

A INQUISIÇÃO ESPANHOLA E A BRUXARIA ANDINA: EVANGELIZAÇÃO E RESISTÊNCIA

Ana Raquel M. da C. M. Portugal*

Quando barcos espanhóis singraram as águas do Atlântico, trouxeram em seus porões o demônio, bruxas e os medos peculiares aos homens do medievo europeu. Não havia como ser diferente, suas mentes serviam de depósito a idéias há muito propagadas e oficializadas. Escritores europeus, como os dominicanos Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, detiveram-se no meticuloso e moroso trabalho de elaborar teses, que não deixassem margem a quaisquer dúvidas sobre a existência do mal encarnado na figura do demônio e de suas fiéis seguidoras, as bruxas¹. Se não bastasse o medo do desconhecido, do mar, dos monstros marinhos e todo um arsenal mítico apavorante², os marinheiros que se aventuraram a cruzar o oceano, também carregaram em si, a obrigação de propagar a fé católica e em consequência, a repressão que grassava na Europa contra aqueles que conspirassem contra a cristandade.

Ao aportarem em terras americanas, começaram a conquista material e espiritual dos povos que aqui encontraram. Saquearam, mataram e submeteram-nos, visto que, conforme Sepúlveda, era o mais conveniente que poderia acontecer a esses bárbaros, que de homens ímpios e servos do demônio, passariam a ser civilizados, cristãos e

* Doutoranda em História - UFF/RJ.

¹ “...é inútil argumentar que todo o efeito das bruxarias é fantástico ou irreal, pois não poderia ser realizado sem que se recorresse aos poderes do diabo; é necessário, para tal, que se faça um pacto com ele, pelo qual a bruxa de fato e verdadeiramente se torna sua serva e a ele se devota - o que não é feito em estado onírico ou ilusório, mas sim concretamente: a bruxa passa a cooperar com o diabo e a ele se une”. KRAMER, Heinrich & SPRENGER, Jakob. **Malleus Maleficarum**. Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1991, questão I, p.57.

² DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.50-51.

cultores da verdadeira fé³. Para que o domínio espanhol fosse estabelecido com sucesso, estes realizaram um julgamento de valor prévio e procuraram conhecer os costumes e a língua dos povos autóctones, visto que a comunicação estava ligada ao poder e a compreensão dos signos do “outro”, propiciaria o domínio completo⁴.

Cronistas espanhóis detiveram-se no estudo e descrição dos povos andinos, seus costumes, sociedade e religião, que é onde encontramos uma aproximação aos modelos demonológicos propagados na Europa. No contexto americano, a utilização da demonologia tinha por principal objetivo acabar com a Igreja pagã - nos dizeres dos missionários - e é exatamente nas crônicas quinhentistas que os sacerdotes desses povos são transformados em bruxos e feiticeiros, terminologia que permanece até os dias atuais⁵.

As campanhas de extirpação de idolatrias, levadas a cabo desde a segunda metade do século XVI na região andina, tinham por objetivo terminar com todos os ídolos e rituais indígenas, visto que estes contradiziam o cristianismo, ao adorarem criaturas no lugar do Criador, o Deus cristão⁶. Houve uma tentativa de cristianizar o imaginário indígena, em que seus deuses foram transformados em demônios⁷. Seguindo os passos da Inquisição europeia, perseguiram-se também aqueles que praticavam malefícios, sendo acusados de bruxaria⁸. Na Península Ibérica, devido à excessiva preocupação em rastrear e punir delitos dos judaizantes, houve menor repressão à bruxaria⁹. Pressupomos que este

³ “As justas causas de guerra contra os índios, segundo o Tratado Democrates Alter de Juan Ginés de Sepúlveda - 1547” In SUESS, Paulo (Org.). **A conquista espiritual da América espanhola, 200 documentos - Século XVI**. Petrópolis, Vozes, 1992.

⁴ A discussão de alteridade é desenvolvida na obra de TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

⁵ SOUZA, Laura de Mello e. "O conjunto: a América diabólica" In _____. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p.27.

⁶ DUVIOLS, Pierre. **Cultura andina y represión; procesos y hechicerías**. Cajatambo, siglo XVII. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1986, p. XXVII.

⁷ GRUZINSKI, Serge. **La colonización de lo imaginario**. sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Ao longo da obra, o autor trata este assunto, sendo significativos os cap. IV e V.

⁸ O início da perseguição europeia à bruxaria, deu-se após a bula papal de Inocêncio VIII **Summis Desiderantis Affectibus**, de 1484. KRAMER, Heinrich & SPRENGER, Jakob. **Malleus Maleficarum**, p.43-46.

⁹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. **Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769**. Dissertação de Mestrado em História, UFF/RJ, 1995, p.47. Ver também

seja um dos motivos, pelos quais a bruxaria tenha adquirido grande atenção em terras andinas, por parte do corpo eclesiástico, pois na ausência de judeus conversos, restava-lhes perseguir índios idólatras, que facilmente poderiam ser acusados de praticar a feitiçaria. Não abordaremos essa questão, visto ser necessário um maior aprofundamento a respeito da Inquisição na Península Ibérica, o que não é o objetivo deste artigo.

Tahuantinsuyu - o Império dos Incas

Na documentação do século XVI, lê-se que o *Tahuantinsuyu*¹⁰ nasceu da anexação de diversas etnias, sob o controle político-religioso do chefe Inca, pois este era o filho do deus Sol. A reciprocidade foi fundamental para a expansão do território inca, tanto que os povos que desconheciam esse sistema não aceitaram a dominação incaica. O Inca estabelecia ligações com os chefes de *ayllus*¹¹, oferecendo presentes em troca de trabalho ou, como nos mostra John Murra, estabelecendo laços de parentesco, contraindo em casamento filhas desses *curacas*¹².

A reciprocidade era a principal característica desses grupos étnicos organizados em *ayllus*. Essa reciprocidade¹³ inicial se dava entre

PAIVA, José Pedro de Matos. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Portugal - 1600/1774, Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1996.

¹⁰ “...(Tawantinsuyu = las cuatro partes del mundo = todo el mundo), llamado imperio de los incas por los cronistas del siglo XVI”, cf. PEASE, Franklin. **Los Incas**. 2.ed. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

¹¹ O ayllu era uma rede de família extensa, dispersa num espaço e que possuía referências simbólicas entre si. Discussão mais aprofundada pode ser encontrada em PORTUGAL, Ana Raquel. **O conceito de ayllu nas crônicas de interesse peruano do século XVI**. Dissertação de Mestrado em História, UNISINOS/RS, 1995, p. 4.

¹² MURRA, John. "La guerre et les rébellions dans l'État inka" *In Annales; économies, sociétés, civilisations*, 33e année, n.5-6, sep-dec, Paris, 1978, p.929.

¹³ Para uma melhor compreensão do significado de reciprocidade, consultar as obras de Marcel Mauss (MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974, v.II), Marshall Sahlins (SAHLINS, Marshall. **Economía de la edad de piedra**. Madrid, Akal, 1977) e Dominique Temple (TEMPLE, Dominique. **Estructura comunitaria y reciprocidad; del quid-pro-quo histórico al ecomicidio**. La Paz, Hisbol-Chitakolla, 1989.). Para Mauss as “prestações e contra-prestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias...” (MAUSS, 1974, p.45). Na análise de Marshall Sahlins, é a necessidade de atender aos imperativos do sistema de reciprocidade que origina o dom (SAHLINS, Marshall. **Economía de la edad de piedra**, p. 151). Já para Temple, o dom e o contra-

os membros do *ayllu* e o *curaca*, que era o responsável pela divisão da terra a ser cultivada e pelo armazenamento da produção. Suas terras também eram produzidas, bem como as que se destinavam à manutenção das *huacas* (centros cerimoniais) e o restante dos produtos eram redistribuídos entre o grupo.

