

Etnodemonologia Andina:

o feminino nos processos eclesiásticos do Vice-Reino do Peru, século XVII

Andean Ethnodemonology:

the feminine in ecclesiastical processes in the Viceroyalty of Peru, 17th century



ARAÚJO, Lorena Gouvêa de *

RESUMO: Neste artigo, analisaremos o feminino na dinâmica da sociedade do Vice-Reino do Peru, durante o século XVII, a partir dos processos eclesiásticos disponíveis no *Archivo arzobispal de Lima* (AAL), seção *Hechicerías e Idolatrias*. Temos o objetivo de entender como o feminino, que dentro da lógica andina se compreendia enquanto parte de um todo orgânico e holístico, se transforma, com a chegada hispânica, em réus dos processos de visitas de Extirpação de Idolatrias. Também vamos analisar o que esses processos podem nos revelar acerca da existência, ainda que mitigada, de práticas religiosas andinas no seio da sociedade colonial do século XVII.

PALAVRAS-CHAVE: Feminino; Idolatrias; Sociedade colonial.

ABSTRACT: In the present article, we will analyze the feminine in the dynamics of the society of the Viceroyalty of Peru, during the 17th century, based on the ecclesiastical processes available in *Archivo arzobispal de Lima* (AAL), section *Hechicerías e Idolatrias*. We aim to understand how the feminine, which within the Andean logic understood itself as part of an organic and holistic whole, becomes, with the Hispanic arrival, defendants in the processes of Visiting the Extirpation of Idolatry. We will also analyze what these processes can reveal about the existence, even if mitigated, of Andean religious practices within the colonial society of the 17th century.

KEYWORDS: Female; Idolatry; Colonial society.

*Recebido em: 07/03/2020
Aprovado em: 15/06/2020*

* Graduada e mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) – Rio de Janeiro/RJ; doutoranda em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Faculdade de Formação de Professores (UERJ/FFP), Programa de Pós-Graduação em História Social – Rio de Janeiro/RJ. Bolsista FAPERJ. E-mail: lorena.gouvea@gmail.com. Este artigo é parte da investigação elaborada em minha tese para obtenção do título de Doutora em História.

Introdução

Desde que os peninsulares chegaram no território do atual Peru, no século XVI, a população local sofreu transformações nas mais variadas esferas (política, econômica, cultural, social, etc.), uma vez que os agentes participantes desse projeto reorganizaram os nativos e os orientaram, enquanto súditos da Coroa hispânica que eram, a um novo projeto de sociedade.

Dentre as novidades apresentadas pela chegada ocidental, destacamos, para este artigo, a transformação religiosa que sofreu a população andina. Esta teve, sua religiosidade, traduzida para o sistema simbólico europeu, que não compreendeu a organicidade dos valores que possuíam em relação ao mundo. Para os andinos, no espaço em que vivem e na natureza que observam, o mundo ancestral está plasmado. A reciprocidade com os seres divinos se mantém viva através dos rituais religiosos, pois é ela quem garante o equilíbrio do cosmos e exerce influência nos períodos de seca e de chuva, de fertilidade e de esterilidade da terra, etc.

Os hispânicos carregados, em maior ou menor grau, das concepções religiosas cristãs, traduziram os ritos andinos em atividade demoníaca e o nativo religioso em idólatra. Ainda que a legislação não o tenha tratado enquanto herege, e que o Tribunal do Santo Ofício não o tenha perseguido, as autoridades eclesiásticas se debruçaram na luta sistemática de extirpação da religiosidade nativa a partir de 1610, castigando-os, aculturando-os e orientando-os em direção da fé em Cristo.

Analisaremos, assim, o elemento feminino andino na sociedade colonial do século XVII, levando em consideração as transformações sofridas pela tradição religiosa autóctone frente à evangelização. Para tal, utilizaremos alguns processos eclesiásticos do século XVII disponíveis no *Archivo arzobispal de Lima* (AAL), seção *Hechicerías e Idolatrías*, em que será possível perceber as diferentes visões de mundo que compunham essa sociedade, isto é, as visões andina e a ocidental¹.

Dessa maneira, enfrentamos o esforço historiográfico, tal como dito por Ginzburg, de compreender uma sociedade nativa através de fontes oriundas dos grupos dominantes. Apesar de poder significar um obstáculo para a compreensão das particularidades locais, utilizaremos as fontes da justiça eclesiástica como ferramentas que nos apresentam, ainda que por meio de filtros, indícios referentes às tradições culturais andinas (GINZBURG, 2009, p. 11-26).

¹ A eleição desse recorte temporal ocorreu por virtude de, no AAL, contarmos com um maior número de documentos relacionados à segunda onda de visitas de idolatria, encabeçadas pelo Arcebispo Pedro de Villagómez (1640-1671), facilitando a análise proposta.

Feminino no mundo andino: reciprocidade e *yanantin*

O presente trabalho parte da concepção de que o feminino na sociedade colonial no território do Peru, século XVII, é fruto de um processo histórico que compreende o que é ser mulher desde o Peru antigo, passando pelo período incaico e chegando à sociedade pós conquista. Compartilhamos com a ideia apresentada por Maritza Villavicencio, quando a autora afirma não ser pertinente observar as mulheres andinas através do ponto de vista dos discursos de gênero contemporâneos, ou seja, separando sexo biológico de gênero, pois o feminino, nestas antigas sociedades, era reverenciado justamente por sua biologia, sua função reprodutiva e anatomia dos seus corpos. Dessa maneira, a ideia de inferioridade feminina, pautada no sexo biológico, era inexistente e, pelo contrário, o feminino era valorizado e divinizado, a ponto de ser considerado, comumente, *madre* de toda uma comunidade – como é o caso da *Pachamama* (Mãe Terra), *Mama Sara* (Mãe Milho), *Mama Huaco* (divindade que, junto a *Manco Cápac*, forma o casal de irmãos fundadores do Tawantinsuyo), *Mama Quilla* (Mãe Lua) e *Mama Cocha* (Mãe Mar) (VILLAVICENCIO, 2017, p. 65). As mulheres nativas do vice-reino do Peru, evangelizadas pelos clérigos cristãos a partir da chegada hispânica, são aqui compreendidas enquanto herdeiras dessas antigas mulheres míticas que, através dos rituais sagrados, continuam vivas no pensamento religioso andino².

