exemplo paradigmático da atuação dos animais como possuidores de linguagem, pensamento, vontades e subjetividades próprias e de uma vida em comunidade que não está a serviço dos homens ou dos *teteo*.³²⁷ Ocupadas e concentradas em carrear milho para sua sociedade, essas formigas são inquiridas por Quetzalcoatl que, seguindo o encargo do conselho de *teteo* que produzia os homens atuais em Teotihuacan, estava em busca do alimento ideal para os novos humanos. Essa nova e atual humanidade, à qual pertenceriam todos os nahuas, maias e mixtecos, teria sido constituída a partir de ossos de humanidades anteriores, arditosamente trazidos do Inframundo por Quetzalcoatl depois de negociar e enganar Mictlantecuhtli, o Senhor do Lugar dos Mortos. Esses ossos teriam sido levados a Teotihuacan, onde Cihualcoatl-Quilachtli os moera para, em seguida, serem regados com sangue derramado do pênis do próprio Quetzalcoatl. Após essas ações, que fabricaram e animaram esses novos homens, era preciso alimentá-los e, para isso, Quetzalcoatl recorrera às formigas, que sabiam onde se localizava e conseguiam adentrar o Tonacatepetl ou Cerro do Sustento para retirar milho. Segundo a *Leyenda de los soles*, Quetzalcoatl inquiriu as formigas que carreavam grãos de milho sobre a

327. Cf. *Leyenda de los soles*. In: *Códice Chimalpopoca*, p. 121.

origem do precioso sustento, mas elas não lhe deram muita atenção, pois não estariam nada interessadas na missão do *teotl* de garantir vida aos seres humanos recém-criados. Somente diante das insistentes perguntas de Quetzalcoatl, elas teriam respondido, displicente e vagamente, que *de lá*. Diante dessa situação, Quetzalcoatl é obrigado a optar por outra estratégia para cumprir sua missão: se transforma em formiga negra e segue as formigas vermelhas até o Tonacatepetl.

Episódios em que os animais atuam como as formigas vermelhas da *Leyenda de los soles*, ou seja, com saberes e percepções que são objetos de desejo dos homens, *teteo* e *huacas*, são abundantes também no *Manuscrito de Huarochirí*. Um deles é o famoso episódio em que duas raposas, uma vinda de *hanan* ou *mundo de acima* e outra de *hurin* ou *mundo de abaixo*, se encontram e trocam informações e notícias sobre os últimos acontecimentos das áreas por onde viajavam. Uma dessas notícias é sobre a doença do rico e pretensamente sábio Tamtañamca, que é servido e adorado por pessoas que ele engana, fingindo ser um *dios*, razão que o levou a se enfermar gravemente.³²⁸ Durante quatro anos, o enfermo consulta todos os médicos e xamãs, mas ninguém o cura ou diagnostica sua doença. É nesse contexto que o filho de Pariacaca, Huatyacuri, que é pobre e vive de comer batatas assadas em buracos, chega à região. Ao ir dormir ao relento em uma montanha, ouve a conversa entre as duas raposas e se interessa, pois uma dizia à outra conhecer a causa da doença do rico e enganador Tamtañamca, que é assim resumida por uma delas. Enquanto a esposa de Tamtañamca tostava o milho, um grão saltou da grelha e entrou em suas partes íntimas. Ela o retirou e o serviu a ele. Mas, como resultado dessa falta, uma cobra teria feito vivenda no topo da casa do casal e um sapo de duas cabeças teria passado a viver embaixo da pedra de moer da casa. Ambos os animais, vivendo ocultos ali, estariam consumindo a Tamtañamca. Munido com o conhecimento desses fatos e as deduções feitas pela raposa de *hurin*, Huatyacuri consegue uma audiência com Tamtañamca, na qual pede e obtém três coisas em troca da cura de sua enfermidade: casar-se com a filha do enfermo, obter parte de sua casa e ter o seu pai, Pariacaca, que nasceria em breve, reverenciado pelo enfermo. Tais condições são aceitas por Tamtañamca e Huatyacuri realiza sua cura.

Outro episódio do *Manuscrito de Huarochirí* que vai nessa mesma direção é o da lhama que antevê a inundação que será gerada pelo transbordamento do oceano.

328. É bastante eloquente que, neste caso, ou seja, em que se trata de um farsante cujo poder estaria baseado em sua riqueza e na enganação daqueles que o serviam, o texto em quéchua do *Manuscrito de Huarochirí* use o termo *dios*, em espanhol, e não *huaca*, como normalmente ocorre ao mencionar os potentes seres que moldaram o mundo socionatural andino. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 5.

Primeiro, ela manifesta sua premonição se recusando a comer, mesmo em bom pasto e, também, se lamentando, como se estivesse em muito sofrimento.³²⁹ Mas o seu dono não a entende em sua linguagem e passa a lhe repreender, agredir e xingar. Então, a lhama resolve falar como os humanos, chama seu dono de imbecil e lhe conta o que está ocorrendo e o que está por vir, convencendo-o a marcharem com alimentos para cinco dias em direção ao cerro Huillcacoto, onde todos os outros animais já estariam reunidos. Em sentido contrário à cosmologia judaico-cristã, aqui é um animal, que não atua pelo mando ou intervenção de nenhum outro ente sobre humano, que salva os humanos da morte pelas inundações.

Ao compararmos os modos como os *teteo* e *huacas* se constituem e atuam nas cosmologias da Mesoamérica e Andes Centrais não encontramos situações tão homogêneas como as que caracterizamos para os animais. De partida, os entes denominados de *teteo* e *huacas* conformariam dois grupos compostos por seres bastante diversos no interior de cada conjunto: entes não humanos incriados, filhos ou criações desses entes, ancestrais mortos, certos animais ou homens excepcionais e seres da paisagem, por exemplo. Incrementando essa diversidade, em todos esses casos, esses entes poderiam ainda ser possuidores de corpos mais ou menos tangíveis, a depender de cada caso. Além disso, *teteo* e *huacas* também possuiriam habilidades para transitar por distintos e, por vezes, perigosos âmbitos do mundo e aptidões e presteza para se transformar em outros seres e, depois, regressarem à forma e estado anteriores. Também poderiam ser uma condição que certos seres humanos e animais adquiririam temporariamente, após certas transformações psíquico-corporais, tanto na Mesoamérica como nos Andes Centrais.

Mas, apesar dessa heterogeneidade compositiva de entes, haveria uma diferença bastante significativa entre, de um lado, os *teteo* e *huacas* e, de outro, os homens e animais comuns: a índole prodigiosa das atuações e existência dos primeiros, que levaria a efeitos que atingiriam amplas porções do mundo e da história dos segundos.³³⁰ Em suma, menos do que a um grupo de entes claramente definido como sobre humanos e, assim, distinto dos humanos e animais, as categorias de *teteo* e *huacas* parecem apontar mais em direção a um grupo ou condição de seres que penetra e participa das demais condições ou espécies de seres que atuam nas histórias e cosmologias.

329. Cf. *Huarochirí Manuscript, The*, cap. 3.

330. Cf. EARLS, John & SILVERBLATT, Irene. La realidad física y social en la cosmología andina. In: *Proceedings of the International Congress of americanists*, vol. 4, p. 299-325.

Apesar desses desempenhos similares, distinções significativas marcariam a atuação e existência dos *teteo* da Mesoamérica e das *huacas* dos Andes Centrais, entre as quais a condição corporal talvez seja a mais relevante.

No caso da Mesoamérica, vários *teteo* possuíam corpos tangíveis e estavam fisicamente presentes entre os homens ou na paisagem circundante, que incluía, além das quatro regiões do mundo e seu centro, como vimos antes, também os âmbitos celestes e do Inframundo. Marcadamente, a corporalidade permanente e tangível seria condição comum aos deuses que confeririam identidades políticas às comunidades e *altepeme* mesoamericanos, tais como Huitzilopochtli. Tratava-se de uma entidade tutelar dos mexicas, cuja origem remontaria a um antigo líder-governante que, ao morrer, teria continuado vivo em seus restos mortais e objetos, reunidos e transportados em um fardo, chamado de *tlaquimilloli*, a partir do qual esse *teotl* continuaria a se comunicar com os *pipiltin* mexicas, tanto durante sua migração para o Vale do México como depois da fundação de México-Tenochtitlan, onde habitaria uma das duas principais pirâmides do Templo Mayor.