Conforme María Rostworowski Canseco, baseando-se nesse tipo de reciprocidade, os incas formaram o seu império, o *Tahuantinsuyu*, pois, à medida que ampliavam suas conquistas, o número de *curacas* unidos ao Inca por reciprocidade e por laços de parentesco foi aumentando, o que resultou num crescimento da força de trabalho disponível¹⁴, aumentando a produção e gerando o excedente necessário à manutenção das ligações recíprocas com os *ayllus*.

Porém, esse sistema tornou-se quase impraticável devido às grandes dimensões do império. Desse modo, quando um grupo não aceitava o domínio através da reciprocidade, o Inca colocava um funcionário de sua confiança no lugar do *curaca* local, estabelecendo assim, suas regras organizativas. O aumento do território e da população ocasionou a necessidade de maior produção para ser redistribuída e atender ao sistema de reciprocidade.

Karl Polanyi aplica os conceitos de reciprocidade e redistribuição ao estudo de populações africanas¹⁵ e John Murra os reutiliza, caracterizando o *Tahuantinsuyu* como sendo um Estado¹⁶ redistributivo, não porque fosse um Estado com fins humanitários, mas porque isso era

dom funcionam como mecanismos propulsores da produção (TEMPLE, Dominique. **Estructura comunitaria y reciprocidad**, p. 122).

¹⁴ CANSECO, María Rostworowski de Diez. **Historia del Tahuantinsuyu**. 2.ed. Lima, IEP, 1988, p. 65.

¹⁵ POLANYI, Karl *et alii*. **Trade and markets in the Early Empires**. Chicago, Illinois, The Free Press Glencoe, 1957.

¹⁶ Estado - "Desde el punto de vista antropológico, como político, y tal como lo define Kelsen, 'el Estado es una sociedad políticamente organizada bajo un ordenamiento coercitivo'. Es exacta la definición del célebre jurista, puesto que al decir 'políticamente organizada' se está refiriendo a sociedades cuya organización incluye varios linajes, clanes o tribus, y la organización 'política' empieza con la unión, dominio o cooperación de grupos distintos por encima de los lazos de parentesco; y al decir 'coercitivo' alude a la característica fundamental del Estado señalada por Max Weber, quien lo definió como 'la asociación humana que reclama para sí, con éxito, el monopolio legítimo de la fuerza física'. Como quiera que se lo interprete el Estado está relacionado con el poder político y con el control de los excedentes de la producción". SILVA-SANTISTEBAN, Fernando. "Desarrollo tecnologico, ideologia y espacios de poder en el Peru antiguo" *In* CURATOLA, Marco, SILVA-SANTISTEBAN, Fernando (eds.). **Historia y cultura del Peru**. Lima, Universidad de Lima; Museo de la Nacion, 1994, p.296-297.

essencial para manter a coesão do Império¹⁷. Isso ocasionou mudanças na organização produtiva dos *ayllus*, pois se antes a reciprocidade e a redistribuição se davam em função das relações de parentesco entre o chefe do *ayllu* e seus membros, agora passam a ocorrer em função da relação político-religiosa estabelecida entre esses grupos e o Estado inca¹⁸.

Durante o domínio inca, os *ayllus* permaneceram como grupos ligados por laços de parentesco e aqueles que tinham a posse da terra, perderam-na, passando esta ao controle do Estado que, por sua vez, a dividiu em terra do Sol, do Estado e do povo. A cada ano era feita a redistribuição de *tupus*¹⁹, lotes de terra, suficientes para o sustento de cada família. Também eram distribuídas as tarefas de produção estatal da terra, pois esse tipo de trabalho, ou *mita*²⁰, era o tributo que o Estado exigia à população em troca de benefícios coletivos ou individuais. Desse modo, o sistema comunitário de produção baseado em laços de parentesco do *ayllu* é reutilizado no *Tahuantinsuyu* com fins expansionistas.

Muitos grupos étnicos permaneceram insatisfeitos sob o domínio inca, pois também foi utilizada a coerção. Por outro lado, o crescimento em demasia do território dominado originou uma maior demanda de produtos para serem redistribuídos e nem sempre o Inca conseguiu satisfazer os *curacas*, que esperavam dele presentes e regalias. Esse descontentamento vai se refletir mais tarde, quando chegam os espanhóis, pois muitos desses *curacas* aliam-se ao inimigo com o objetivo de libertarem-se do jugo incaico e de estabelecerem novas relações de reciprocidade.

¹⁷ MURRA, John, **La organización económica del Estado Inca**. 3.ed. Mexico, Siglo XXI, 1983, p.198.

¹⁸ GODELIER, Maurice. **Horizontes da antropologia**. 2.ed. Lisboa, Edições 70,1977, p.336-337.

¹⁹ *Tupu* - "... *tupu* fue el lote de tierra requerido para el mantenimiento de un matrimonio sin hijos, ya que un tributario del incario recibía una parcela al casarse que debía satisfacer a sus necesidades". CANSECO, María Rostworowski de Diez. **Ensayos de historia andina: élites, etnias, recursos**, Lima, IEP/BCRP, 1993, p.178.

²⁰ *Mita* - "La mita o prestación de servicios rotativa es un concepto muy andino que se empleó para efectuar trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento. Toda obra contenía la idea de mita, de repitición a su tiempo, de ahí que trabajos muy diferentes fuesen ejecutados bajo el sistema de prestaciones rotativas". CANSECO, María Rostworowski de Diez. **Historia del Tahuantinsuyu**, p. 237.

Espanhóis na terra dos Filhos do Sol

Quando Francisco Pizarro chegou a Tumbez, em 1532, o *Tahuantinsuyu* estava dividido pela disputa dos dois irmãos, Huascar e Atahualpa, pela *mascapaicha*²¹. O Inca Huayna Capac havia ido guerrear no norte do território incaico e aí morreu vítima de uma epidemia de varíola e sarampo. Huascar era considerado o melhor candidato a substituir seu pai, visto que ele era filho do Inca com a *coya*, esposa principal. A gravidade dessa situação estava ligada aos princípios básicos de organização social do povo inca, que se estruturava em torno do *ayllu*. Ao contrário do que ocorria nos *ayllus*²² comuns, em que o sistema era patrilinear e exogâmico, entre as *panacas* ou *ayllus* reais²³, a linha de descendência era matrilinear e endogâmica. Porém, apesar da aparente desvantagem de Atahualpa, ele tinha direito a disputar o poder, pois também era filho do Inca. Depois de alguns confrontos com seu irmão, Atahualpa terminou por vencê-lo.

Atahualpa encontrava-se em Cajamarca quando Pizarro chegou e o aprisionou. A conquista do povo inca se deu de modo aparentemente fácil, pois estes não ofereceram resistência, já que não foram atacados. A falta de coesão diante do perigo, a insatisfação de alguns chefes étnicos em relação ao Estado, como vimos, e a debilidade diante do armamento espanhol foram alguns dos fatores que propiciaram a sua derrota.

Depois da conquista inicial, começam a aparecer os primeiros documentos que descrevem não só os feitos dos espanhóis, mas também as organizações das etnias encontradas no que hoje conhecemos por Peru. O século XVI é extremamente complexo de ser analisado, pois como afirma Luis Millones, esse período é o mais importante da história americana²⁴, por terem acontecido grandes mudanças. Atualmente, podemos contar com grande quantidade de documentos publicados, como

²¹ *Mascapaicha* - "Mazcca paycha. Borla que era insignia Real, o corona de Rey". HOLGUIN, Diego Gonzalez. **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca**. 3. ed. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, [1608], p.232.

²² "Ayllu. Parcialidad genealogia lineage, o parentesco, o casta. Ayllu maciy. Mi pariente de mi lineage, o de mi nación". *Idem*, p.38.