Ao falarmos em mundo andino, é essencial a compreensão dos conceitos de reciprocidade e de oposição-complementaridade (*yanantin*) presentes em sua cosmovisão. Para eles, os fenômenos e as atividades realizadas entre humanos e natureza, entre seres animados e inanimados, no mundo terreno e visível são, na realidade, reflexo dos mesmos fenômenos e atividades que ocorrem no mundo cósmico. Isso porque a compreensão de mundo que possuem é holística, entendendo-o enquanto um composto organizado em diversos níveis de *pacha* (mundo): *hanan pacha* (mundo de cima); *kay pacha* (este mundo) e *uku pacha* (mundo interior) (YÁNEZ, 2002, p. 38). Se as comunidades usufruem de alimentos para todos, com chuvas periódicas, com a fertilidade das terras, etc. é porque a interação e a harmonia entres as *pachas* está alcançada. O estabelecimento dessa harmonia perpassa pela ideia de reciprocidade, isto é, a noção de que todo o esforço em uma direção é recompensado com outro esforço em direção contrária, por parte do receptor. Por essa razão, nas comunidades andinas é tão comum (ou era) as oferendas de alimentos aos deuses míticos (que habitam a *uku pacha*)

² A respeito do mundo mítico andino ver: RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987.

por parte dos seres que habitam este mundo (*kay pacha*), no objetivo da manutenção do equilíbrio cósmico.

Nesse jogo de reciprocidade enquanto garantidora de equilíbrio, também se destaca o elemento oposição-complementaridade. No que diz respeito aos habitantes do Huarochirí, distrito localizado na serra central de Lima, Yánez menciona que estes andinos possuíam uma mentalidade orientada em direção à dualidade e que essa dualidade, especialmente quando fundamentada na ideia de pares inseparáveis – *yanantin* –, era a base de todo o edifício cognitivo e comportamental local (YÁNEZ, 2002, p. 117). Tomamos aqui a população do Huarochirí na certeza de que esse pensamento ultrapassa as barreiras geográficas, uma vez que encontraremos a mesma noção de oposição-complementaridade, em povos geograficamente apartados da região andina. Eduardo Viveiros de Castro nos informa, a respeito dos povos amazônicos do Brasil, que a relação existente entre os seres que compunham essa sociedade é uma relação que se estabelece por meio das diferenças. Afirma Viveiros de Castro que, se o mundo ocidental tende a descartar as desigualdades e focar nas semelhanças, os autóctones amazônicos acreditam que é justamente a diferença, ou a ideia de oposição, que dá sentido à dinâmica social (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 158). Da mesma forma que os andinos peruanos, os povos da Amazônia se percebem enquanto pares, enquanto seres complementares, enquanto *yanantin*, porque são distintos uns dos outros e complementares entre si.

Nos Andes peruanos, a existência de elementos opostos e complementares, podem ser observados em diversos esquemas existentes nos mitos nativos, como o Sol e a Lua; o *Hanan* (mundo de cima) e o *Hunin* (mundo de baixo); o Inca e a *Coya*, dentre outros casais presentes nas histórias locais. Como exemplo, mencionamos um dos relatos existentes no *Manuscrito quechua do Huarochirí*, em que as *huacas*³ *Chawpiñamca* e *Rucanacoto* – *huacas* símbolo das sexualidades feminina e masculina, respectivamente –, encontraram a complementaridade que buscavam nas forças opostas que emanavam, se transformando em *yanantin* no momento em que estabeleceram uma relação sexual (RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987, p. 197). Essa complementaridade era responsável pelo equilíbrio que faltava, não apenas às *huacas* mencionadas, mas também à toda a comunidade onde estavam inseridas (antigo *pueblo* de San Pedro de Mama, atual Ricardo Palma). A partir do estabelecimento de *Chawpiñanca* neste local, a reciprocidade foi assegurada pelo culto que os nativos

³ Segundo a crônica de Garcilaso de la Vega, *huaca* é uma palavra andina de conotação sobrenatural, que se manifesta através de algum objeto. Também pode ter o significado de adoratório. Ver: GARCILASO DE LA VEGA, 2005, p. 757.

passaram a prestar à ela, no afã de que garantisse a fertilidade de suas terras (RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987, p. 201). Através desse rito, observamos o mundo andino enquanto local onde a experiência humana está em constante relação, e interação, com os demais seres que compunham o cosmos. Estes seres, de igual maneira que os humanos, também possuem suas vidas vinculadas entre si, dando sentido à cosmovisão (DEPAZ TOLEDO, 2015, p. 21).

A mentalidade europeia na América e as Campanhas de Extirpação de Idolatrias no Peru do século XVII

Essa forma holística de observar o mundo, através da reciprocidade, da manutenção (ou busca) do *yanantin*, do mundo enquanto local de integração entre os diversos níveis de *pacha*, não foi compreendida pela mentalidade hispânica que desembarcava no território do atual Peru, no século XVI. A crença de haver chegado a um mundo paradisíaco foi substituída, rapidamente, pela da América enquanto terreno fértil para o estabelecimento e enraizamento do demônio e de suas forças. Especialmente quando esse espaço geográfico passou a ser percebido, pelos hispânicos, enquanto local nunca antes amparado pelas leis de Cristo (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008).