Em contrapartida, parece que muitos outros *teteo* se caracterizariam por certa intangibilidade corporal, como Tezcatlipoca, ou pela aquisição ocasional e temporal de corpos tangíveis, como os *tlaloques*. Em ambos os casos, esses entes sobre-humanos parecem não depender de corpos palpáveis para atuarem ou existirem. Situação idêntica caracterizaria os mortos na Mesoamérica, muitos dos quais continuariam atuando sistematicamente no mundo dos vivos, mas sem dependerem de corpos tangíveis para isso. As mulheres mortas no primeiro parto e os guerreiros mortos em batalha que estariam no céu por quatro anos a movimentar o Sol em seu curso diário seriam casos exemplares dessa situação. Em suma, na Mesoamérica, muitos deuses e mortos eram entes que poderiam estar ou viver desencarnados, para dizer de algum modo.

Em contraste, nos Andes Centrais, as *huacas* e ancestrais mortos possuiriam corpos tangíveis perenemente. Essa afirmação totalizante se ancora na constatação que a corporalidade desses entes é amplamente mencionada e relevante nas histórias e cosmologias dessa macrorregião, tais como nos casos dos *malquis* ou corpos mumificados de ancestrais; das *pururaucas* ou mortos que haviam secado até se tornaram pedras; dos *machukunas* ou homens sobreviventes de outras *pachas* que morariam em cavernas; e, especialmente, das portentosas *huacas*, que haviam moldado a face do mundo atual e seguiam presentes e vivas na paisagem circundante, como Titicaca ou Pachacamac. Como vimos no *Capítulo 6*, essa concepção se articularia com

a ideia que nada passa ou morre totalmente e que, assim, *huacas* e mortos teriam corpos tangíveis porque estão vivos, por vezes com a vida em estado latente, e neste mundo, qualidade que compartilhariam com as outras espécies, humanos e não humanos. Todos os entes que compunham as diversas e cambiantes formas do mundo, constantemente alteradas por *pachacutis*, poderiam até mudar de posição e adquirir mais ou menos protagonismo nessa ou naquela *pacha* ou *local-mundo*, mas estariam sempre vivos e seriam sempre possuidores de corpos tangíveis.

* * *

A análise comparativa entre cosmologias procedentes da Mesoamérica e dos Andes Centrais permite o estabelecimento de semelhanças e particularidades relativas às concepções de tempo, espaço e de agentes existentes nessas duas grandes áreas do mundo ameríndio pré-hispânico e do início do período colonial. Exploramos algumas dessas similitudes neste capítulo, como a existência de várias idades-mundos que, em conjunto, constituem o mundo presente, entendido como o resultado provisório de muitas ações e transformações, operadas por agentes diversos, mas que parecem compartilhar características que tendemos a julgar como exclusivas dos seres humanos e dos deuses, como a inteligência, a vida em sociedade, a linguagem e a atuação consciente e voluntária. Há, além dessas, muitas outras semelhanças entre as cosmologias mesoamericanas e andinas, que apenas citamos ou mesmo que nem chegamos a mencionar neste capítulo: a) os cataclismos que marcaram finais ou vultosas transformações das idades-mundos; b) o surgimento de certas espécies de animais, de entes sobre humanos ou de humanidades em diversas idades, inclusive na atual; c) as constantes transformações de seres de uma espécie em outra; d) a existência de mundos-idades em que presas tradicionais dos humanos, como os veados, predariam os homens; e) a atuação de objetos, em alguns casos, em revolta contra os homens; f) a presença constante da aventura e da enganação ardilosa na atuação de vários agentes; g) e a relevância do estabelecimento de alimentos próprios aos humanos de cada idade-mundo.

Pensamos que essas similaridades não se confundem com aquelas que derivariam da projeção do modelo analítico que caracterizamos na introdução deste capítulo, que tenderia a construir as chamadas cosmovisões mesoamericana e andina como igualmente marcadas pela descontinuidade ontológica entre homens, deuses e animais; pela presença central de sacerdotes e sacrifícios na relação entre esses três tipos de seres; e pela sujeição ideologizante de suas tradições de saberes e pensamento

aos Estados expansionistas existentes nessas duas macrorregiões do mundo ameríndio. Neste capítulo, procuramos, justamente, questionar algumas das similaridades que resultariam da projeção desse modelo, que podemos chamar de interpretação ou modelo analítico estatal-sacrificial, especialmente a marcada descontinuidade ontológica supostamente existente entre deuses e seres humanos e animais comuns e a quase identidade de modos de existência e atuação dos *teteo* mesoamericanos e das *huacas* andinas.

Entre outras razões, pensamos que as similaridades que listamos no penúltimo parágrafo não resultam da aplicação do modelo analítico estatal-sacrificial por caracterizarem concepções detectáveis em narrativas de tradições ameríndias de pensamento de outras macrorregiões da América indígena, como a Grande Chichimeca ou a Grande Amazônia, marcadas pela presença de configurações sociopolíticas distintas das existentes na Mesoamérica e Andes Centrais na passagem do período pré-hispânico ao colonial. Esse fato indicaria que as razões dessas similitudes repousariam nas constantes e longevas inter-relações históricas dos próprios povos ameríndios, produtoras daquilo que, ampla e frouxamente – talvez tanto quanto o conceito de pensamento cristão –, podemos chamar de pensamento ameríndio, legítimo e complexo em seus próprios termos. Estudos comparativos que se dediquem a essas similitudes e temas em todas ou em diversas macrorregiões do mundo ameríndio ainda são bastante raros.³³¹ Fazem parte de uma agenda de pesquisa e uma agenda desafiadora, pois a homogeneização e o apagamento de particularidades significativas é sempre uma tentação diante de objetos de estudo muito amplos ou muito distantes no tempo e no espaço em relação ao estudioso.

Para modestamente contribuir com essa agenda, neste capítulo, ressaltamos diferenças significativas entre os modos mesoamericano e andino de conceber o tempo-espaço e os agentes nas cosmologias. Pensamos que algumas delas apontam para modos bastante distintos de conceber o mundo socionatural. Por exemplo, vimos que nos Andes Centrais parece haver uma significativa primazia do espaço sobre o tempo como matriz gnosiológica, além de concepções que atribuem uma espécie de vida perene e sempre tangível a uma boa parte – senão à totalidade – dos entes que compõem o mundo. Essas características do pensamento andino ajudariam a explicar, como defendemos, a irrelevância das contas calendárias na composição de uma memória ou

331. Por exemplo: BROTHERSTON, Gordon. *La América indígena en su literatura*.

saber explicativo sobre o mundo socionatural, situação muito distinta da que reinava na Mesoamérica ou no ocidente cristão.

Mas a centralidade e a relevância dessas características particulares do pensamento andino também ajudariam a explicar outro e instigante tema da história dos Andes Centrais, o qual apenas mencionamos: a marcada escassez ou quase inexistência de imagens figurativas ou de representações de entes sobre humanos ou de personagens históricas nas fases finais do período pré-hispânico e início do colonial, situação também muito distinta da que reinava na Mesoamérica no mesmo período. Essa escassez é tão profunda que indígenas andino-cristãos do final do período colonial inicial, como Guamán Poma de Ayala e Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, a empregaram para defenderem que a idolatria praticamente não teria existido na época pré-hispânica, na qual ela teria sido absolutamente excepcional nas práticas cerimoniais. Esse argumento não faria nenhum sentido ou não teria nenhuma eficácia no mundo nahua-cristão do período colonial inicial, por exemplo, pois as imagens figurativas e empregadas em ações cerimoniais existiam em profusão na Mesoamérica pré-hispânica e do início do período colonial. Além disso, outro indício que fortalece a irrelevância que as imagens figurativas ou as representações imagéticas teriam nos Andes Centrais na passagem do período pré-hispânico ao colonial está na iconografia produzida por Guamán Poma de Ayala e por Santa Cruz Pachacuti ao tratarem dos supostos deuses andinos: ela é totalmente nova e idiossincrática, pois não se baseia em imagens que esses deuses teriam nas tradições andinas pré-hispânicas ou do início do período colonial.

Se somarmos as particularidades das tradições de pensamento da Mesoamérica e dos Andes Centrais entre si e com suas similitudes, derivadas do que chamamos de pensamento ameríndio, temos um conjunto de características que se contrasta profundamente com o pensamento judaico-cristão. A compreensão e estudo dessas características requerem que façamos perguntas radicalmente novas e basilares, que podem chegar a formulações como: Existiriam deuses na Mesoamérica e Andes Centrais? Existiriam mortos no mundo andino? Existiriam representações no mundo andino? O ser humano seria qualitativamente diferente dos outros animais na Mesoamérica e Andes Centrais? Estudiosos da etnologia ameríndia, especialmente a das Terras Baixas da América do Sul, têm realizado perguntas radicais como essas para tratar de entender o pensamento das sociedades ameríndias não estatais, por meio de conceitos como cosmopolítica, cosmo-história, animismo e xamanismo. Talvez, sem

modismos ou tentativas de aplicações automáticas, esses conceitos possam ser úteis para relermos e reanalisarmos o material iconográfico e textual dos Andes Centrais e da Mesoamérica.³³² Se isso se mostrar frutífero, talvez se minimizem as fronteiras entre as pesquisas dedicadas aos povos da Mesoamérica e Andes Centrais, de um lado, e as dedicadas aos povos indígenas considerados não estatais ou contra o Estado, frequentemente estudados em comparação com povos sem Estado de outras partes do mundo, mas quase nunca em comparação com essas duas macrorregiões da própria América indígena.