²³ "...the Inca ayllu was a kin group with theoretical endogamy, with descent in the male line, and without totemism" ROWE, John H. "Inca culture at the time of the spanish conquest" In STEWARD, H. Julian. **Handbook of South American Indians**. New York, Cooper Square Publishers INC, 1963. V.2: The Andean Civilizations, p.255.

²⁴ MILLONES, Luís. "Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea difícil, una disciplina heterodoxa" In **Socialismo y participación**. n.4, jun, Lima, 1981, p.77.

crônicas, visitas, litígios, que em sua maioria são parte de artigos ou teses de etno-historiadores²⁵.

Esses documentos são uma fonte valiosa de informação, tanto etnográfica como histórica sobre os povos andinos dos períodos pré-hispânico e colonial. É necessário, no entanto, realizar-se uma interpretação crítica dos mesmos, visto que representam a percepção tida por espanhóis a respeito do mundo andino. Comparando-os com escritos indígenas, poderemos perceber que existem diversas contradições por parte de tais autores.

Os espanhóis, por exemplo, transformaram o sistema político numa monarquia e sabemos que no mundo incaico o governo era dual, existindo dois Incas e dois *curacas*²⁶. A sucessão incaica, ao contrário do que escreveram tais cronistas, não era via filho legítimo e primogênito como na Europa do século XVI, e sim, pelo 'mais hábil'²⁷. Outro exemplo da dificuldade em se analisar esses documentos está no conceito de 'pobreza'. Para os espanhóis, 'pobre' eram os velhos e aleijados que não tiveram acesso a bens, enquanto que, no mundo andino, 'pobres' eram os incapazes de trabalhar temporariamente ou indefinidamente²⁸.

Os documentos escritos por indígenas, em sua maioria do século XVII, continham descrições de seu mundo baseados em critérios europeus, visto que passaram por um processo de 'aculturação'. Nathan Wachtel, que analisou profundamente esse tema, explica que a 'aculturação' designa todos os fenômenos de ação recíproca que resultam do contato entre duas culturas de força desigual, uma dominante e outra dominada²⁹. No caso andino, não houve a passagem da cultura indígena à cultura ocidental, e sim, o processo inverso, em que a cultura indígena integra os elementos europeus. Como os incas estavam acostumados a

²⁵ Ver em CANSECO, María Rostworowski de Diez. **Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica**. Lima, IEP, 1977.

²⁶ Ver em DUVIOLS, Pierre. "La dinastía de los Incas: Monarquía o Diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista" *In Journal de la Société des Américanistes*. Tomo LXVI, Paris, 1979. _____. "Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico" *In Historica*. v. IV, n. 2, dic, p. 183-196, Lima, 1980, p.183-196; PEASE, Franklin. **Curacas, reciprocidad y riqueza**. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

²⁷ CANSECO, María Rostworowski de Diez. **Ensayos de historia andina: élites, etnias, recursos**, p.29-39.

²⁸ GABAI, Rafael Varon. **Curacas y encomenderos: acomodamiento nativo en Huaraz - Siglos XVI y XVII**. Lima, P.L. Villanueva, 1980, p.10.

²⁹ WACHTEL, Nathan. **Los vencidos; los indios frente a la conquista española (1530-1570)**. Madrid, Alianza Editorial, 1976, p.26-27.

produzir excedente econômico e a pagar tributo, os espanhóis aproveitaram o sistema preexistente para controlar a mão-de-obra. Para isso, contavam com a ajuda de chefes locais, que mantinham como antes, a ligação entre senhores e súditos. Foi essa administração indireta que favoreceu a manutenção das tradições indígenas, apesar da ação espanhola em sentido contrário através da evangelização e das reduções³⁰, que, em verdade, desde o momento inicial da conquista, eram um instrumento para justificar suas pretensões políticas³¹. Os documentos indígenas são resultantes dessa mescla, em que por um lado é visível a influência dessa 'aculturação', pois os cronistas retratam sua realidade com visão ocidentalizada, mas, por outro, fazem uma apologia ao mundo andino.

No que concerne à religião, os documentos que nos chegam são também uma reprodução de lógicas mentais da velha Europa no Novo Mundo³², por isso, foram transportados para os Andes o diabo e a sua aliada, a bruxa. O mundo andino não conhecia a noção do mal encarnado em uma figura satânica, e sim, uma visão dialética em que o bem e o mal são complementares. Percebe-se que houve uma aculturação desses conceitos, quando por exemplo, os *hapiñunos*, que seriam fantasmas ou duendes, são posteriormente representados como forças diabólicas derrotadas por Santo Tomás, conforme os relatos de Pachacuti Yamqui³³, um indígena aculturado.

Os cronistas espanhóis, ao associarem a religião indígena a cultos demoníacos, fizeram com que, quando da instalação da extirpação de idolatrias, as mulheres fossem particularmente perseguidas e acusadas de praticarem feitiçaria, como haviam sido pela Inquisição européia. Os ditos feiticeiros, homens ou mulheres, eram vistos pelos espanhóis como perniciosos à colonização, pois ao revitalizarem antigas crenças, incitavam a resistência ao sistema colonial.

³⁰ WACHTEL, Nathan. "A aculturação" In LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p.114-115.

³¹ PIETSCHMANN, Horst. "La Conquista de América: un bosquejo histórico" In KOHUT, Karl (ed.). **De conquistadores y conquistados**; realidad, justificación, representación. Frankfurt, Vervuert, 1992, p.16.

³² GRUZINSKI, Serge. "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana" In BERNAND, Carmen (org.). **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México, FCE, 1994.

³³ SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. **Relacion de antigüedades deste reyno del Piru**. Cusco, IFEA/CBC, 1993, p.188, [1613].

Tais relatos originam-se da confluência de discursos representativos de culturas distintas. A utensilagem mental³⁴ do espanhol só lhe permitia reproduzir aquilo que via de acordo com seus próprios traços culturais. O indígena, que passou por um processo de aculturação, não apagou de sua memória a própria cultura, apenas passou a filtrá-la de acordo com os modelos europeus. Ao analisarmos documentos do século XVI e XVII, que tratam a história andina desde o período da conquista até à época das campanhas de extirpações de idolatrias, estamos lidando com um conjunto de informações que são a representação desse mundo indígena, aos olhos de europeus, mestiços e autóctones impregnados de traços culturais espanhóis. Podemos considerar que os textos resultantes dessa confluência cultural representam uma nova realidade, que acabará por ser assimilada e sociabilizada.

Os primeiros religiosos em terras incaicas

Os primeiros grupos de conquistadores que chegaram aos Andes traziam religiosos, os quais mal se diferenciavam dos civis presentes em tais expedições, pois o motivo que os trazia a essas terras era semelhante. Tanto civis, quanto religiosos, ambicionavam enriquecer, sendo este o primeiro motivo do fracasso da evangelização. Lockhart menciona que estes estavam interessados em obter ganhos econômicos e, para tanto, participavam em combates, preferindo guerrear a propagar a fé. Os sacerdotes seculares tinham menos regalias que os regulares, ganhavam pouco e, por vezes, transformavam-se em sacerdotes-empresários, ávidos por riquezas e que logo retornavam à Espanha.

Os frades pertencentes a Ordens religiosas chegavam em condições distintas, visto que estavam respaldados por suas Congregações, cuja matriz ficava na Espanha. Vinham com tarefas estabelecidas e locais pré-determinados para se fixarem e desenvolver as suas missões. Os que estiveram presentes no momento da conquista, como os mercedários e os dominicanos, receberam *encomiendas*³⁵,

³⁴ FEBVRE, Lucien. **Le problème de l'incroyance au 16e siècle**; la religion de Rabelais. Paris, Albin Michel, 1988, p.328.