Nesse sentido, precisamos compreender a mentalidade cristã europeia, que desembarcou na América, como uma extensão da doutrina que já circulava no universo religioso europeu. A respeito desse contexto religioso, Laura de Mello e Souza considera que desde a crise econômica do final da Idade Média (século XIV), um sentimento progressivo de incerteza e medo tomou conta da população da Europa, o que gerou uma exacerbação da religiosidade popular, de característica mágica (MELLO E SOUZA, 1987, p. 6). A partir desse período, podemos dizer que se deu início uma progressiva associação entre magia pagã e heresia, ou seja, as antigas personagens femininas da antiguidade (Diana, Medeia, etc.) passaram a ser consideradas feiticeiras pelo cristianismo europeu. No entanto, essas mulheres não possuíam pacto com o diabo, pois eram responsáveis, sozinhas, pela realização das suas poções mágicas, sem que houvesse intervenção demoníaca. Por convocar as forças malignas, suas ações eram abomináveis, mas não sua pessoa. Por outro lado, passaram a existir as bruxas, que possuíam pacto com o diabo, sendo este o responsável por ajudá-las nas atividades maléficas. Segundo o cristianismo europeu, suas práticas eram coletivas, realizadas no

meio da floresta em uma espécie de assembleia noturna ou Sabbat⁴. (MELLO E SOUZA, 1987, p. 12-13, 20-21). A bruxa, ao contrário da feiticeira, era – ela mesma – a fonte do mal porque, através do pacto que realizou, se transformava na sacerdotisa do demônio. Sobre essa sacerdotisa, Michelet dirá que, *a velha* era seu título honorífico, ainda que fosse bem jovem. (MICHELET, 2004, p. 147, grifo do autor).

A ideia da mulher enquanto um ser frágil, débil e mais predisposto às tentações demoníacas pode ser compreendido através de discursos ocidentais existentes em tempos ainda mais antigos. Jean Delumeau informa que desde o século XIII, na Europa, com a entrada das ordens mendicantes na cena do mundo religioso cristão, a evangelização foi desenvolvida a partir dos sermões e que, estes, ganharam ainda mais importância com a chegada das reformas religiosas europeias. Infelizmente, esse sistema de conversão estava impregnado de elementos misóginos ao feminino, descrito como um ser predestinado ao mal (DELUMEAU, 2009, p. 477). São Bernardino de Siena (século XV) e Alvarado Pelayo (1330) são alguns dos nomes que vão difundir uma ideia negativa da mulher antes mesmo da caça às bruxas europeia, apontando como ato legítimo o homem bater em sua esposa e/ou garantir que ela se mantivesse ocupada em casa, realizando trabalhos domésticos, para que não pensasse em coisas ruins. Além disso, a consideravam testemunho menos crível diante do testemunho de um homem, assim como afirmavam que a mulher era ministra da idolatria e responsável pelo homem cometer apostasia⁵ e se distanciar de Deus (DELUMEAU, 2009, p. 477- 483).

A relação das mulheres com o mundo demoníaco, desta forma, não era uma novidade no século XV, mas ganhou mais propagação com a publicação da bula *Summis desiderantes affectibus* (1484) de Inocêncio VIII. As palavras de Inocêncio foram reforçadas na obra *Malleus Maleficarum* (1487), escrita pelos dominicanos Sprenger e Kramer. Neste trabalho, os autores franciscanos apoiaram a existência do *incubus* e do *sucubus* no pacto demoníaco, além de dizer que uma simples acusação, ou queixa sem

4 Segundo a definição de Sabbat de Ginzburg, destacamos a seguinte passagem: “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 vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. 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 frequentemente) 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 crianças e outros ingredientes.” (GINZBURG, 2007, p. 9).

5 Afirma Macarena Cordero que, José de Acosta, na obra *Procuranda Inodorum Salute*, distinguirá entre duas classes de nativos: a primeiro diz respeito aos não convertidos, aos quais os clérigos deveriam cristianizar mediante a persuasão e a compreensão; a segundo tipo diz respeito aos apóstatas, isto é, aqueles que já conheciam a palavra de Deus mas se distanciam da fé em Cristo. A respeito desses últimos, ainda segundo Acosta, deveria haver maior rigor em sua repressão e castigo. Entretanto, admite que os costumes e práticas andinas que não fossem nocivas à moral e à doutrina cristãs, poderiam ser mantidas (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 368).

provas, era suficiente para a abertura de um processo de bruxaria (KRAMER, SPRENGER, 1997).

Neste período, não apenas a heresia passava a ser considerada um problema na Europa, como era necessário encontrar e punir os culpados (ou culpadas) desse desvio. Os códigos demonológicos personificaram o herege como aquele que cometeu pecado, contra Deus, com a ajuda do Diabo. Essa ajuda só poderia ser alcançada através da aliança (implícita ou explícita) que este indivíduo contraiu com o demônio, quando este doou seus poderes malignos à bruxa ou bruxo. Sendo assim, na Europa, os antigos perfumistas, fabricantes de filtros do amor, conhecedores dos poderes curativos das ervas e raízes viram suas práticas serem transformadas em crimes de bruxaria, realizados sob intervenção demoníaca e, por isso, deviam ser levados à forca ou à fogueira (MELLO E SOUZA, 1987, p. 12-13).

Transladado esse tipo de pensamento, ao chegarem no continente americano, não tardou para que as autoridades espanholas acreditassem que tinham a tarefa de lutar contra Satã nessas terras. No Peru, essa luta iniciou-se de maneira sistemática em 1610, a partir da nomeação do primeiro juiz visitador das idolatrias, Francisco de Ávila⁶. Pierre Duviols, em seu livro *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII*, considera a Extirpação de Idolatrias como uma instituição com características próprias e diferentes da Inquisição. No Peru a Inquisição perseguiu aqueles que, já instaurados na sociedade, praticavam crime de heresia, ao passo que a Extirpação ficou responsável pelas comunidades rurais, pouco integradas culturalmente à vida colonial, e tinha o objetivo levar aos nativos à evangelização. Através da aculturação e do catecismo, pretendia-se impor, aos andinos, os comportamentos sociais ou individuais cristãos, consagrados no Concílio de Trento (1545-1563) e ratificados pelo III Concílio Limense (1583). Diferente da Inquisição, a Extirpação excluiu a pena de morte e não submeteu os réus à justiça civil, apenas em caso de crime contra a vida humana (DUVIOLS, 2003, p. 49). Embora carregada de distinções, a Extirpação foi alimentada por práticas já consolidadas pela Inquisição (SILVERBLATT, 1982). Por exemplo, ela não aboliu os tormentos contra os réus e também promoveu autos de fé, com a queima em praça pública dos *mallquis* (ou corpos mumificados dos ancestrais nativos). Tal procedimento era uma possível alusão à queima de corpos considerados hereges pelo Tribunal Inquisitorial, uma vez que, ao