332. Como tem feito, por exemplo, NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória. In: *Revista de Antropologia*, v. 59, no. 2, p. 86-108.

Reflexões finais: fontes, histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais

Realizar estudos comparativos e equilibrados sobre as histórias e cosmologias produzidas pelos indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais é uma tarefa difícil. Como vimos no *Capítulo 1*, há um grande desequilíbrio entre os conjuntos de registros e vestígios utilizados como fontes de informação que procedentes dessas duas macrorregiões. No caso mesoamericano, há uma copiosa quantidade de registros escritos do período pré-hispânico, produzidos por sistemas próprios de escritura, sob a forma de códices, estelas, pinturas murais ou sobre cerâmica, além de igual ou superior quantidade de registros iconográficos e de uma grande quantidade de escritos coloniais produzidos por indígenas com o alfabeto latino ou ainda empregando ambos os sistemas de escritura. Diferentemente, no caso andino, não contamos com escritos indígenas pré-hispânicos, pois os prováveis sistemas de escritura andinos produziram registros que ainda não podemos ler adequadamente, como os *quipus* narrativos, os *tocapus* e os *pallares*. Além disso, possuímos pouquíssimos relatos coloniais escritos por indígenas andinos que tratam abundantemente da cosmologia e história e as imagens que tratariam dessa temática são bastante escassas nos últimos séculos do período pré-hispânico.

Sendo assim, usar as fontes que foram produzidas no início do período colonial, com o alfabeto latino, em espanhol ou quíchua e em ambientes marcados por algum grau de presença do cristianismo é praticamente incontornável se desejamos estudar as concepções de passado-presente das tradições andinas de pensamento. No entanto, como propusemos no *Capítulo 1*, esse uso pode ser realizado concomitantemente ao de outras fontes e outros tipos de estudo além dos históricos, tais como as informações e estudos etnográficos e arqueológicos, além de não abrir mão da análise das escassas representações figurativas de origem ameríndia. Ademais, outra importante ferramenta para analisar as fontes indígenas produzidas em ambientes marcados pela presença do cristianismo é o conhecimento das *historias* dos missionários espanhóis e do pensamento cristão do século XVI. Com essa ferramenta, é possível mapear a presença do cristianismo nas narrativas que tratam das cosmologias e histórias andinas e, também, mesoamericanas. Isso é um passo fundamental para perceber, por contraste ou exclusão, a presença de características e elementos não cristãos, ou seja, de possível procedência ameríndia.

Tomando alguns desses aspectos em consideração, no *Capítulo 4*, analisamos os escritos de Guamán Poma de Ayala e de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, bastante marcados pela presença de conceitos e ou estruturas narrativas de matriz cristã, para entender como eles manejaram concepções andinas e mesoamericanas relativas ao passado indígena pré-hispânico frente a concepções e cânones cristãos do final do século XVI e início do século XVII, como a unicidade criacional do gênero humano e a suposta presença da idolatria nesse passado ameríndio. Vimos que suas obras apresentam, simultaneamente, grandes transformações e continuidades quando comparadas às histórias e cosmologias pré-hispânicas ou aos relatos indígenas coloniais mais apegados às matrizes pré-hispânicas, pois utilizam conceitos explicativos e estruturas narrativas de origem pré-hispânica, mas em farta conjugação com conceitos e estruturas de origem cristã. Ademais, ao realizar essa tarefa historiográfica, ou seja, a de reinterpretar o passado nahua ou quéchua frente ao crescente poder político dos cristãos e suas ideias cosmológicas e históricas, esses escritores indígenas produzem também leituras quéchuas e nahuas das narrativas cosmológicas e históricas do cristianismo. Sendo assim, a análise comparativa desses escritos permitiu tanto a compreensão de diferentes arranjos entre concepções ameríndias e cristãs como a apreensão de ideias novas e originais, produzidas por ameríndios-cristãos oriundos de tradições de pensamento diferentes e que estavam inseridos em ambientes sociopolíticos contemporâneos, mas relativamente distintos, especialmente no que diz respeito aos confrontos, conquistas e pactos hispano-indígenas que se deram nessas duas regiões da nascente América espanhola no século XVI.

Levando adiante a ideia que os contatos, conflitos e pactos entre ameríndios e espanhóis foram significativamente variados, especialmente segundo as perspectivas indígenas, e que, assim, resultaram em situações sociopolíticas bastante distintas, no *Capítulo 5* procuramos entender os modos como nahuas, maias e quéchuas se apropriaram da presença ou de conceitos cristãos.³³³ Vimos que, no caso dos nahuas, suas elites dirigentes participaram amplamente do projeto de conquista encabeçado pelos espanhóis e se tornaram, como vitoriosos que foram naquele momento, partícipes do regime colonial em sua fase inicial. Na medida em que seus poderes diminuíram,

333. O intuito era incluir os mixtecos nessa comparação. No entanto, isso requereria um nível de conhecimento das fontes pré-hispânicas e coloniais mixtecas que meus trabalhos de pesquisa e análise ainda não me permitiram atingir. Sendo assim, o avanço da pesquisa em direção a outras regiões étnico-culturais da Mesoamérica, para compará-las de modo mais equilibrado com a região dos nahuas, não se realizou completamente, como se pretendia ao elaborar o projeto de pesquisa.

essas elites adotaram, progressivamente, modelos e conceitos cristãos de pensamento histórico, que tornaram suas explicações históricas marcadas, entre outras coisas, pela irreversibilidade da chegada da religião do deus cristão, pela aceitação de que o próprio passado havia sido uma época de idolatria, pelo providencialismo histórico e pela transposição das marcações calendárias nahuas às cristãs. No caso dos maias, vimos a construção de relações muito mais conflituosas com os espanhóis e a constituição de uma imagem bastante negativa dos cristãos. Apesar disso, os maias teriam se interessado por objetos e conceitos cristãos e se apropriado deles de modo bastante ativo e seletivo, inclusive para apresentar os espanhóis como maus cristãos. Diferentemente do que ocorreu com as explicações históricas nahuas, as maias teriam sido pouco afetadas em seus fundamentos de matriz pré-hispânica e, a partir deles, os maias teriam incluído a época de domínio dos espanhóis, como uma idade marcada pela injustiça e pela tristeza, mas que duraria apenas um determinado período, após o qual os maias voltariam ao poder. No caso dos incas e outros grupos quéchuas dos Andes centrais, mostramos a existência de um panorama sociopolítico que se assemelhava tanto ao caso dos nahuas, por conta da presença de elites relativamente poderosas e que adotaram aceleradamente os preceitos da cosmologia e história cristãs, quanto ao caso dos maias, por conta da forte continuidade de preceitos do pensamento local e da construção de uma imagem bastante negativa dos cristãos, expressa nas rebeliões e conflitos constantes e até em uma tentativa organizada de rechaço total a tudo o que fosse de origem espanhola ou cristã.

Esses três casos evidenciam que a compreensão dos modos como as tradições de pensamento ameríndias explicaram a presença cristã requer um tratamento historiográfico regionalizado e sensível às transformações que se deram em um lapso temporal relativamente curto, como é o período colonial inicial. Pensamos que é preciso conjugar, em cada caso, a diversidade de formas e de resultados das conquistas bélicas, dos estabelecimentos populacionais e institucionais hispânicos e dos trabalhos missionários com as também variadas e cambiantes atuações dos diferentes povos ameríndios. Em suma, a inteligibilidade da atuação dos povos indígenas em face do cristianismo, especialmente como eles resignificaram e se apropriaram de conceitos e objetos de matriz cristã, depende de não tratarmos o assunto como se esses povos e os contextos históricos fossem quase idênticos em todo o continente americano e durante todo o período colonial.

Nos *Capítulos 6 e 7*, após esse longo percurso sobre as relações entre o pensamento indígena e o cristão, apresentado nos *Capítulos 4 e 5*, reunimos análises e resultados que avançaram em direção a aspectos e características das tradições mesoamericanas e andinas de pensamento de matriz pré-hispânica. Para isso, empregamos de modo mais numeroso e sistemático as fontes pré-hispânicas e as fontes coloniais indígenas com marcada presença das tradições de pensamento indígenas. Realizamos isso tomando em conta a presença de problemas e dificuldades que mapeamos nos *Capítulos 2 e 3*.