³⁵ “La encomienda - llamada en América originalmente repartimiento - era una institución que completaba de manera ideal las fundaciones urbanas. En la Reconquista medieval la encomienda era la subordinación voluntaria de vasallos libres de la corona bajo la protección de un señor noble que ofrecía a sus protegidos seguridad militar frente a los ataques musulmanes y recibía a cambio el rendimiento de su trabajo y/o impuestos de sus protegidos. De manera análoga en América la encomienda no era jurídicamente otra cosa que la cesión a destacados participantes en campañas de la Conquista por parte

independentemente de sua origem social. Algumas congregações eram subsidiadas pelo Estado, mas nem todas contaram com esse apoio. Os dominicanos, os franciscanos e os agostinianos eram os responsáveis pela evangelização e recebiam essa ajuda estatal, ao contrário dos mercedários, que apenas ganharam *encomiendas* por haverem participado das expedições iniciais de conquista³⁶.

Esses ditos religiosos “soldados”, continuaram participando em combates, como as Guerras Civis ocorridas entre almagristas e pizarristas. Muitos foram aqueles que serviram de espiões e correio em tais conflitos e acabaram tendo um fim trágico, sendo condenados e enforcados. Outros desempenharam importantes papéis de mediadores nessas lutas e também na conquista a nível militar e político, pois, enquanto a alta hierarquia tratava de organizar as batalhas, os menores lutavam no campo. Esse espírito de conquistadores, resultou em pouca ou nenhuma atividade de cristianização nos momentos seguintes à conquista espanhola³⁷. No século XVI, Hernando de Santillan reitera essa idéia, quando comunica preocupado que os índios em tempos incaicos eram bons trabalhadores e não se excediam em nada, pois seus vícios eram castigados. Porém, depois que tiveram contato com os sacerdotes, nem prosseguiram com sua lei, nem aprenderam a dos espanhóis, visto que viram os maus exemplos daqueles que lhes predicavam o Evangelho, afastando-se da possibilidade de terem em seu coração a doutrina e os ensinamentos da santa fé³⁸.

Contudo, a conversão dos índios não era uma tarefa fácil, pois a dificuldade da comunicação também acarretava sérios problemas na propagação das mensagens dos sacerdotes, visto serem estas radicalmente estranhas às tradições religiosas indígenas. A utilização que esses espanhóis fizeram do trabalho indígena fez com que estes se

de la corona de servicios tributarios indios que ésta, como sucesora de los soberanos indígenas, exigía de la población autóctona. Estos, a cambio, no sólo debían asentarse en una de las nuevas ciudades sino que también debían ocuparse de cristianizar a los indígenas a ellos encomendados y además debían estar siempre en condiciones para entrar en combate manteniendo armas y un caballo”. PIETSCHMANN, Horst. *La Conquista de América: un bosquejo histórico*, 1992, p.20.

³⁶ LOCKHART, James. **Spanish Peru, 1532-1560**; a Colonial Society. London, The University of Wisconsin Press, 1968, p.50-56.

³⁷ TELLO, Martha Barriga. "Fe y realidad: adaptación del religioso conquistador" *In Sequilao*. Revista de historia, arte y sociedad, n.8, I sem., año IV, Lima, 1995, p.34-37.

³⁸ SANTILLAN, Hernando de. "Relacion del origen, descendencia, politica y gobierno de los Incas" *In*, BARBA, Francisco Esteve. **Cronicas peruanas de interes indigena**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T.CCIX, 1968, [1553], p.127.

convertessem em inimigos da pregação, pois associavam a imagem de trabalho com a da fé. As fortes obsessões econômicas desses sacerdotes instalados desde o princípio na América, representou um sério inconveniente à evangelização³⁹.

Nos momentos posteriores a essa crise, houve a necessidade de impor a cultura européia, começando a destruição de ídolos e o combate aos rituais indígenas. Tudo aquilo que os doutrineiros não compreenderam ou não quiseram compreender interpretaram como sendo feitiços ou arte mágica e decidiram queimar e destruir tudo⁴⁰. Isso ocorreu devido à pouca preparação desses religiosos e à sua formação inicial. A Igreja na América teve a seu serviço homens, que foram criados por suas famílias numa cultura guerreira, visto serem provenientes de um lugar onde ocorreram as lutas pela Reconquista contra os mouros.

A perseguição a “hereges” no período inicial da cristianização andina, tinha por objetivo combater aqueles que se opusessem ao desígnio “divino”, do rei de Espanha, sobre os territórios encontrados. Dessa forma, estavam travando uma “guerra santa”, como a das Cruzadas, em que defendiam uma causa civil cuja meta final seria religiosa⁴¹.

A má formação dos primeiros clérigos, que não conseguiram distinguir deuses importantes dos de caráter puramente idólatrico e que colocaram interesses pessoais acima dos da Igreja, prejudicaram o processo inicial de evangelização nos Andes.

A extirpação de idolatrias: segunda evangelização

Depois do fracasso inicial, passou-se à erradicação das idolatrias, com o objetivo de preparar o povo local para a evangelização, ambas as estratégias tinham por fim a cristianização dos indígenas. Devido à crença medieval, tudo o que era pagão na América foi considerado obra do diabo, passando-se a realizar a “caça às bruxas” e criando-se um

³⁹ SANCHEZ-BARBA, Mario Hernandez. **La monarquía española y América**; un destino histórico común. Madrid, Rialp, 1990, p.141-142.

⁴⁰ ACOSTA, José de. "Historia natural y moral de las Indias" In _____. **Obras del Padre José de Acosta**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954 [1590], Libro VI, Cap. VII, p.188.

⁴¹ TELLO, Martha Barriga. Fe y realidad: adaptación del religioso conquistador, p.38.

verdadeiro choque ideológico em que a cosmologia indígena foi deturpada para atender às necessidades dos extirpadores de idolatrias⁴².

Esse domínio cultural, segundo Wachtel, significou a desestruturação do mundo andino, pois a extirpação de idolatrias era o mesmo que uma deculturação. Porém, a cristianização não reestruturou a sociedade indígena, que, devido ao choque com as estruturas mentais completamente diferentes das suas, viu no cristianismo uma variedade de idolatria, enquanto seus deuses eram considerados demônios pelos espanhóis⁴³.

O povo inca não ofereceu resistência aos deuses cristãos, pois conforme suas próprias crenças religiosas, se os espanhóis haviam vencido, era porque seus deuses os haviam ajudado e nada mais natural do que respeitá-los. Porém, isso não significou uma conversão ao cristianismo e depois do fracasso da primeira evangelização, que usou de persuasão e repressão, teve início a extirpação de idolatrias, propriamente dita. Esta era diferente da extirpação do período da conquista, em que o objetivo era saquear riquezas dos templos dos demônios.

Obras, como o *Manual dos Inquisidores*⁴⁴ e o *Malleus Maleficarum*⁴⁵, serviram para fundamentar os Concílios de Lima⁴⁶, que eram os regulamentos de combate às heresias indígenas. O *Manual* também conhecido por *Directorium inquisitorum*, descrevia as categorias de heréticos a serem reconciliados ou “relaxados ao braço secular”, quando necessário fosse. Os autores de *Malleus* atribuíram às mulheres as artes maléficas, visto serem estas marcadas pelo pecado original de Eva e mais fracas diante das tentações do demônio. Essa obra tratou em detalhes a maneira demoníaca como as bruxas agiam e como era possível identificá-las, servindo de guia para os inquisidores e aconselhando-os para que não aceitassem o arrependimento como motivo para não condená-las à fogueira, visto serem elas perniciosas à cristandade.

Nos três Concílios de Lima, datados respectivamente de 1551, 1567 e 1568, foram tratados os principais objetivos da extirpação de idolatrias e a forma como deveriam ser castigados aqueles que fossem

⁴² SILVERBLATT, Irene. **Luna, sol y brujas**; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1990, p.129.