⁶ Antes mesmo da primeira Campanha sistemática de Extirpação das Idolatrias (1610-1622) a evangelização já era uma preocupação da Coroa hispânica e dos clérigos católicos em território peruano. Já em 1569, durante o vice-reino de Francisco de Toledo (1569-1581), Cristóbal de Arboñez foi nomeado como responsável pela evangelização dos nativos em Huamanga, tendo Guaman Poma de Ayala como fiscal de suas visitas. Esse período compreendeu o combate ao movimento andino de rebelião e reconquista chamado *Taki Onqoy*.

destruir esses cadáveres mumificados, os clérigos pensavam arrancar (extirpar), da comunidade à qual pertencia o *mallqui*, as raízes de seus cultos (DUVIOLS, 2003, p. 50-51).

Diversos já foram os autores e autoras que se debruçaram em pesquisas a respeito das chamadas *Campanhas de Extirpação de Idolatrias*⁷ e, dentre todos, é consenso que a primeira onda sistemática de visitas contra a religiosidade nativa, ocorreu a partir da nomeação do clérigo Francisco de Ávila como primeiro juiz visitador em 1610, pelo então Arcebispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622).

Francisco de Ávila era ainda cura de San Damián de Huarochirí quando, em 1609, escreveu uma carta para a Companhia de Jesus declarando que os nativos de sua doutrina, ainda que apresentassem hábitos aparentemente cristãos, continuavam realizando suas práticas nativas e idolátricas e, por isso, deviam ser considerados apóstatas e hereges pela Igreja Católica. Em 1610, com apoio do Arcebispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero e do Vice-Rei Conde de Montesclaros, Ávila foi nomeado o primeiro juiz visitador das Campanhas de Extirpação de Idolatrias. Nestas Campanhas era função do juiz, do fiscal e do notário efetuar os questionamentos, as pesquisas, os inventários, pronunciar as sentenças e executar os castigos aos condenados. Os padres que acompanhavam o séquito extirpador, deviam pregar, confessar e administrar os sacramentos aos naturais (DUVIOLS, 2003, p. 26). Sendo assim, as visitas possuíam tanto um caráter judicial – uma vez que primava pelo julgamento do processo e pela aplicação do castigo ao acusado – quando pastoral – com o objetivo de doutrinar e reconduzir o nativo à fé em Cristo.

Ao chegarem na doutrina de destino, era função do juiz visitador a leitura de um Edito na Igreja principal⁸ e, a partir dessa leitura, era estabelecido o prazo de três dias para que os nativos denunciassem suas *huacas*, ídólatras, feiticeiros e adeptos (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 362; DUVIOLS, 2003 p. 25-27). A primeira onda de Campanha sistematizada contra a idolatria percorreu as zonas rurais próximas à cidade de Lima e montaram, entre 1610 e 1622, grandes diligências contra a religião andina⁹.

A ordem dos jesuítas foi a principal ordem religiosa envolvida nesses processos de evangelização durante a Extirpação. Além de estar em crescimento numérico na

7 Pierre Duviols, Macarena Cordero Fernández, Isis Gareis, Antonio Acosta, Irene Silverblatt, Kenneth Mills, etc.

8 Essa prática foi regulamentada no Sínodo de 1613, através de um programa de visitas de idolatrias (DUVIOLS, 2003, p. 26).

9 No ano de 1621 morre o jesuíta José de Arriaga (grande incentivador da extirpação e escritor do livro *Extirpación de la idolatría del Pirú*). Nesse mesmo ano, o então Vice-Rei do Peru, Príncipe de Esquilache, regressa a Espanha. Em 1622 ocorre a morte do arcebispo Bartolomé Logo Guerrero, provocando uma diminuição das atividades da extirpação.

colônia, no século XVII, a ordem havia sido responsável pela organização da contrareforma católica na Espanha. Também possuía alto nível intelectual e moral entre seus clérigos, bem como a disciplina e boa capacidade política e econômica (SILVERBLATT, 1982, p. 31; DUVIOLS, 2003, p. 41-42).

Após essa primeira onda sistematizada de vistas (1610-1622), o Vice-Reino do Peru seguiu por um intervalo de vinte e sete anos sem que a caça à religiosidade nativa encontrasse uma confluência de forças oficiais (entre Vice-reis e Arcebispos) engajadas em sua extirpação. Entretanto, a partir de 1649, já sob o arcebispado de Pedro de Villagómez, foi conduzida uma segunda onda de *Campanha de Extirpação de Idolatrias*, na cidade de Lima. Villagómez acreditava que os nativos, mesmo após anos de evangelização, ainda eram dotados de uma predisposição natural a idolatrar (CORDERO FERNÁNDEZ, 2019, p. 361). Uma nova busca pelas práticas religiosas andinas ganhou fôlego em seu arcebispado e os expedientes aqui analisados datam justamente do período de seu governo.

No que diz respeito aos processos da justiça eclesiástica, decorrentes das visitas idolátricas, Macarena Cordero afirma que não havia especificação legal para as penas e castigos anunciados pelos juízes visitantes, isto é, eles podiam variar suas sentenças segundo a interpretação e o conhecimento de caso que possuíam, mesmo ao lidarem com delitos semelhantes. Desta maneira, a autora considera estes juízes uma espécie de cocriadores do direito clerical, assim como aponta que as penas por eles aplicadas estavam fundamentadas na ofensa que os acusados teriam cometido contra Deus e no dano que poderiam causar à comunidade local. Era uma interpretação pessoal, que objetivava tanto corrigir a atitude nativa com castigos exemplares (autos de fé, açoites, raspar o cabelo, etc.), quanto reeducar a população no tocante à fé em Cristo. No entanto, amparados pelo estatuto de proteção ao indígena, as penas condenatórias a estes nativos resultaram mais brandas do que as aplicadas pelo Tribunal do Santo Ofício aos dissidentes da doutrina católica (CORDERO FERNÁNDEZ, 2010, p. 353-359).