No *Capítulo 2*, inventariamos os principais problemas de entendimento e interpretação relacionados aos diferentes grupos de fontes empregados no estudo da história dos povos indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais, ou seja, aos grupos de fontes que nomeamos como: a) fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla; b) fontes históricas pré-hispânicas escritas ou de leitura estrita; c) fontes históricas indígenas coloniais em textos alfabéticos ou pictográficos. Além das dificuldades próprias a cada grupo, demonstramos que há dificuldades mais gerais, cuja abrangência parece se estender a mais de um grupo de fontes. Entre essas dificuldades, estariam: a) o desconhecimento do contexto de produção e uso da fonte; b) a tendência de universalizar ou essencializar significados de determinadas representações, subestimando seu valor em uso; c) a projeção retrospectiva de informações oriundas de contextos mais recentes a períodos mais longínquos da história pré-hispânica; d) a subestimação analítica dos distintos conjuntos de demandas políticas que estavam em jogo em cada momento de produção e uso das fontes; e) a dificuldade de compreender as profundas transformações ocorridas na adaptação de gêneros narrativos ameríndios para não ameríndios ou no processo de trasvase de registros provenientes de sistemas não alfabéticos ou de relatos orais para textos alfabéticos. A essas dificuldades, vimos que também se soma a falta de compreensão total dos códigos e convenções empregados nos escritos pictográficos mesoamericanos e a quase total incompreensão dos códigos e convenções empregados nos *quipus* narrativos andinos.

Procurando avançar no campo do exequível, no *Capítulo 3* reunimos reflexões teóricas e metodológicas relativas aos sistemas de escritura empregados na Mesoamérica e cujos registros, especialmente os códices pictográficos, temos empregado sistematicamente em nossas pesquisas. Não produzimos o mesmo tipo de reflexão sobre os *quipus* narrativos andinos, pois isso não resultaria, como no caso dos códices mesoamericanos, em possibilidades imediatas de leitura e interpretação desse

tipo de registro de narrativas. Nesse *Capítulo 3*, defendemos que denominar ou não aos sistemas mesoamericanos de *escritura* não é apenas uma questão terminológica, mas que existem vantagens metodológicas em atribuímos esse *status* a tais sistemas no momento da análise de seus registros. Vimos que essa atribuição depende do emprego de uma definição mais ampla de escritura do que as que se baseiam no funcionamento dos sistemas fonéticos, que abarque qualquer sistema sígnico com gramática, convenções, usos sociais, formas de manutenção e transmissão, lógica interna e repertório de significados relativamente estáveis e escritos dos signos componentes. Essas características garantiriam uma qualidade básica a qualquer sistema de escritura: a permanência e a reabilitação de significados relativamente precisos e socialmente compartilhados a partir da decodificação ordenada dos registros segundo sentidos de leitura pré-estabelecidos. Desse modo lidamos com os códices mixtecos nahuas: ao invés de buscar interpretações amplas para seus signos visuais, procuramos entendê-los dentro de um conjunto de convenções mais restritas, das quais depende o funcionamento de qualquer escritura. Além disso, procuramos considerar seriamente os sentidos e os significados de seus signos visuais componentes em meio do contexto semântico em que se encontram; e não considerá-los como entidades autossuficientes e portadoras de sentidos alegóricos mais ou menos fixos.

Em toda a *Parte I*, defendemos que os problemas enfrentados na análise das fontes indígenas ou que informam sobre a história indígena relacionam-se a diversas disciplinas acadêmicas e, sendo assim, sua superação dificilmente será realizada a contento apenas pelos pesquisadores de uma única disciplina. Mesmo assim, ou seja, desprovido das formas ideais de superação dos problemas relativos às fontes, mas após um longo percurso sobre os problemas relativos a elas (*Capítulos 1, 2 e 3*) e às relações entre o pensamento indígena e o cristão (*Capítulos 4 e 5*), finalmente apresentamos, nos *Capítulos 6 e 7*, resultados sobre as histórias e cosmologias mesoamericanas e andinas de matriz pré-hispânica com base nas fontes ameríndias. De todos os modos, buscamos minimizar tais problemas com procedimentos habituais ao fazer historiográfico, tais como: a) considerar a estrutura narrativa completa dos registros ou escritos analisados para evitar o uso de informações isoladas e desarticuladas do todo narrativo; b) ampliar e diversificar o conjunto de fontes em comparação para, assim, evitar a generalização indevida de características particulares a apenas uma ou duas fonte; c) manter em mente o arcabouço de características e concepções dos missionários cristãos do século XVI para reconhecer sua eventual presença nas fontes produzidas por tradições ameríndias

de pensamento no início do período colonial; d) ter cautela ao extrapolar o alcance de características inferidas para além dos ambientes imediatos de uso e produção das fontes. Por fim, buscamos minimizar tais problemas também com procedimentos menos habituais ao fazer historiográfico, tais como o apoio na literatura de disciplinas que têm lidado com outros tipos de fontes ameríndias, como a Arqueologia e a cultura material e a Etnologia e as narrativas orais.

Com isso em mente, no *Capítulo 6*, demonstramos que as três mais antigas narrativas de cosmohistórias produzidas por membros das tradições de pensamento quéchuas no início do período colonial construíram arranjos ideológicos complexos e, ao mesmo tempo, similares e singulares para explicarem o que entendemos por passado e para o vincularem ao mundo social e natural presente. Nos três casos, isto é, no *Manuscrito de Huarochirí* e nas obras de Guamán Poma de Ayala e de Santa Cruz Pachacuti, a similaridade advém da presença de informações e concepções provenientes das tradições de pensamento andinas pré-hispânicas e das tradições cristãs nesses arranjos. A singularidade advém do modo único como cada uma dessas três narrativas combinaram informações e concepções provenientes dessas distintas tradições de pensamento, quantitativa e qualitativamente falando. Ademais, de modo similar ao que havíamos demonstrado no *Capítulo 4* apenas com a obra de Guamán Poma, comparando-a a obra de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, no *Capítulo 6* pudemos demonstrar que também o *Manuscrito de Huarochirí* e os escritos de Santa Cruz Pachacuti produziram informações e concepções novas, concebidas a partir das experiências históricas particulares de seus autores e respectivos grupos sociais no contexto geral das relações entre elites ameríndias e espanhóis no vice-reino do Peru.

Sendo assim, as diferenças entre as três narrativas andinas são muito eloquentes para entendermos como suas produções e usos se relacionaram com ambientes contemporâneos, regionalmente próximos e até semelhantes em termos de relações sociais, mas também bastante distintos entre si. Essas distinções poderiam se marcar por uma forte presença da evangelização e das autoridades espanholas, como no caso de Huamanga, onde viveu Guamán Poma de Ayala; por uma presença regular, mas não tão frequente e potente dos evangelizadores e autoridades espanholas, como a província de Canas e Canchis, no Collasuyu, onde viveu Santa Cruz Pachacuti; e chegar até uma presença cristã, civil ou religiosa, bastante débil e esporádica, como é o caso da província de Huarochirí, onde o manuscrito homônimo foi produzido. Todas essas situações são absolutamente contemporâneas.

A comparação entre essas três cosmohistórias andinas do final do século XVI e começo do século XVII, ainda no *Capítulo 6*, nos levou à percepção que a sequencialidade temporal, em especial a unilinear e com marcos cronológicos foi uma intromissão transformadora de matriz cristã nas tradições de pensamento dos Andes Centrais. Isso porque as narrativas que apresentavam menos informações e concepções de matriz cristã, ou seja, o *Manuscrito de Huarochirí* e a *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, apresentavam a ausência dessa lógica cronológica ou a presença de lógicas organizadoras de índole fundamentalmente espacial. Sendo assim, é preciso considerar a possibilidade da existência de enormes diferenças entre, de um lado, as versões coloniais das cosmologias andinas produzidas por elites ameríndias convertidas a ou em contato com o cristianismo e, de outro, suas versões pré-hispânicas.

Procurando compreender ainda mais as particularidades das concepções andinas sobre o presente-passado, as contrastei com as concepções mesoamericanas no *Capítulo 7*, procurando ressaltar as diferenças entre os modos mesoamericano e andino de conceber o tempo-espço e os agentes nas cosmologias e histórias. Pudemos demonstrar que algumas dessas concepções apontam para modos bastante distintos de conceber o mundo socionatural. Vimos que nos Andes Centrais havia uma significativa primazia do espaço sobre o tempo como matriz gnosiológica, além de concepções que atribuíam vida perene e sempre tangível a uma boa parte – senão à totalidade – dos entes que compunham o mundo: mortos, *huacas*, humanidades anteriores, por exemplo. Essas características do pensamento andino ajudariam a explicar a irrelevância das contas calendárias na composição de uma memória ou saber explicativo sobre o mundo socionatural e a quase ausência de representações figurativas das *huacas* e dos ancestrais mortos, pois eles estariam vivos e atuantes e, assim, disponíveis para relações sociais diretas ou face-a-face. Em contraste, na Mesoamérica, haveria uma ampla primazia do tempo sobre o espaço como matriz de conceitos e saberes empregados nas narrativas sobre o mundo socionatural. Também em contraste, as relações com os ancestrais mortos e com os *teteo* seriam marcadas por uma profusão de imagens na Mesoamérica.