⁴³ WACHTEL, Nathan. **Los vencidos**. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Madrid, Alianza Editorial, 1976, p.209-263.

⁴⁴ EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores**. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993, [1376].

⁴⁵ KRAMER, Heinrich & SPRENGER, Jakob. **Malleus Maleficarum**.

⁴⁶ DUVIOLS, Pierre. **Cultura andina y represión**, p. XXVII.

acusados de idólatras. Chamou-se a atenção, para que fossem perseguidos com mais intensidade os feiticeiros e dogmatizadores, devendo estes ser submetidos aos mais severos castigos, inclusive a pena de morte.

No início da campanha de extirpação, houve disputas entre o clero regular, que tinha uma postura indigenista favorável a uma evangelização por persuasão e não pela violência⁴⁷ e o clero secular, favorável às extirpações. Nesse período, criou-se o cargo de Juiz Visitador, com o intuito não só de extirpar a religião andina, mas também de liquidar os doutrinadores regulares, submetendo-os ao seu poder e acusando-os de explorarem a população indígena e de não conhecerem as línguas vernáculas, o que dificultava a pregação.

Prova disso são as Visitas feitas com o objetivo de inventariar os bens das Igrejas de cada povoado e de averiguar se os padres estavam desempenhando suas funções de instruir e evangelizar os índios. Quando chegava a uma aldeia, o Juiz Visitador interrogava a testemunhas locais sobre as atividades do cura do povoado. Perguntava se todos haviam sido batizados pelo dito cura, se este lhes tomava a confissão, se atendia com esmero aos enfermos e se não explorava o trabalho indígena, pagando pelos serviços prestados por estes. O dito padre não poderia ter mulher, nem dentro, nem fora de casa, e deveria tratar a todos como seus filhos, ensinando-lhes a doutrina cristã e predicando-lhes e explicando todos os domingos e em dias de festa o Santo Evangelho⁴⁸.

De 1610 a 1660, a extirpação de idolatrias teve seu período de maior atividade, e apesar dos confrontos entre o clero regular e o clero secular, a partir de 1610, a Companhia de Jesus conseguiu empreender sua campanha de cristianização. Seguindo uma política missionária relativa à zona andina, conforme foi tratada por José de Acosta⁴⁹ e usando critérios indigenistas e coletivistas, os jesuítas conseguiram alcançar a elite indígena através do *Colegio del Príncipe*, em Lima, onde os filhos de *curacas* eram educados. Para além disso, criaram a prisão para feiticeiros, a *Casa de Santa Cruz*, com a finalidade de suprimir a elite de sacerdotes da religião indígena. A Companhia praticamente dominou religiosa e culturalmente o território peruano nesse período.

A Inquisição inicial queria tão somente acabar com as heresias de indivíduos já integrados à cultura hispânica, enquanto a Extirpação,

⁴⁷ LAS CASAS, Bartolomé de. **Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión**. México, FCE, 1975, [1537].

⁴⁸ AAL, Visitas, leg.9, exp. XXX, 1659.

⁴⁹ ACOSTA, José de. "De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias" In _____. **Obras del padre José de Acosta**, p.387-608.

segundo Pierre Duviols, era a filha bastarda da inquisição, instalada em Lima em 1571 e da evangelização, pois tinha por projeto a destruição das religiões andinas⁵⁰.

As campanhas de extirpação de idolatrias, conforme Antonio Acosta, tornaram-se mais vorazes no século XVII, nas regiões próximas a Lima. Isso se deu, em virtude do grande número de conflitos entre índios e doutrinadores, devido à ganância econômica destes últimos. Esse fato pode ser explicado, entre outros motivos, pela chegada a Lima de vários bispos e arcebispos ligados à Inquisição européia. Um deles foi Bartolomé Lobo Guerrero, que tinha larga experiência inquisitorial e foi quem apoiou o primeiro grande Juiz Visitador do Peru, o doutrinador Francisco de Ávila, na denúncia promovida por este contra os índios da região de Huarochiri⁵¹. A extirpação de idolatrias serviu em casos como esse, para acabar com conflitos judiciais entre índios e religiosos.

Foram muitos os processos contra religiosos, que eram acusados de cometer excessos e agravos contra os índios, pois lhes pediam dívidas pelos mortos e faziam-nos trabalhar em suas chácaras sem pagamento algum. Num processo movido pelos índios do povoado de Santiago de Carampona, Francisco de Galarca foi acusado, não só das questões acima relatadas, mas de ser culpado pela morte de uma índia, a qual foi obrigada por este a mudar-se do povoado. Francisco de Galarca defende-se argumentando que tal mulher havia morrido em função de uma surra que levava do marido, que estava bêbado. Ele estaria sendo sim, vítima de uma vingança por haver descoberto “ciertas guacas e ydolatrias y superstriciones del demonio y de sus antepasados”⁵². Essa era uma forma inteligente de escapar à condenação por exploração e assassinato⁵³.

A tentativa de ocidentalização da América se deu através da evangelização e da extirpação de idolatrias⁵⁴. Quando os visitantes chegavam às aldeias, era realizada uma festa de recepção nos moldes dos cerimoniais romanos, onde trombetas eram tocadas e o Visitador entrava na Igreja em procissão e chegando ao altar maior, ajoelhava-se sobre uma

⁵⁰ DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represión*, p. LXXIII.

⁵¹ RODRÍGUEZ, Antonio Acosta, "Los doctrieros y la extirpación de la religion indigena en el arzobispado de Lima, 1600-1620" *In JBLA*, n.19, Köln, 1982, p.70-77.

⁵² AAL, Capítulos, leg. 3. exp. II, 1619.

⁵³ Infelizmente não tivemos acesso à documentação que trata do desfecho desse episódio, mas possivelmente, devido às artimanhas que eram comuns entre os eclesiásticos desse período, Francisco de Galarca deve ter sido absolvido.

⁵⁴ GRUZINSKI, Serge "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana" *In* BERNAN, Carmen (org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México, FCE, 1994.

almofada e fazia as primeiras preces, sendo-lhe estas retribuídas pelo pároco local⁵⁵. Tal pompa, fazia parte da teatralização necessária à repressão inquisitorial, que, após tais cenas, começava os interrogatórios, as pesquisas, as confissões e a destruição dos santuários indígenas. Diante de tal aparato, não era difícil conseguir confissões de pessoas que diziam ter ligação com o diabo, pois essa noção européia acabou por mesclar-se com as estruturas simbólicas indígenas.

Houve nesse período um processo de aculturação⁵⁶ da população indígena, por parte dos visitantes, e por isso, as “bruxas” e “bruxos” mais perseguidos eram os dogmatizadores, visto serem os que promoviam uma contra-evangelização⁵⁷.

Na sociedade andina havia conhecedores de ervas, soldadores de ossos e os curandeiros, mas, como na Europa dizia-se que esse tipo de conhecimento só era concedido aos seguidores do diabo, a idolatria, o curandeirismo e a bruxaria acabaram sendo confundidos, sendo esta última, uma invenção hispânica⁵⁸.

Por meio de tortura, os visitantes conseguiam as evidências que necessitavam para condenar o acusado, assim um grande número de curandeiros confessaram ter recebido seus conhecimentos de ervas através de pactos demoníacos.

Os deuses andinos estavam perdendo a força diante das adversidades coloniais, estavam se calando e, conforme Todorov, é necessário ter o domínio dos signos para que se possa manter o poder⁵⁹. O papel dos bruxos e bruxas-dogmatizadoras⁶⁰ nas comunidades, era de suma importância para a manutenção da sabedoria e rituais indígenas, pois simbolizava a resistência ao sistema colonial.

Houve também um grande número de mulheres acusadas de serem bruxas, como podemos comprovar através da *Relación de la visita*

⁵⁵ AAL, Visitas, leg. 9, exp. XXX, 1659.