A respeito da legislação hispânica de proteção ao nativo, esclarecemos que nem sempre foi consenso a aceitação desta pelas autoridades coloniais. Quando ainda ocupava o cargo de Vice-rei do Peru (1569-1581), Francisco de Toledo tentou, sem sucesso, que os processos que fossem considerados atos de feitiçaria, ocorridos entre a população nativa, estivessem a cargo da jurisdição do Santo Ofício. Posteriormente, Toledo ainda se empenhou para que o delito fosse julgado, pelo menos, em foro misto, isto é, tanto pelo tribunal civil quanto pelo eclesiástico. Contudo, através da Cédula de 1575, ficou especificado que os casos de feitiçaria e de idolatria, que não atentassem

contra a vida das pessoas (atos criminais), competiam à jurisdição eclesiástica e não à civil (GAREIS, 1989, p. 57-58; DUVIOLS, 2003, p. 28-30).

A partir de então, diversos foram os documentos que buscaram assegurar o bem-estar dos nativos na colônia. As ordens contidas nas *Leyes de Indias* atenta sobre a miserabilidade e debilidade natural que acometiam os autóctones que, de tão débeis, facilmente se encontram chateados e oprimidos. Ressalta ainda, que fossem despachadas muitas Cédulas que garantissem que os naturais fossem bem tratados, amparados e favorecidos. (LEYES DE INDIAS, 1889, p. 121-122). Outro documento, em que encontramos a presença oficial da preocupação a respeito do bem-estar dos súditos do rei, é as *Siete Partidas*, nela é considerado que o rei, enquanto cabeça natural de seu reino, devia ser o mantenedor (ou protetor) dos menores. (SIETE PARTIDAS, 1807, p. 13). Na *Recopilación*, no item que trata sobre os nativos, encontramos que: “É nossa vontade encarregar aos Vice-Reis, presidentes e audiências o cuidado de olhar por eles e dar as ordens convenientes para que sejam amparados, favorecidos e protegidos [...]” (RECOPIACIÓN de las leyes de los reinos de las indias, Tomo II, 1841, p. 217, tradução nossa)¹⁰. Assim, percebemos que era uma preocupação real a situação do nativo na colônia, e o rei, enquanto responsável pela vida de seus súditos, devia ser o principal responsável em zelar pelo bem-estar destes.

A condição jurídica de proteção ao nativo, também se encontrava refletida nos manuais dos clérigos protetores. São várias as passagens que encontramos José de Acosta, em *Historia Natural y Moral de las Indias*, afirmando que o demônio havia enganado, de muitas maneiras, aos miseráveis nativos. (ACOSTA, 2008, p. 167, 173, 182). No Estudo Preliminar, existente na edição de 1957 do clássico *História de Indias*, de Frei Bartolomé de las Casas, encontramos a informação de que, este clérigo havia submetido à Audiência de 1545 um requerimento por virtude de sua preocupação em remediar a tirania contra os autóctones. A orientação era que fosse declarado, por parte das autoridades, o reconhecimento da responsabilidade que tinham a respeito da “[...] proteção das causas das pessoas miseráveis, como são estas gentes indianas, ao juiz eclesiástico.” (LAS CASAS, 1957, CLX, tradução nossa)¹¹.

A miserabilidade nativa, observável pelos olhos das autoridades hispânicas, garantia, a essa população, proteção igual à desfrutada pelos menores de idade na legislação espanhola. Contudo, se na Espanha o estatuto jurídico da menoridade foi

10 [No original] “Es nuestra voluntad encarregar á los vireyes, presidentes y audiencias el cuidado de mirar por ellos y dar las órdenes convenientes para que sean amparados favorecidos y sobrellevados [...]”. (RECOPIACIÓN de las leyes de los reinos de las indias, Tomo II, 1841, p. 217).

11 [No original] “[...] protección de las causas de las miserables personas, como son estas gentes indianas, al juicio eclesiástico.” (LAS CASAS, 1957, CLX).

aplicado fundamentalmente em função das condições econômicas do menor (carência dos meios de vida), nas Índias, esse estatuto ganhou um caráter mais social e étnico, pois os nativos não foram vistos aqui enquanto categoria econômica, e sim como raça, povo e comunidade. É a partir desse olhar que foi considerada necessária proteção ao andino, tal como o assegurou enquanto indivíduo em condição de miserabilidade (SARAVIA SALAZAR, 2012, p. 98-99).

Possivelmente por virtude desses despachos de proteção aos autóctones, Diana Ceballos chegou à conclusão, a partir de sua investigação aos expedientes do Tribunal de Cartagena, que os nativos podiam ser enquadrados no crime de heresia, mas nunca no de bruxaria. (CEBALLOS, 1994, p. 98-99). A eles, também não cabiam penas sanguinárias como as aplicadas pelo Tribunal do Santo Ofício (CORDERO FERNÁNDEZ, 2010, p. 353-359). Os autóctones eram considerados neófitos (novos) na fé e, por mais que houvesse questionamento a respeito da proteção ao nativo, a população autóctone permaneceu isenta da jurisdição inquisitorial. Ainda que anos de evangelização já tivessem passado, eles continuaram não sendo julgados como os cristãos velhos e foram amparados pela legislação hispânica. (GAREIS, 1989, p. 58-59).