Contudo, vimos que também há similitudes entre as tradições de pensamento andinas e mesoamericanas, como a existência de várias idades-mundos, que constituem o mundo presente, entendido, assim, como o resultado provisório de muitas ações e transformações, operadas por agentes diversos, mas que compartilham características que tendemos a julgar como exclusivas aos humanos e deuses, como a inteligência, a

vida em sociedade, a linguagem e a atuação consciente e voluntária. Defendemos que essas similaridades não se confundem com as que derivariam da projeção de um modelo analítico que nomeamos como estatal-sacrificial. Esse modelo tenderia a construir as chamadas cosmovisões mesoamericana e andina como igualmente marcadas por uma forte descontinuidade ontológica entre homens, deuses e animais; pela presença central de sacerdotes e sacrifícios na relação entre esses três tipos de seres; e pela sujeição ideologizante de suas tradições de saberes e pensamento aos Estados expansionistas existentes nessas duas macrorregiões do mundo ameríndio. Pensamos que as similaridades que detectamos entre as cosmo-histórias mesoamericanas e andinas não resultam da aplicação desse modelo por se marcarem por concepções presentes em narrativas de tradições de pensamento ameríndias de outras macrorregiões da América indígena, como a Gran Chichimeca e a Grande Amazônia, marcadas pela presença de configurações sociopolíticas distintas das existentes na Mesoamérica e Andes Centrais na passagem do período pré-hispânico ao colonial.

Isso indicaria que os fundamentos dessas similitudes repousariam nas constantes e longevas inter-relações históricas entre os próprios povos ameríndios, produtoras do que podemos chamar de pensamento ameríndio. Estudos comparativos dedicados a essas similitudes e temas e que abarquem diversas macrorregiões do mundo ameríndio ainda são bastante raros. A compreensão e estudo dessas características requerem perguntas radicalmente novas e que podem chegar, como exemplificamos no *Capítulo 7*, a formulações como as que seguem. Existiriam deuses na Mesoamérica e Andes Centrais? Existiriam mortos no mundo andino? Existiriam representações no mundo andino? O ser humano seria qualitativamente diferente dos outros animais na Mesoamérica e Andes Centrais?

Estudiosos da arqueologia e especialmente da etnologia ameríndia dedicada à Amazônia têm realizado perguntas radicais como essas para tratar de entender o pensamento das sociedades ameríndias não estatais, empregando e ou cunhando conceitos como cosmopolítica, cosmo-história, animismo e xamanismo. Sugerimos no *Capítulo 7* que, talvez, sem modismos ou aplicações automáticas, esses conceitos possam ser úteis para relermos o material iconográfico e textual dos Andes Centrais e da Mesoamérica. Caso isso se mostre produtivo e efetivo, talvez se minimizem as fronteiras entre as pesquisas dedicadas aos povos da Mesoamérica e Andes Centrais, de um lado, e as dedicadas aos povos indígenas não estatais ou contra o Estado, de outro, os quais têm sido frequentemente estudados em comparação com povos sem Estado de

outras partes do continente ou mesmo do mundo, mas quase nunca em comparação com as sociedades ameríndias da Mesoamérica e Andes Centrais.

Bibliografía: fontes históricas e estudos

Abreviaturas

ADV – Akademische Druck-und Verlagsanstalt
CIESAS – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CONACULTA – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CUP – Cambridge University Press
EDUSP – Editora da Universidade de São Paulo
FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FCE – Fondo de Cultura Económica
FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
IEP – Instituto de Estudios Peruanos
IFEA – Instituto Francés de Estudios Andinos
IIA – Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIH – Instituto de Investigaciones Históricas
INAH – Instituto Nacional de Antropología e Historia
INCP – Instituto Nacional de Cultura del Perú
MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia
SEQC – Sociedad Estatal Quinto Centenario
UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas
USP – Universidade de São Paulo
UTP – University of Texas Press
scp – sem casa publicadora
sdp – sem data de publicação
slp – sem local da publicação

- ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. 2ª. edição. México: FCE, 1985 (Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias).
- ADAMS, Richard. E. W. & MACLEOD, Murdo J. (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume II. Mesoamerica*. Cambridge: CUP, 1999.
- ADORNO, Rolena. *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru*. 2ª. edição, Austin: UTP, 1991.
- ALCINA FRANCH, José. *Códices mexicanos*. Madri: Editorial Mapfre, 1992 (Colección Lenguas y Literaturas Indígenas – Colecciones Mapfre 1992).
- ALLAIRE, Louis. Archaeology of the Caribbean region. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. Cambridge: CUP, 1999, p. 668-733.
- Anales de Cuauhtitlan. In: *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Tradução do nahuatl e comentários Primo Feliciano Velázquez, México: Instituto de Historia – UNAM, 1945 (Publicaciones del Instituto de Historia, primeira série, nº. 1), p. 3-118.
- ANDERS, Ferdinand e outros. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice vindobonensis*. Graz: ADV & México: FCE & Madri: SEQC, 1992 (Códices Mexicanos I).
- ANDERS, Ferdinand. *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Graz: ADV & México: FCE & Madri: SEQC, 1992 (Códices Mexicanos II).

- ASCHER, Marcia & ASCHER, Robert. El quipu como language visible. In: LECHTMAN, Heather & SOLDI, Ana María (org.). *La tecnología en el mundo andino. Tomo I: subsistencia y mensuración*. 2ª. edição, México: UNAM, 1985, p. 407-432.
- AYALA FALCÓN, Maricela. La escritura, el calendario y la numeración. In: MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). *Historia antigua de México – vol. IV – Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*. 2ª. edição, México: INAH & IIA – UNAM & Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 145-187.
- BAKHTIN, Mikhail. Forms of time and of the chronotope in the novel. Notes towards a historical poetics. In: *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*. Austin: UTP, 1981, p. 84-258.
- BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo. Da descoberta à conquista uma experiência europeia (1492 – 1550)*. Tradução Cristina Muracho. São Paulo: EDUSP, 1997.
- BETANZOS, Juan de. *Suma y narración de los incas (1551)*. Transcrição, notas e prólogo María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas, 1987.
- BOONE, Elizabeth Hill & URTON, Gary (org.). *Their way of writing. Scripts, signs, and pictographies in Pre-Columbian America*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2011.
- BOONE, Elizabeth Hill. Manuscript painting in service of imperial ideology. In: BERDAN, Francis e outros (org.). *Aztec imperial strategies*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, p. 181-206.
- BOONE, Elizabeth Hill. Pictorial documents and visual thinking in Postconquest Mexico. In: _____ & CUMMINS, Tom (ed.). *Native traditions in the post conquest world. A symposium at Dumbarton Oaks – 2nd through 4th October 1992*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998, p. 149-199.
- BOONE, Elizabeth Hill. *Stories in red and black – pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: UTP, 2000.
- BORAH, Wodrow. The historical demography of aboriginal and colonial America: an attempt at perspective. In: DENEVAN, Willian M. (ed.). *The native population of the Americas in 1492*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1976, p. 13-34.
- BORGES, Pedro. La emigración de eclesiásticos a América en el siglo XVI. Criterio para su estudio. In: SOLANO, Francisco & Pino, Fermín del (orgs.). *América y la España del siglo XVI – vol. II*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1983, p. 47-62.
- BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. Tradução Rui Nazaré. 5ª. edição, Lisboa: Editorial Presença, 1986 (Biblioteca de Textos Universitários, 46).
- BRICKER, Victoria Reifler. *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Tradução de Cecilia Paschero. 1ª. reimpressão, México: FCE, 1993 (Sección de Obras de Antropología).
- BROKAW, Galen. *A history of the khipu*. New York: CUP, 2010 (Cambridge Latin America Studies, 94).
- BROTHERSTON, Gordon. Entrevista com o Prof. Gordon Brotherston. In: *Revista Tempo Brasileiro – História: Memória e Esquecimento*, nº. 135, p. 197-214, outubro-dezembro de 1998.