⁵⁶ WACHTEL, Nathan, A aculturação. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 113-129.

⁵⁷ DUVIOLS, Pierre. **Cultura andina y represión**, p. LXXVI.

⁵⁸ SILVERBLATT, Irene. **Luna, sol y brujas**, p.129.

⁵⁹ TODOROV, T. **A conquista da América**; a questão do outro., 2.ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

⁶⁰ NOBOA, Bernardo de. "Causa de ydolatrias hecha a pedimiento del fiscal eclesiastico contra los yndios e yndias hechiseros dogmatizadores confesores sacristanes ministros de ydolos del pueblo de San Juan de Machaca" In DUVIOLS, Pierre. **Cultura andina y represión**.

de extirpación de idolatrías de Cristóbal de Albornoz⁶¹. Apesar de os espanhóis associarem a figura do chefe local, o *curaca*, à de feiticeiro, por ser o responsável pela manutenção da tradição indígena, muitas foram as mulheres acusadas de feitiçaria⁶², tendo sido a maioria condenada a serviços perpétuos para Igreja, podendo levar-nos também à suposição de que essa seria uma forma de escravizar mão-de-obra indígena⁶³.

Na obra de José de Arriaga, aparece um exemplo de aculturação de rituais indígenas extremamente significativo, que é quando este descreve a ação de feiticeiros que constituíam sociedades secretas e que atuavam quando os outros dormiam, entrando nas casas e sugando um pouco do sangue da pessoa a quem queriam matar e depois levavam esse sangue ao grupo, que o cozinhava e comia. Alguns dias depois, a pessoa de quem retiraram o sangue, morria. Adoravam o demônio, que aparecia em forma de leão ou tigre, mantinham relações homo e heterossexuais durante as festas e depois todos beijavam-lhe o traseiro⁶⁴. Essa, nada mais é, que uma descrição da comunhão diabólica do sabá⁶⁵, ou seja, através de comportamentos ritualísticos andinos, Arriaga sugere o sabá, o que leva a crer que os bruxos andinos tenham sido bastante atormentados pelos inquisidores para que estes conseguissem tais relatos.

A explanação acima reitera a afirmação de Irene Silverblatt, sobre ser a bruxaria andina uma invenção espanhola. O processo de aculturação permitiu que as estruturas indígenas fossem adaptadas às necessidades inquisitoriais, mostrando mais uma vez ter sido fundamental

⁶¹ Ver MILLONES, Luís *et alii* **El retorno de las huacas**; estudios y documentos del siglo XVI. Lima, IEP/SPP, 1990, p.259 e 278 etc.

⁶² MILLONES, Luís. **Historia y poder en los Andes Centrales**, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p.178.

⁶³ Fato este que não desenvolveremos neste trabalho, por falta de comprovação documental suficiente.

⁶⁴ ARRIAGA, José de. "Extirpacion de la idolatria del Pirú" In BARBA, Francisco Esteve. **Cronicas peruanas de interes indigena**, p. 208.

⁶⁵ "Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassouras; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bicho. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais freqüentemente) como animal ou semi-animal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes". GINZBURG, Carlo. **História Noturna, decifrando o sabá**. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 9.

o papel das “bruxas” andinas , e para nós, também o dos “bruxos”, na manutenção das crenças indígenas⁶⁶.

Na maioria dos casos, a extirpação de idolatrias usou métodos de tortura, como açoites, a tosa de cabelo ou ter de andar nu em cima de uma *llama*. O acusado poderia ter seus bens confiscados, ser condenado a trabalho provisório ou definitivo para a Igreja, como já mencionamos, ou até mesmo, à pena de morte. Na Espanha, ser condenado a andar nu era considerado humilhante, mas entre os índios não tinha a mesma conotação, visto serem esses solidários contra a Igreja conquistadora. Já a tosquia de cabelos, significava uma perda imensurável, pois estes tinham valor de distinção entre os diversos *ayllus* e os extirpadores tinham consciência disso. O confisco de bens entre uma população que vivia comunitariamente era um fato trágico, pois significava o empobrecimento de toda a comunidade.

Durante os autos-de-fé, eram queimados ídolos e, por vezes, os “mallqui” (múmias de antepassados). Os índios não aceitavam que os corpos fossem enterrados, devido a suas convicções religiosas de haver vida após a morte, por isso, sempre que podiam, resgatavam os corpos de familiares enterrados no cemitério da Igreja. Os inquisidores, revoltados, mandavam queimar os cadáveres, porque, na concepção cristã, estavam condenando-os ao inferno. Ao fazerem isso, estavam na verdade acabando com as raízes deste culto, ou seja, matando aquela cultura através de seus mortos⁶⁷.

Demônios, bruxos e resistência

Os religiosos necessitaram da ajuda de indígenas intérpretes na propagação da fé cristã e devido às dificuldades em utilizar as terminologias próprias do cristianismo, surgiram as primeiras heresias nos Andes, que eram o resultado de uma mescla da cosmovisão indígena com as noções religiosas européias.

As idolatrias possuíram desde o início elementos católicos, visto que os espanhóis construíram suas Igrejas com os restos de santuários indígenas e colocaram cruzes, aonde antes os índios iam levar oferendas, fazendo com que estes prosseguissem cultuando tais locais, não porque os sacerdotes os ensinavam a adorar a casa de Deus e a Cruz, na qual seu Filho morrera, mas porque aquelas pedras que ora serviam de paredes ou

⁶⁶ SILVERBLATT, Irene. **Luna, sol y brujas**, p.129.

⁶⁷ DUVIOLS, Pierre. **Cultura andina y represion**, p. LXXV.

bases a templos e símbolos católicos continuavam sendo seus locais sagrados.

A demonização de deuses andinos foi a forma que os sacerdotes encontraram de interpretar o desconhecido e fazer com que os indígenas se afastassem dessas crenças, inculcando neles noções como a do pecado. Os sacerdotes fizeram com que estes acreditassem que, por sempre terem sido idólatras, viviam agora dias de desgraça, submissos ao domínio espanhol. Longe de estar ligada a uma noção de culpa pela transgressão religiosa, os índios associaram o peso da destruição de sua cultura com a idéia de pecado e sua angústia não se resolvia mediante a confissão⁶⁸.

Nos documentos dos séculos XVI e XVII, aparecem as representações desse mundo multifacetado, em que figuras do bem foram convertidas em seres diabólicos, indivíduos que conheciam o efeito medicinal das ervas, eram tidos por feiticeiros e sacerdotes eram convertidos em bruxos.

Cristóbal de Molina descreveu em sua crônica como funcionavam as *huacas* e os templos onde o demônio dava respostas aos feiticeiros, mediante sacrifícios de animais, plantas, alimentos e outras coisas, que eram realizados ao longo do ano em festividades diversas⁶⁹.

Os grandes extirpadores de idolatrias, Francisco de Ávila, Hernando de Avendaño e Jose de Arriaga⁷⁰, foram os que mais propagaram esse discurso demonológico nos Andes. Seus discursos influenciaram cronistas indígenas, como Garcilaso de la Vega⁷¹, Guaman Poma de Ayala⁷² e sobretudo, Joan de Santa Cruz Pachacuti⁷³, visto que sua **Relación** pode ser definida como um instrumento de conquista espiritual do passado, ou seja, de conquista e colonização do passado andino. Seu discurso reflete uma visão aculturada, pois rejeita seu passado cultural e mental em troca de um outro passado importado⁷⁴.

Essa aparente vitória do cristianismo, se dissolve nas próprias idolatrias, que nada mais eram, como vimos, do que um conjunto de

⁶⁸ "Introducción al estudio de las idolatrias. Analisis del proceso de aculturación religiosa en el area andina" *In Aportes*. n. 4, abr., Paris, 1967, p. 48-82.