No entanto, ainda que tenhamos visto que, na América, os nativos não foram submetidos às penas do Santo Ofício, consideramos que a mentalidade dos clérigos, responsáveis pelas visitas de Extirpação de Idolatria, não se diferiu da mentalidade do séquito responsável pelo Tribunal da Inquisição. Ambos grupos possuíam uma concepção, a respeito do demoníaco, que encontrava bases tanto no contexto religioso europeu, quanto no processo histórico que abarcou a prática do cristianismo na Europa. Da mesma maneira que serviu como instrumento de evangelização europeia, a mentalidade misógina dos sermões foi trasladada para a América e utilizada como doutrina de conversão religiosa dos nativos. Foi utilizada não apenas pelas primeiras ordens mendicantes que chegaram no Vice-Reino do Peru (dominicanos, agostinianos e franciscanos), mas também pelos jesuítas responsáveis pelo processo de conversão e estabelecimento sistemático das visitas de idolatrias. Os sermões estavam tão presentes na vida religiosa colonial que, Francisco de Ávila, por exemplo, primeiro juiz visitador das idolatrias, foi autor de um sermão que resumiu o processo de evangelização desenvolvido, por ele, na província de Huarochirí no século XVII. Essa obra foi utilizada, ao longo das Campanhas de Idolatria, como modelo de evangelização a ser seguido (DUVIOLS, 2003, p. 43-45).

O feminino andino nos processos de idolatria

Acerca dos arquivos existentes no *Archivo arzobispal de Lima* (AAL), seção *Hechicerías e Idolatrias*, a serem analisados neste trabalho, chamamos atenção, primeiramente, para o processo número III: 16, do ano de 1660, em que encontramos a acusação contra uma nativa de nome Juana Tanta Mallao, do *pueblo* de San Lorenzo de Quinti, província do Huarochirí. Nesse processo, o visitador Juan Sarmiento de Vivero, esclarece a Juana que ele está a serviço de Deus naquela diligência e complementa sua assertiva apontando que, caso a acusada tivesse negado ao Senhor e adorado a ídolos, deveria arrepender-se pela ofensa que produzira a Deus, pois compreende que o demônio, como miserável que era, poderia tê-la enganado (QUINTI, 1660, n. III: 16, fôlio 4; 4v). Notamos que, quando o visitador aponta que não se espantaria que a nativa tivesse caído no erro de adorar a ídolos e de acreditar em superstições, ele, automaticamente, acusa o demônio por enganá-la, retirando a culpa individual da acusada pela prática idolátrica. Essa ideia se soma à encontrada na *Historia Natural y Moral de las Indias*, onde José de Acosta atribui ao demônio a responsabilidade pela idolatria nos Andes, já que, através de sua astúcia, conseguia enganar aos miseráveis nativos (ACOSTA, 2008, p. 167-169). A miserabilidade e a debilidade são utilizadas, nesse sentido, tanto por Acosta quanto pelo visitador, como elementos fragilizadores da capacidade autóctone de discernimento. A desconfiança na aptidão andina de distinguir o que era imaginação do que era realidade, resultava na necessidade de tutelá-los.

Na sequência do processo, o visitador reafirma a dupla função que possuíam as visitas de idolatria, pois destaca que seu papel era menos o de castigar a idólatra, e mais o de reconduzi-la na fé em Cristo. Fato observado quando Sarmiento de Vivero diz, para a ré, que ele havia ordenado que a levassem até ele, não porque tinha intenção de castigá-la mas, sim, de remediar a sua alma. (QUINTI, 1660, n. III:16, fôlio 4v). Contudo, ainda que garantido o viés pastoral das visitas de idolatrias, se a acusada pretendesse se livrar do pecado que havia cometido, deveria confessar sua culpa. Normalmente lhe era dada a opção entre abjurar das crenças andinas ou cumprir pena e/ou castigo pela ofensa que cometeu contra o Deus cristão (CORDERO FERNÁNDEZ, 2012, p. 362).

Em outro processo, vamos perceber não apenas traços dos autóctones enquanto seres miseráveis, mas também a relação elaborada, pela autoridade eclesiástica, entre feminino e propensão aos enganos demoníacos. Tratamos do processo número III: 14, que diz respeito às práticas de feitiçaria realizadas pela nativa Francisca Maiguay, natural do *pueblo* San Pedro de Pilas, doutrina de Omas, corregimento de Yauyos. Antes da declaração de Francisca, a respeito do crime que teria praticado, nos deparamos com a exortação feita pelo visitador Juan Sarmiento de Vivero à nativa, através de intérprete.

Nela, Sarmiento de Vivero afirma que o remédio para todas as ofensas que ela tem cometido contra Deus é a confissão e que ele não se espantava que ela, como mulher frágil e incapaz, enganada do demônio, tenha caído em semelhantes culpas (OMAS, 1660, n. III: 14, fólho 3v). Neste sentido, acreditamos ser possível considerar que, além de ancorados nas especificidades legais que faziam referência à situação nativa na América (debilidade e miserabilidade), as autoridades religiosas cristãs também observaram as nativas do Vice-Reino do Peru a partir das categorias que abarcavam o gênero feminino nos discursos religiosos europeus, ou seja, a partir das ideias de fragilidade, de incapacidade e de debilidade enquanto naturalmente atreladas à mulher e, com isso, esse gênero era mais propenso à astúcia demoníaca.

É certo que, na legislação hispânica, a condição de miserabilidade não estava relacionada ao gênero. Um exemplo que podemos citar, a partir dos juízos de idolatria, está no processo número III: 19, que envolve o nativo Pedro Villanga, também natural de San Pedro de Pilas, doutrina de Omas, corregimento de Yauyos. Na ocasião, ao ser chamado pelo visitador Juan Sarmiento de Vivero para prestar declarações sobre sua participação em rituais idolátricos, Pedro Villanga afirma que como cristão, temeroso de Deus, ele estava disposto a confessar os erros que cometeu a partir da influência do demônio, como frágil, incapaz e miserável que era. (OMAS, 1660, n. III: 19, fólho 1). Esse exemplo, nos demonstra que a população nativa no Vice-Reino do Peru não estava alheia à legislação espanhola, inclusive, a manejava com maior ou menor habilidade¹². A condição legal de miserável, parece ter sido utilizada, por Pedro Villanga, de maneira bastante oportuna, de forma que sua fragilidade, frente aos enganos demoníacos, pesasse na pena que poderia ser imputada pelo juiz visitador ao pronunciar sua sentença.