- BROTHERSTON, Gordon. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. Tradução de Teresa Ortega Guerrero e Mónica Utrilla, México: FCE, 1997 (Sección de Obras de Historia).
- BROTHERSTON, Gordon. Traduzindo a linguagem visível da escrita. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, n. 4, p. 78-91, 1999.
- BURGOA, Francisco de. *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*. México: Porrúa, 1987.
- CALVINO, Ítalo. *Palomar*. Tradução Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CASO BARRERA, Laura. Vidas fugitivas: los pueblos mayas en Yucatán. In: ESCALANTE GONZALBO, Pablo (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Vol. I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas en la Nueva España*. México: El Colegio de México & FCE, 2004, p. 473-499.
- CASO, Alfonso. *Reyes y reinos de la mixteca*. 2ª. reimpressão, México: FCE, 1992.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor M. Estudio preliminar. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Estudo introdutório, paleografia, tradução e notas Víctor M. Castillo Farreras. México: IIH – UNAM, 1991 (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 9), p. IX-XLIV.
- CASTILLO, Cristóbal del. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos / Historia de la conquista*. Tradução do nahuatl e introdução Federico Navarrete Linares, México: CONACULTA, 2001 (Serie Cien de México).
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan, 2 volúmenes*. Paleografia e tradução do nahuatl Rafael Tena, México: CONACULTA, 1998 (Cien de México).
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes historias originales*. Apresentação Silvia Limón. Edição Josefina Garcia Quintana e outros. Tradução Taller de Estudios y Traducción de Textos Nahuas do IIH da UNAM. México: IIH – UNAM, 2003, p. 32-55 (Serie de Cultura Náhuatl – Fuentes 11).
- Codex Chimalpopoca, The. History and mitology of the Aztecs*. Edição John Bierhorst. Tucson e Londres: The University of Arizona Press, 1992.
- Codex Mendoza, The essential*. Introdução, descrição e estudo Frances F. Berdan e Patricia Rieff Anawalt, Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1997.
- Codex telleriano-remensis. Ritual, divination, and history in a pictorial Aztec manuscript*. Estudo de Eloise Quiñones Keber e prefácio de Emmanuel le Roy Ladurie. Austin, Texas: UTP, 1995.
- Códice borbónico*. Introdução e explicação Ferdinand Anders e outros, Graz: ADV & México: FCE, 1991 (Códices Mexicanos III).
- Códice Boturini – Tira de la peregrinación*. México: Secretaría de Educación Pública – Dirección General de Educación Primaria en el DF Núm. 2, 1975 (Colección de documentos conmemorativos del DCL aniversario de la fundación de Tenochtitlan, Documento nº. 1).
- Códice de Dresde*. Introdução e explicação J. Eric S. Thompson. Tradução Jorge Ferreiro Santana, 1ª. edição em espanhol. México: FCE, 1988 (Sección de Obras de Antropología).

- Códice Fejérváry-Mayer*. Introdução e explicação Ferdinand Anders e outros, Áustria: ADV / México: FCE, 1994 (Códices Mexicanos VII).
- Códice Madrid. In: *Los códices mayas*. Introdução e bibliografia Thomas A. Lee Jr., Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- Códice Vaticano A*. Introdução e explicação Ferdinand Anders e Maarten Jansen, Graz: ADV & México: FCE, 1996 (Códices Mexicanos XII).
- Códice vindobonensis*. Introdução e explicação Ferdinand Anders e outros, Graz: ADV & México: FCE & Madri: SEQC, 1992 (Códices Mexicanos I).
- Códice Zouche-Nuttall*. Introdução e explicação Ferdinand Anders e outros, Graz: ADV & México: FCE & Madri: SEQC, 1992 (Códices Mexicanos II).
- COE, Michael D. e KERR, Justin. *The art of the maya scribe*. Londres: Thames and Hudson, 1997.
- COE, Michael D. *El desciframiento de los glifos mayas*. Tradução Jorge Ferreiro, 4ª reimpressão, México: FCE, 2001 (Sección de Obras de Antropología).
- CONRAD, Geoffrey W. & DEMAREST, Arthur A. *Religion and empire. The dynamics of Aztec and Inca expansionism*. 1ª reimpressão, Cambridge: CUP, 1988.
- COOK, Noble David. Impact of disease in the sixteenth-century andean world. In: VERANO, John W. & UBELAKER, Douglas H. (ed.). *Disease and demography in the Americas*. Washington e Londres: Smithsonian Institution Press, 1992, p. 207-213.
- COOK, Sherburne F. & BORAH, Woodrow. *El pasado de México – aspectos sociodemográficos*. Tradução Juan José Utrilla. 2ª edição, México: FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia).
- COX, Victoria. *Guaman Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cuzco: Victoria Cox & Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2002.
- CUMMINS, Thomas B. F.. Los Quilcakamayoq y los dibujos de Guaman Poma. In: ARELLANO HOFFMANN, Carmen & outros (Coords.) *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*. Zinacatepec: El Colegio Mexiquense & Universidad Católica de Eichstätt, 2002, p. 185-215.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco & SZEMINSKI, Jan (org.). *El inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial – Pontificia Universidad Católica del Perú & The Hebrew University of Jerusalem, 2016 (Colección Estudios Andinos, 18).
- DENEVAN, Willian M. Introduction & The aboriginal population of Amazonia. In: DENEVAN, Willian M. (ed.). *The native population of the Americas in 1492*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1976, p. 1-12 / 205-234.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Mirian Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva & EDUSP, 1973 (Estudos, nº. 16).
- DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia da Letras, 1999, p. 107-124.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Ana (org.). *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. México: IHH – UNAM, 2015.
- DIBBLE, Charles E. El antiguo sistema de escritura en México. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. México, tomo IV, 1-2, 1940.
- DUVERGER, Christian. *Mesoamérica. Arte y Antropología*. Tradução Aurelia Álvarez Urbajtel e Pablo Flores Merino Herrera Salcedo. México e Paris: CONACULTA & Américo Arte & Lamducci, 2000.

- EARLS, John & SILVERBLATT, Irene. La realidad física y social en la cosmología andina. In: *Proceedings of the International Congress of americanists, Paris*. Vol. 4, p. 299-325, 1979.
- ELLIOTT, Jorge. The relationship between painting and scripts. In: BROWMAN, David L. (ed.). *Cultural continuity in Mesoamerica*. Paris: Mouton Publishers e The Hague, 1978, p. 343-364.
- FARRIS, Nancy. Indian in Colonial Yucatan: three perspectives. In: MACLEOD, Murdo J. & WASSERSTROM, Robert (ed.). *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the history of ethnic relations*. Lincoln & Londres: University of Nebraska Press, 1983, p. 1-39.
- FARRIS, Nancy. Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cosmogónico entre los mayas de Yucatán. In: *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*. México: INAH, 1985, p. 47-60.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. México: Editorial Grijalbo & CONACULTA, 1993 (Claves de América Latina).
- FRANCO JORDÁN, Régulo & VILELA PUELLES, Juan. Iconografía de los murales del Complejo El Brujo. Una aproximación al calendario ceremonial mochica. In: *Arqueológicas. Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú*, nº. 26, p. 73-106, 2003.
- GALARZA, Joaquín. Códices o manuscritos testerianos. *Arqueología Mexicana*. Códices coloniales. México, n. 38(7), 1999, p. 34-37.
- GALARZA, Joaquín. *In amoxtli, in tlacatl – el libro, el hombre. Códices y vivencias*. México: Tava Editorial, 1992 (Colección Códices Mesoamericanos).
- GALARZA, Joaquín. The aztec system of writing: problems of research. In: BROWMAN, David L. (ed.). *Cultural continuity in Mesoamerica*. Paris: Mouton Publishers e The Hague, 1978, p. 303-307.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la (org.). *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*. México DF: Instituto de Investigaciones Filológicas; Centro de Estudios Mayas – UNAM, 2015.
- GARRIDO ARANDA, Antonio (comp.). *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. Córdoba: Obra Social y Cultural Caja Sur & Ayuntamiento de Montilla, 1997 (Colección Mayor).
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978 (Antropologia Social).
- GIBSON, Charles. & GLASS, John B. A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition. In: WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians. vol. 15*. Austin e Londres: UTP, 1975, p. 322-400.
- GIBSON, Charles. A survey of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition. In: WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians. vol. 15*. Austin e Londres: UTP, 1975, p. 311-321.
- GLASS, John B. & ROBERTSON, Donald. A census of native Middle American pictorial manuscripts. In: WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians. vol. 14*. Austin e Londres: UTP, 1975, p. 81-252.
- GLASS, John B. A survey of native Middle American pictorial manuscripts. In: WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (editor do volume). *Handbook of Middle American Indians. vol. 14*. Austin e Londres: UTP, 1975, p. 3-80.

- GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Tradução Angel Barral Gómez. Madri: Ediciones Istmo & Colegio Universitario, 1990 (Artes, Técnicas y Humanidades, n.º. 8).
- GRUBE, Nikolai & ARELLANO HOFFMANN, Carmen. Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación. In: ARELLANO HOFFMANN, Carmen & outros (coords.). *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*. Zinacatepec: El Colegio Mexiquense & Universidad Católica de Eichstätt, 2002, p. 27-72.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Disponível em: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> Acesso em: 18/3/2017.
- HERRERA M., María del Carmen & outros. Un trayecto por los signos de escritura. In: *Destiempos. El mundo indígena desde la perspectiva actual*, ano 3, n.º. 18, p. 361-393, janeiro-fevereiro de 2009. Disponível em: <<http://www.destiempos.com/n18/herrera.htm>> Acesso em: 20 de fevereiro de 2009.
- Historia tolteca-chichimeca*. Introdução e estudo Paul Kirchhoff e outros. 2^a edição, México: CIESAS & Gobierno del Estado de Puebla & FCE, 1989 (Colección Puebla).
- Huarochirí Manuscript, The. A testament of ancient and colonial Andean religion*. Tradução do quíchua Frank Salomon e George L. Urioste. Austin: UTP, 1998.
- INOUE OKUBO, Yukitaka. Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana. In: LEVIN ROJO, Danna & NAVARRETE LINARES, Federico (Org.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana & IIH – UNAM, 2007, p. 55-96.
- IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Historia de la nación chichimeca*. Edição Germán Vázquez Chamorro. Madri: Dastin, 2003 (Crónicas de América).
- IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Obras históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*. 2 volumes. Estudo, introdução e apêndices Edmundo O’Gorman. Prólogo Miguel León-Portilla. 3^a edição, México: Instituto Mexiquense de Cultura & IIH – UNAM, 1997 (Biblioteca Nezahualcōyotl).
- JANSEN, Maarten. The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconographical perspective. In: WITTE, H. A. (introd.). *The image in writing*. Leiden, Nova Iorque, Kobenhavn e Köln: E. J. Brill, 1988, p. 86-113.
- JANSEN, Maarten. Un viaje a la casa del sol. In: *Arqueología Mexicana. Códices prehispánicos*. Direção científica Joaquín García-Bárcena e outros. México: Editorial Raíces & INAH & CONACULTA, vol. IV, n.º. 23, p. 44-49, 1997.
- KARTTUNEN, Frances. *An analytical dictionary of nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.
- KAUFMANN DOIG, Federico. *Mochica, nazca, recuay en la arqueología peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.
- KIRCHHOFF, Paul. Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la Revista Tlatoani*. México: n. 3, p. 28-45, 1967.
- LACADENA, Alfonso. Regional scribal traditions: methodological implications for the decipherment of nahuatl writing. *The Pari Journal*, n. 8, vol 4, p. 1-22, 2008.

- LEÓN PORTILLA, Miguel. *Códices. Os antigos livros do Novo Mundo*. Tradução Carla Carbone. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. *El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional & FCE, 1997.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Palabras que parecen brotar de los códices mixtecos. In: *Arqueología Mexicana. Códices prehispánicos*. Dirección científica Joaquín García-Bárcena e outros. México: Editorial Raíces, INAH e CONACULTA, vol. IV, n.º. 23, p. 6-13, 1997
- LEVIN ROJO, Danna. Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas. In: _____. & NAVARRETE LINARES, Federico (Org.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana & IIH – UNAM, 2007, p. 21-54.
- Leyenda de los soles. In: *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Tradução do nahuatl e comentários Primo Feliciano Velázquez, México: Instituto de História – UNAM, 1945. (Publicaciones del Instituto de Historia, primeira série, n.º. 1), p. 119-142.
- Leyenda de los soles. In: TENA, Rafael (ed.). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Tradução e paleografia Rafael Tena. México: CONACULTA, 2002 (Cien de México), p. 167-242.
- Libro de chilam balam de Chumayel*. Tradução do maia Antonio Mediz Bolio, prólogo introdução e notas Mercedes de la Garza, 1ª. reimpressão da 2ª. edição. México: CONACULTA, 2001 (Cien de México).
- Lienzo de Tlaxcala. La conquista de México*. Introdução e explicação Alfredo Chavero. México: Artes de México, s.d.p.
- LOCKHART, James. *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford, California: Stanford University Press, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis (org.). *Animales de dios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2012.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis. *Dioses del norte, dioses del sur. Religión y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Lima: IEP, 2008 (América Problema, 21).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 4ª. edição, México: IIA – UNAM, 1998.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis. *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: Editora Era, 2015 & Lima: Ceques Editores, 2016.
- MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo. Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura. In: MARTÍNEZ MARÍN, Carlos (org.). *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*. México: IIH – UNAM, 1989, p. 159-170 (Serie de Cultura Náhuatl – Monografías 23).
- MARCUS, Joyce. *Mesoamerican writing systems. Propaganda, myth, and history in four ancient civilizations*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- MARTINS, Cristiana Bertazoni. Representações do Antisuyu em *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala. In: *Revista de História*, n.º. 153, p. 117-138, segundo semestre de 2005.

- MATTHEW, Laura E. & OUDIJK, Michel R. *Indian conquistadors. Indigenous allies in the conquest of Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma Press, 2007.
- MAYER, Renate & MILLONES, Luis. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: IEP & IFEA, 2012 (Serie Historia Andina, 39).
- McEWAN, Colin. Reconhecendo e demarcando a paisagem andina: perspectivas radial, concêntrica e hierárquica. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria; Martins, Cristiane Bertazoni (org.). *História e Arqueologia da América indígena. Tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2017, p. 99-125.
- Memorial de Sololá / Anales de los Cakchiqueles*. Tradução, introdução e notas Adrián Recinos. México & Buenos Aires: FCE, 1948.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 23, n.º. 45, p. 11-36, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Signs and their transmission: the question of the book in the New World. In: HILL BOONE, Elizabeth e MIGNOLO, Walter (ed.). *Writing Without words: alternative literatures in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 220-270.
- MILLONES, Luis (comp.). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy. Siglo XVI*. Lima: IEP & Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990 (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, 8 & Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 2).
- MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales (desde los orígenes ao siglo XVII)*. Madri: Alianza Editorial, 1987 (Alianza América Monografías).
- MILLONES, Luis. *Los dioses de Santa Cruz. Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Departamento de Ciencias Sociales, sdp.
- MOLINA, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar Miguel León Portilla. 4.ª. edição, México: Editorial Porrúa, 2001.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo. Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas. In: *Revista Tempo Brasileiro – História: Memória e Esquecimento*, n.º. 135, outubro/dezembro de 1998, p. 157-180.
- MOSELEY, Michael E. *The incas and their ancestors. The archaeology of Peru*. Londres: Thames and Hudson, 1993.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Historia de Tlaxcala*. México, Gobierno del Estado de Tlaxcala & Ciesas & Universidad de Tlaxcala, 1998.
- MURRA, John V. & ADORNO, Rolena & URIOSTE, Jorge L. *Glosario-índice del quechua de Waman Puma*. Copenhague: Biblioteca Real da Dinamarca. Disponível em: <http://base.kb.dk/manus_pub/cv/manus/ManusPage.aspx?nnoc=manus_pub&p_ManusId=253&p_PageNo=Index%201-1&p_Lang=alt> Acesso em 19 de março de 2008.
- MURRA, John V. Las etnocategorías de un khipu estatal. In: LECHTMAN, Heather & SOLDI, Ana María (org.). *La tecnología en el mundo andino. Tomo I: subsistencia y mensuración*. 2.ª. edição, México, UNAM, 1985, p. 434-442.
- MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: *História da América Latina: América Latina colonial, I*. Tradução Maria Clara Cescato, 2.ª. edição, São Paulo: Edusp & Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 63-99.

- NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. In: *Revista de Antropologia*, v. 59, n.º. 2, p. 86-108, agosto de 2016.
- NAVARRETE LINARES, Federico. La conquista europea y el régimen colonial. In: MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). *Historia antigua de México. Vol. III. 2ª. edição*, México: INAH & IIA – UNAM & Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 371-405.
- NAVARRETE LINARES, Federico. *La vida cotidiana en tiempo de los mayas*. México: Ediciones Temas de Hoy, 1996 (Colección Historia de México).
- NAVARRETE LINARES, Federico. *Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia y mito*. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Editores Miguel León Portilla et alii. México: IHH – UNAM, v. 12, p. 231-256.
- NAVARRETE LINARES, Federico. *Los libros quemados y los libros sustituidos*. Disponível em: http://paineira.usp.br/cema/images/ProducaoCEMA/FedericoNavarreteLinares/Los_libros_quemados_y_los_nuevos_libros_.pdf > Acesso em: 22 de maio de 2019.
- NAVARRETE LINARES, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle México. Los altepetl y sus historias*. México: IHH, UNAM, 2011 (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 33).
- NAVARRETE LINARES, Federico. Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. In: NAVARRETE LINARES, Federico & OLIVIER, Guilhem (coord.). *El héroe entre el mito y la historia*. México: IHH – UNAM & Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000 (Serie Historia General 20). p. 155-179.
- NEVES, Eduardo Góes. *Paths in dark waters: Archaeology as indigenous history in the upper Rio Negro basin, northwest Amazon*. Tese de doutorado. Bloomington: Department of Anthropology – Indiana University, 1998.
- NOWOTNY, Karl Anton. *Tlacuilolli. Style and contents of the Mexican pictorial manuscripts with a catalog of the Borgia Group*. Tradução e edição George A. Everett Jr. e Edward B. Sisson. Prefácio de Ferdinand Anders. Norman: University of Oklahoma Press, 2005.
- OSSIO, J. M. 2017. *The idea of history in Felipe Guaman Poma de Ayala*. Disponível em: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/docs/ossio/1970/index.htm> Acesso em: 18/3/2017.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Estudo etnohistórico e linguístico Pierre Duviols e César Itier. Cuzco: IFEA & Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993 (Travaux de L'Institut Français d'Études Andines, 74 & Archivos de Historia Andina, 17).
- PEASE G. Y., Franklin. Cosmovisión andina. In: *Humanidades*, vol. II. Lima, 1968.
- PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú & México: FCE, 1995.
- PEASE, G. Y., Franklin. *El dios creador andino*. Lima: Quillqa Mayu & Ministerio de Cultura, 2014. (Colección Franklin Pease G. Y. para la historia andina de Perú).
- PEASE, G. Y., Franklin. Prólogo. In: GUAMÁN POMA DE AYALA, F. *Nueva corónica y buen gobierno*. 3 tomos. Edição e prólogo de Franklin Pease G. Y. Vocabulário e traduções, de Jan Szeminski. México: FCE, 1993 (Sección de Obras de Historia), p. I-XLVIII.

- PÉREZ ROCHA, Emma & TENA, Rafael. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. México: INAH, 2000.
- Popol vuh – Las antiguas historias del Quiché*. Tradução do maia, introdução e notas Adrián Recinos, 26^a. edição, México: FCE, 1996 (Colección Popular, n.º. 11).
- PORRO, Antonio. *O povo das águas. Ensaio de etnohistória amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- RENDÓN, Silvia. Introducción. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Paleografia e tradução do nahuatl de Silvia Rendón. México: FCE, 1965 (Biblioteca Americana – Serie de Literatura Indígena), p. 9-35.
- RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Tradução Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María & MORRIS, Craig. The fourfold domain: Inka power and its social foundations. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. Cambridge: CUP, 1999, p. 769-863.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, IEP (Historia Andina 13), 1988.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. 3^a. edição, Lima: IEP, 1988 (Historia Andina 13).
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. Mediciones y cálculos en el antiguo Perú. In: LECHTMAN, Heather & SOLDI, Ana María (org.). *La tecnología en el mundo andino. Tomo I: subsistencia y mensuración*. 2^a. edição, México: UNAM, 1985, p. 379-405.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. Introdução, paleografia, tradução do nahuatl e notas Miguel León Portilla. México: Fundación de Investigaciones Sociales – UNAM, 1986.
- SAHLINS, Marshall. *Estrutura e História. Ilhas de História*. Tradução Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 172-194.
- SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart B. (org.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. Cambridge: CUP, 1999.
- SALOMON, Frank. Chronicles of the Impossible. Notes on three Peruvian Indigenous Historians. In: ADORNO, Rolena (org.). *From Oral to Written Expression. Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, Syracuse University, 1982, p. 9-39.
- SALOMON, Frank. Introductory essay: the Huarochirí Manuscript. In: *The Huarochirí Manuscript. A testament of ancient and colonial andean religion*. Transcrição George L. Urioste. Tradução, introdução e notas Frank Salomon. 2^a. edição, Austin: UTP, 1998, p. 1-38.
- SALOMON, Frank. Testimonies: The making and reading of native south american historical sources. In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. Cambridge: CUP, 1999, p. 19-96.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. A construção de uma nova memória mesoamericana: reflexões sobre a produção histórico-literária de religiosos espanhóis na região do Vale do México no século XVI. In: *Revista Tempo Brasileiro – História: Memória e Esquecimento*, n.º. 135, p. 181-196, outubro-dezembro de 1998.

- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Além do eterno retorno: uma introdução às concepções de tempo dos indígenas da Mesoamérica. In: *Revista USP*, v. 81, p. 82-93, 2009.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Amerindian cosmologies and histories in New Spain and Peru: appropriations and redimensioning of Christian concepts by the Nahua, Mayan, and Andean elites. In: LIMA, Luís Filipe Silvério & MEGIANI, Ana Paula Torres (org.). *Visions, prophecies and divinations: Early Modern messianisms and millenarisms in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden & Boston: Brill, 2016 (The Iberian religious world, 3), p. 43-58.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. Guerras e alianças entre castelhanos, mexicas e tlaxcaltecas. In: *História Unisinos*, vol. 18, n.º 2, p. 218-232, maio-agosto de 2014.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas. *Revista de História*, n.º 150, p. 157-207, 2004.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Construir a História dos povos ameríndios com as fontes coloniais de matriz europeia. In: KARNAL, Leandro e outros. (Org.). *Cronistas do Caribe*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2012 (Coleção Idéias, 12), p. 19-46.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2002.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. In: *Clio. Série Arqueológica*, vol. 22, n.º 1, p. 7-49, 2007.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. História e cosmogonia nativo-cristã na Nova Espanha e no Peru. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin e Guamán Poma de Ayala. In: AGNOLIN, Adone e outros (org.). *Contextos missionários. Religião e poder no império português*. São Paulo: Hucitec & FAPESP, 2011, p. 308-340.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Los ciclos calendáricos mesoamericanos en los escritos nahuas y castellanos del siglo XVI: de la función estructural al papel temático. In: LEVIN ROJO, Danna & NAVARRETE LINARES, Federico (org.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana e IHH – UNAM, 2007, p. 225-262.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Os sistemas mesoamericanos de escritura. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria; Martins, Cristiane Bertazoni (org.). *História e Arqueologia da América indígena. Tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2017, p. 73-96.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado. O calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Usos historiográficos dos códices mixteco-nahuas. In: *Revista de História*, n.º 153, p. 69-115, segundo semestre de 2005.
- SCHELE, Linda & FREIDEL, David. *A forest of kings. The untold story of the Ancient Maya*. Nova Iorque: Quill William Morrow, 1990.
- Selden roll, The – An ancient Mexican picture manuscript in the Bodleian Library at Oxford*. Comentários Cottie A. Burland e bibliografia Gerdt Kutscher, Berlim: Verlag Gebr. Mann, 1955 (Monumenta Americana II).

- SPALDING, Karen. The crises and transformation of invaded societies: Andean area (1500-1580). In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.) *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. Editores. Cambridge: CUP, 1999, p. 904-972.
- STERN, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- STEWART, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians. Volume 2. The andean civilizations*. Nova Iorque: Cooper Square Publishers, 1963.
- TAUBE, Karl. *The writing system of ancient Teotihuacan*. Barnardville e Washington D.C.: Center for Ancient American Studies (Ancient America), 2000.
- TENA, Rafael. Presentación. In: CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan, 2 volúmenes*. México: CONACULTA, 1998 (Cien de México), p. 11-20.
- THOMPSON, J. Eric S.. *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*. Tradução Jorge Ferreiro Santana. México: FCE, 1988 (Sección de Obras de Antropología).
- TITU CUSSI YUPANQUI, Don Diego de Castro. *Ynstrucción del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui para el muy ilustre señor...* (1570). Introdução Luis Millones. Lima: Ediciones El Virrey, 1985.
- Títulos de la casa Ixquín-Nehaib. In: RECINOS, Adrián. *Crónicas indígenas de Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1957.
- Títulos de los señores de Totonicapán*. Tradução Dionisio José Chonay; Introdução e notas Adrián Recinos. México & Buenos Aires: FCE, 1948.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- URTON, Gary. *Quipu. Contar anudando en el imperio inka. Exposición julio 2003 – abril 2004*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino & Universidad de Harvard, 2003.
- URTON, Gary. *Signos del khipu inka. Código binario*. Tradução de Alberto Miori. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2005.
- Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo I. Visita de las cuatro waranqa de los chupachu*. Edição de John V. Murra. Ensaíos de Robert McK. Bird e outros. Paleografía de Domingo Angulo e outros. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizan – Facultad de Letras y Educación, 1967 (Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central, tomo I).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WAUCHOPE, Robert (ed. geral) & CLINE, Howard F. (ed. dos volumes). *Handbook of Middle American Indians*. Austin e Londres: UTP, 1975. vol. 14 e 15.
- WHITEHEAD, Neil L. The crisis and transformations of invaded societies: the Caribbean (1492 – 1580). In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (ed.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III. South America. Part 1*. Cambridge: CUP, 1999, p. 864-903.
- ZUIDEMA, Rainer Tom. *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea de pasado*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.