⁶⁹ MOLINA, Cristobal de **Ritos y fábulas de los Incas**. Buenos Aires, Futuro, 1959, [1575].

⁷⁰ BARBA, Francisco Esteve. **Cronicas peruanas de interes indigena**, p. LIII-LV.

⁷¹ **Comentarios Reales de los Incas**. Lima, Universo, 1967, [1609].

⁷² **Nueva coronica y buen gobierno**. Lima, Fondo de Cultura Económico, 1993, [1615].

⁷³ **Relacion de antiguedades deste reyno del Piru**. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas"/IFEA, 1993, [1613]

⁷⁴ DUVIOLS, Pierre. "Estudio y comentario etnohistorico" in PACHACUTI, Joan de Santa Cruz, 1993, p.92.

elementos católicos mesclados a características religiosas indígenas. Daí o aparecimento de movimentos nativistas de resistência, portadores da idéia de transformar a sociedade, amparando-se em elementos pré-hispânicos. As idolatrias, como tais, deveriam ser então descartadas como o cristianismo, para dar lugar à verdadeira religião dos tempos incaicos. A idolatria constituiu a resposta do indígena ao processo de evangelização levado a cabo pelos espanhóis dos séculos XVI e XVII.

Algumas considerações

No período inicial de colonização, os religiosos queriam apenas conquistar e enriquecer, devido ao seu espírito guerreiro. A primeira evangelização fracassou, não só pela incompreensão dos signos indígenas por parte dos espanhóis, mas também porque o objetivo das primeiras campanhas de extirpação era saquear os povoados.

Foram muitos os abusos cometidos pelos padres contra a população indígena, e para contê-los, foi necessário iniciarem-se as Visitas de Idolatrias, que, além de extirparem a religião indígena, tinham a função de controlar a ação de tais clérigos. Na verdade a Visita é uma junção da Extirpação com a Inquisição, pois a coroa opunha-se a aplicar o Santo Ofício aos indígenas, criando-se essa instituição análoga e paralela, que tomaria sob a sua jurisdição o caso dos índios idólatras⁷⁵.

Como na Europa a luta contra a heresia nos Andes teve fins políticos, pois a população que queria escapar aos rigores da Inquisição, como os que expusemos, era forçada a entrar nas reduções, onde era evangelizada e controlada politicamente, facilitando a cobrança de tributo. No caso das mulheres, especificamente, a perseguição foi expressiva, não só por serem as “bruxas” as companheiras do diabo, conforme a mentalidade européia da época, mas porque estas eram temidas pelos espanhóis e seus aliados indígenas, por representarem a resistência ao mundo colonial, visto que tinham grande poder dentro de suas comunidades, participando de reuniões importantes do povoado e sendo inclusive temidas pelos *curacas*. Eram as detentoras da sabedoria e rituais indígenas e utilizavam esses conhecimentos para destruir o desequilíbrio provocado em seu mundo pelo domínio espanhol.

Quando os espanhóis fizeram uso das antigas estruturas indígenas, como o *ayllu*, com fins econômicos, eles lucraram com a

⁷⁵ LEWIS, Roy Querejazu. "La extirpacion de idolatrias en Charcas (Bolivia)" *In Sequilao*. n. 8, I sem., año IV, Lima, 1995, p.49.

intermediação do *curaca* em relação à população local, mas propiciaram também a manutenção das tradições culturais e religiosas indígenas. Por isso, *curacas*, sacerdotes, curandeiros, adivinhos, homens ou mulheres, todos foram equiparados a demônios, quando os espanhóis perceberam sua função revitalizadora das crenças pré-hispânicas.

Acreditamos que a conquista espanhola não tenha significado a destruição do mundo andino, e sim, sua transformação. Nas *fronteiras discursivas*⁷⁶, em que a visão espanhola e indígena se encontraram, novas práticas culturais foram forjadas. Fronteiras são simbólicas e construídas pela necessidade de diferenciação entre grupos que se reconhecem entre si⁷⁷, através de traços culturais representados em sinais, símbolos e discursos, por isso, quando culturas diferentes interagem, essas fronteiras rompem-se parcialmente, permitindo o surgimento de representações culturais híbridas⁷⁸ ou mesmo, mestiças⁷⁹. A bruxaria andina, é portanto, resultado de tais confluências culturais, em que a visão demoníaca do espanhol interpenetrou os rituais indígenas, gerando novas superstições⁸⁰.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

AAL - Archivo Historico Arzobispal - Lima

Capítulos leg.3, exp.II - 1619

⁷⁶ PORTUGAL, Ana Raquel. **Fronteiras discursivas em crônicas hispano-americanas da conquista**. mimeo, 1998.

⁷⁷ GUIBERNAU, Montserrat **Nacionalismos**; o estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, p.91.

⁷⁸ Ao analisar o estereótipo do sabá, Carlo Ginzburg o define como uma formação social híbrida originária da circularidade cultural entre os representantes da cultura popular e da letrada, in GINZBURG, C. **História Noturna; decifrando o sabá**, São Paulo. Companhia das Letras, 1991. Outro estudo importante, é a análise da Santidade de Jaguaripe realizada por Ronaldo Vainfas, que a define enquanto exemplo de hibridismo cultural e de triunfo do colonialismo, em VAINFAS, R. **A heresia dos índios**; catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p.228.

⁷⁹ “El mestizaje no fue sólo yuxtaposición o adición. Pudo generar formas culturales nuevas que se ubicaron más allá de la tradición americana y de las importaciones occidentales” In GRUZINSKI, Serge. *Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana*, p.169.

⁸⁰ Os *hapiñunos* constituem um exemplo desse hibridismo.

Visitas leg.9, exp.XXX - 1659

FONTES IMPRESSAS

- ACOSTA, José de. "Historia natural y moral de las Indias" *In* _____. **Obras del Padre Jose de Acosta**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954, [1590].
- ARRIAGA, Pablo José. "Extirpación de la Idolatría del Pirú" *In* ESTEVE BARBA, Francisco **Cronicas peruanas de interes indigena**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T.CCIX, 1968, [1621].
- ESTEVE BARBA, Francisco **Cronicas peruanas de interes indigena**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T.CCIX, 1968, [1621].
- EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores**. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993, [1376].
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. **Comentarios Reales de los Incas**. Lima, Universo, 1967, [1609], 3 t., (Colección Autores Peruanos).
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva coronica y buen gobierno**. Lima, Fondo de Cultura Económico, 1993, [1615], 3 t.
- HOLGUIN, Diego Gonzalez. **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca**. 3. ed. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, [1608].
- KRAMER, Heinrich, SPRENGER, Jakob. **Malleus Maleficarum**. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1991, [1484].
- LAS CASAS, Bartolomé. **Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión**. México, FCE, 1975, [1537].
- MOLINA, Cristobal de. **Ritos y fábulas de los Incas**. Buenos Aires, Futuro, 1959, [1575].
- SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. **Relación de antigüedades deste reyno del Piru**. Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"/IFEA, 1993, [1613].
- SANTILLAN, Hernando de. "Relacion del origen, descendencia, politica y gobierno de los Incas" *In* ESTEVE BARBA, Francisco. **Cronicas peruanas de interes indigena**. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T.CCIX, 1968 [1553].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA RODRÍGUEZ, "Antonio. Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado, 1600-1620" *In* **JBLA**, v.19, p.69-109, Köln, 1982.