Ainda que a legislação hispânica na América não tenha diferenciado o grau de miserabilidade dos nativos a partir do seu gênero, consideramos que ela foi manejada, por autoridades eclesiásticas locais, embebidas na mesma mentalidade ocidental de maior debilidade atrelada ao feminino. Sendo assim, entendemos que os expedientes de idolatria que envolviam as nativas andinas estavam pautados em uma tradição ocidental em que a mulher era considerada um ser naturalmente mais propenso à realização de práticas demoníacas, da mesma maneira que predicavam os sermões.

Analisando os processos número III: 1 e número III: 2, ambos do *pueblo* de Pomacocha, doutrina de Caujo, Corregimento de Canta, datados de 1650, encontramos

¹² Sobre a adesão dos nativos acerca da dinâmica ocidental vigente na sociedade colonial ver: GRUZINSKI, 2003.

denúncias de feitiçaria contra as nativas Juana Ycha e Inés Carua, respectivamente. Tais processos estavam a cargo de Antonio de Cáceres, tenente de cura (“vigário substituto”), que tinha como responsabilidade apresentar uma solução às denúncias de feitiçaria contra as nativas. Sobre esses expedientes, selecionamos alguns trechos para esta análise.

Destacamos, primeiramente, o processo número III: 1 que se desdobra, ao longo de trinta e um fôlios (frente e verso), a partir de uma denúncia contra a nativa Juana Ycha, realizada pelo nativo Phelipe Curichagua e sua esposa Ysabel Chae. Partindo da descrição oferecida pelos declarantes, Juana é uma viúva de mais de sessenta anos e bastante conhecida pela comunidade local. Além disso, possui relações de parentesco com diversas famílias vizinhas, por exemplo, o filho de Phelipe Curichagua e de Ysabel Chae, chamado Pablo Caruanchu, havia se casado com a sobrinha de Juana (ainda que sem a autorização da acusada); Violante, filha de Juana, havia se envolvido amorosamente com o mestiço do *pueblo* de Guanico, chamado Francisco Ramírez e, em outra ocasião, com o *mayordomo* de Pomabamba, Diego de Bernal. No entanto, no dia nove de março de mil seiscentos e cinquenta, o casal de denunciante supracitado acusou Juana Ycha de ser feitiçeira pública e de ter pacto com o demônio (YAULLI, 1650, n. III: 1, fôlios 1v-3v).

A declaração de Juana Ycha se inicia a partir do fôlio seis desse expediente, em que a nativa discorre acerca de seus mestres na arte da feitiçaria e comenta a respeito dos crimes pelos quais é acusada. Em um trecho de sua confissão, Juana, ao ser perguntada pelo juiz visitador sobre duas pedras que havia afirmado possuir – doadas por sua mestra Catalina Suyo e as quais mantinha em sua casa – e pela existência de algum demônio, diz que uma destas pedras é de cor vermelha, enquanto a outra de cor amarela. A respeito do demônio, afirmou que *eles* (possivelmente em referência a toda sua comunidade) tem o dito demônio por *yaya* ou criador (assim traduz, do quechua, o notário), e que se chamava Apoparato (YAULLI, 1650, n. III: 1, fôlio 8v). A nativa prossegue sua declaração dizendo que, não dando de comer a estas pedras e à terra, à noite Apoparato chegava sob a figura de um índio com seu manto negro e, enquanto ela não o alimentava, o mesmo não ia embora. A confessante ainda conta que, para aplacar a fome de Apoparato, ela oferecia farinha de milho branco e negro, coca e cada uma das ditas duas pedras moídas (YAULLI, 1650, n. III: 1, fôlio 9v).

O teor do depoimento muda quando, no fôlio dezessete, Juana parece oferecer ao juiz visitador o que ele necessitava para enquadrá-la no estereótipo da demonologia europeia, isto é, a nativa confessa que, assim como havia feito com seu marido defunto, também esteve sexualmente envolvida com Apoparato, configurando pacto expreso

entre Juana e o diabo. (YAULI, 1650, n. III: 1, fólho 17v). A partir dessa confissão, os clérigos da visita mudam sua perspectiva acerca de Juana, pois se em um primeiro momento acreditaram que os sonhos que ela tinha com seu marido defunto, tal como as relações que mantinha com ele nesses sonhos (relatos oferecidos pela acusada em fólhos anteriores), eram inofensivos, a partir da confissão do pacto, a busca por mais elementos sobre a relação entre Juana e o demônio passa a ser o fio condutor de todo restante do processo (MILLS, 1997, p. 231). Sem saber discernir entre o real e o fantasioso, a Extirpação precisava atuar em Juana.

Ainda não dispomos de elementos suficientes que nos expliquem por que Juana mudou seu discurso e transformou os sonhos sexuais com seu marido defunto em incursões reais de Apoparato à sua casa. No entanto, ainda que carregados de uma mentalidade europeia demonológica, os trechos destacados nos oferecem pistas sobre as duas diferentes concepções de mundo envolvidas nesse processo, isto é, as concepções andina e cristã.

Ancorada nas mesmas diretrizes da Inquisição, a Extirpação de Idolatrias via em Juana Ycha – mulher pobre, velha e viúva – o estereótipo padrão da bruxa europeia. Tal como a orientação peninsular, a evangelização dos nativos no Vice-Reino do Peru perpassava pela busca de possíveis pactos travados entre o demônio e a população local, ainda mais com a possibilidade de a América ter servido como palco para as atrocidades de Satã, antes da chegada do cristianismo (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008, p. 143-147). O ápice do trabalho do séquito extirpador, nesse processo, possivelmente ocorreu no momento em que Juana admitiu seu pacto com Apoparato, pois, segundo a mentalidade ocidental, era ele quem fornecia poderes de destruição e de malignidade à nativa. O pacto confesso justificava as denúncias feitas por Phelipe Curichagua em sua declaração. O nativo havia afirmado que Juana fez sangrar, até a morte, o alcalde Baptista Michy, por virtude deste ter açoitado sua filha Violante; afirmou ainda que a acusada havia tirado a vida do nativo Santiago por ter levado sua filha a outro *pueblo* sem sua autorização; além de ter destruído as ovelhas e mulas do declarante e atentado contra a vida de seu filho (YAULI, 1650, n. III: 1, fólho 1v-3v). Para o cristianismo, a sorte de aplicar um castigo à Juana era também a possibilidade de salvar toda uma comunidade do poder destruidor do Diabo.