- BERNAND, Carmen. El mundo andino: unidad y particularismos. In: BERNAND, Carmen (Comp.). **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. **Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763-1769**. Dissertação de Mestrado em História, UFF/RJ, 1995.
- CANSECO, María Rostworowski de Diez. **Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica**. Lima, IEP, 1977.
- _____. **Historia del Tahuantinsuyu**. 2.ed. Lima, IEP, 1988.
- _____. **Ensayos de historia andina: élites, etnias, recursos** Lima, IEP/BCRP, 1993.
- CARMONA VERGARA, Victoria, ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio. **La lenta estructuración institucional de la Iglesia**. 1551-1582. Texto inédito, mimeo, jun., Sevilla, 1998.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural; entre práticas e representações**. Lisboa, Difel, 1990.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente; 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- DUVIOLS, Pierre. "La dinastía de los Incas: Monarquía o Diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista" In **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo LXVI, Paris, 1979.
- _____. "Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico" In **Historica**. v. IV, n. 2, dic, p. 183-196, Lima, 1980.
- _____. **Cultura andina y represión; procesos y hechicerías**. Cajatambo, siglo XVII. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.
- FEBVRE, Lucien. **Le problème de l'incroyance au 16e siècle; la religion de Rabelais**. Paris, Albin Michel, 1988.
- GABAI, Rafael Varón. **Curacas y encomenderos; acomodamiento nativo en Huaraz - Siglos XVI y XVII**. Lima, P.L. Villanueva, 1980.
- GINZBURG, Carlo. **História noturna; decifrando o sabá**. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- GODELIER, Maurice. **Horizontes da antropologia**. 2.ed. Lisboa, Edições 70, 1977.
- GRUZINSKI, Serge. **La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII**. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

- _____. "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana" *In* BERNAND, Carmen (Comp.). **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GUIBERNAU, Montserrat. **Nacionalismos**; o estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- INTRODUCCIÓN al estudio de las idolatrias. Análisis del proceso de aculturación religiosa en el area andina *In* **Aportes**. n.4, abr., Paris, 1967, p.48-82.
- LEWIS, Roy Querejazu. "La extirpacion de idolatrias en Charcas (Bolivia)" *In* **Sequillao**; Revista de historia, arte e sociedad. N.8, I sem., año IV, Lima, 1995.
- LOCKHART, James. **Spanish Peru, 1532-1560**; a Colonial Society. London, The University of Wisconsin Press, 1968.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974, v. II.
- MILLONES, Luis. "Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea dificil, una disciplina heterodoxa" *In* **Socialismo y participación**. n.14, jun., Lima, 1981.
- _____. **Historia y poder en los Andes Centrales**. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- _____. (comp.). **El retorno de las huacas**; estudios y documentos sobre el Taki Onkoy. Siglo XVI. Lima, IEP/SPP, 1990.
- MURRA, John V. "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'État inka" *In* **Annales**; économies, sociétés, civilisations. 33e année, n.5-6, sep-déc, p.927-935, Paris, 1978.
- _____. **La organización económica del estado Inca**. 3. ed. Mexico, Siglo XXI Editores, 1983.
- PAIVA, José Pedro Matos. **Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas". Portugal - 1600/1774**. Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra, 1996.
- PEASE, Franklin. **Los Incas**. 2.ed. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992a.
- _____. **Curacas, reciprocidad y riqueza**. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992b.
- PIETSCHMANN, Horst. "La Conquista de América: un bosquejo histórico" *In* KOHUT, Karl. **De conquistadores y conquistados**; realidade, justificación, representación. Frankfurt, Vervuet, 1992..
- POLANYI, Karl, ARENSBERG, Conrad M., PEARSON, Harry W. **Trade and Markets in the Early Empires**. Illinois, The Free Press Glencoe, 1957.
- PORTUGAL, Ana Raquel M. da C. M. "Contribuciones de la etnohistoria para la comprensión de la reciprocidad incaica y guarani" *In* **Sequillao**; Revista de Historia, Arte y Sociedad, Lima, I Sem., n.8, año IV, 1995, p.69-84.

- _____. **O conceito de ayllu nas crônicas de interesse peruano do século XVI.** São Leopoldo, Dissertação de Mestrado/UNISINOS, 1995.
- _____. "Síntese analítica da concepção de ayllu em crônicas do século XVI" *In Estudos Leopoldenses*. v.32, n.148, jul/ago, 1996, p.87-101.
- _____. **Fronteiras discursivas em crônicas hispano-americanas da conquista.** mimeo, 1998.
- ROBBINS, Rossel Hope. **The encyclopedia of witchcraft & demonology.** New York, Bonanza, 1981.
- _____. **Historia del Tahuantinsuyu.** 2.ed. Lima, IEP, 1988a.
- _____. **Ensayos de historia andina: élites, etnías, recursos.** Lima, IEP/BCRP, 1993.
- ROWE, John H. "Inca culture at the time of the spanish conquest" *In* STEWARD, H. Julian. **Handbook of South American Indians.** New York, Cooper Square Publishers INC, 1963. V.2: The Andean Civilizations.
- SAHLINS, Marshall. **Economía de la edad de piedra.** Madrid, Akal, 1977.
- SANCHEZ-BARBA, Mario Hernandez. **La monarquía española y América;** un destino historico comun. Madrid, Rialp, 1990.
- SILVA-SANTISTEBAN, Fernando. "Desarrollo tecnologico, ideologia y espacios de poder en el Peru antiguo" *In* CURATOLA, Marco, SILVA-SANTISTEBAN, Fernando. (eds.) **Historia y cultura del Peru.** Lima, Universidad de Lima/Museo de la Nacion, 1994.
- SILVERBLATT, Irene. **Luna, sol y brujas;** género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Cuzco, Centro de estudios regionales andinos "bartolomé de las casas", 1990.
- SOUZA, Laura de Mello. "O conjunto: a América diabólica" *In* _____. **Inferno Atlântico;** demonologia e colonização - Séculos XVI-XVIII. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SUESS, Paulo. **A conquista espiritual da América espanhola, 200 documentos - Século XVI.** Petrópolis, Vozes, 1992.
- TELLO, Martha Barriga. "Fe y realidad: adaptacion del religioso conquistador" *In* **Sequillo;** Revista de historia, arte y sociedad. n.8, I sem., año IV, Lima, 1995.
- TEMPLE, Dominique. **Estructura comunitaria y reciprocidad;** del quid-pro-quo historico al ecomicidio. La Paz, Hisbol-Chitakolla, 1989.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América;** a questão do outro. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro, Zahar, 1992.

_____. **A heresia dos índios**; catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VALCARCEL, Luis E. **Historia del Peru antiguo**. Lima, Editorial Universitaria, 1964. v.V.

WACHTEL, Nathan. **Los vencidos; los indios del Peru frente a la conquista española (1530-1570)**. Madrid, Alianza Editorial, 1976a.

_____. "A aculturação" In LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

RESUMO

**A inquisição espanhola e a bruxaria andina:
evangelização e resistência**

Neste artigo, temos por finalidade comprovar que a bruxaria andina é resultante de uma confluência de discursos culturais. Na historiografia atual, começam a aparecer os estudos que se reportam à utilização de análises dos signos na construção de uma história cultural. Ao trabalharmos as crônicas dos séculos XVI e XVII, constatamos os diferentes discursos a respeito de estruturas indígenas, que por vezes, foram modificadas para atender a necessidades coloniais. As crônicas há muito são trabalhadas, mas nossa preocupação é analisá-las enquanto fontes resultantes de uma semiose.

Palavras-chave: História Cultural; Bruxaria; cultura indígena.

ABSTRACT

**Spanish inquisition and andine witchcraft:
evangelization and resistance**

In this article, we intend to prove that the Andean witchcraft is the result of a confluence of cultural speeches. In the current historiography, begin to appear studies that analyzing the role of signs in the construction of a cultural history. Working with the chronicles of XVI and XVII centuries, we verified that there are different speeches regarding indigenous structures, and that sometimes, they were modified to assist to the colonial needs. Our concern is to approach the chronicles as the output of a semiosis.

Key-words: Cultural-History; Witchcraft; Indian-culture.