No entanto, o que a cosmovisão andina nos diria acerca desses fatos? O que seria o pacto expresso que Juana admitia haver realizado com Apoparato? Primeiramente, destacamos as relações familiares existentes entre Juana Ycha e as demais pessoas das comunidades. Tendo em vista que o mundo andino é um espaço marcado pelo simbolismo, onde o nativo tem o mito enquanto reflexo da sua vida cerimonial e que a

vida cerimonial é garantidora do princípio da reciprocidade (YÁNEZ, 2002, p. 37), ressaltamos o matrimônio como uma importante instituição para esta população. Nesta sociedade, tradicionalmente agrária, o trabalho comunitário é uma forma de ajuda mútua, onde cada membro do grupo familiar possui sua função e sua obrigação. No vínculo entre marido e mulher, pais e filhos, cunhados e cunhadas, padrinhos e afilhados, existe um lugar a ser ocupado por cada pessoa. O elemento garantidor da coesão desses grupos é, justamente, a manutenção dos laços de parentesco, alcançado através da realização de matrimônios (YÁNEZ, 2002, p. 43). Também é por meio do matrimônio que a mulher andina se compromete, não apenas consigo mesma, mas com toda a comunidade, atuando na garantia da reciprocidade local, através da maternidade e da fertilidade. Essa reciprocidade é compreendida como um imperativo moral nas relações de intercâmbio que sustentam a vida humana, supondo um sentido de mútua dependência entre os seres (DEPAZ TOLEDO, 2015, p. 132). Nesse sentido, as mulheres ocupavam um importante papel na dinâmica social andina e Juana Ycha, conhecedora dessa dinâmica, estava de acordo com as atribuições reservadas, ao sexo feminino, na cosmovisão.

Se Apoparato (ou Apo Parato) é um demônio para os clérigos católicos, não parece ser para Juana. Primeiramente, apresentamos a tradução do termo “apu”, segundo o dicionário de Diego de Holguín, onde este termo está descrito como grande senhor ou juiz superior, curaca principal, etc. (HOLGUÍN, 1608, p. 52). Até hoje, nos Andes peruanos é comum se referir aos seres sagrados (ou *huacas*) como *apus*, tal como é denominado Pariacaca (Apu Pariacaca) e Condorcoto (Apu Condorcoto). Possivelmente, Apoparato era uma *huaca* da comunidade à qual pertencia Juana, e essa assertiva pode ser reforçada quando a nativa informa que ele era *yaya* de seu *pueblo*. Segundo Holguín, *yaya* é pai, ou senhor amo. (HOLGUÍN, 1608, p. 237). Com essa descrição, ainda que pensemos nela enquanto uma definição ocidentalizada, consideramos que este termo remete à ideia de tutela e de cuidado, sendo Apoparato aquele que cuida da comunidade de Pomacocha.

Além disso, Apoparato aparece, na maior parte das vezes, ao longo do processo, pedindo comida a Juana, chegando até mesmo a se comportar de maneira violenta se não fosse atendido. Cabe aqui recordarmos o movimento milenarista das *huacas hambientas* (*huacas* famintas) do *Taqui Onkoy* (MILLONES, 1990), duramente aplacado pelo evangelizador Cristóbal de Albornóz na zona de Huamanga, tendo Guaman Poma de Ayala como seu fiscal, na segunda metade do século XVI. Desde a chegada hispânica em terras peruanas, as *huacas* estavam famintas, já que os *pagos a la tierra* (elemento essencial da reciprocidade andina) não se faziam mais tão presentes na vida religiosa andina e, os que ocorriam, deviam estar devidamente ocultos. Sobre o ocultamento

desses ritos, conta o *Manuscrito quechua* que “[...] as pessoas celebravam o culto a Chaupiñamca no mês de junho, próximo de Corpus Christis [...]” (RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987, p. 199, tradução nossa)¹³, ou seja, a partir da evangelização cristã – e da conseqüente impossibilidade das festividades às divindades nativas serem celebradas da mesma maneira que antes – a população ressignificou seus cultos, os adaptando aos rituais do cristianismo. Essa foi, possivelmente, a maneira encontrada de resistirem à extirpação e garantirem a reciprocidade, a cosmovisão e a complementaridade, ainda que o equilíbrio entre as *pachas* estivesse correndo risco de romper-se. Também sobre *Chawpiñamca* e seu culto, o *Manuscrito* menciona que, depois de assentar-se no pueblo de San Pedro de Mama, esta *huaca* teria se transformado em uma pedra de cinco braços, para a qual os nativos realizavam festas rituais. Contudo “[...] quando apareceram os *huiracochas*¹⁴ se escondeu a pedra de cinco braços [...] debaixo da terra.” (RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987, p. 195, tradução nossa)¹⁵. Com a inibição dessas festividades a partir da chegada cristã, a reciprocidade andina estava ameaçada e as *huacas* famintas.

Retornando ao processo de Juana Ycha, destacamos que além da acusada afirmar que, quando não dava de comer às pedras e à terra, Apoparato aparecia à noite lhe pedindo comida, também nos informa – ao longo do processo – que, quando pedia a Apoparato sua ajuda em alguma atividade, antes, era necessário alimentá-lo. Por exemplo, se Juana lhe pedia para curar, adivinhar ou até para auxiliar no nascimento de uma criança, antes, deveria oferecer comida ao demônio. Normalmente, a nativa oferecia chicha, coca, sebo de lhama e milho branco e negro moídos, num característico ritual de reciprocidade. Compreendemos assim que, enquanto *huaca*, Apoparato sentia fome e, a partir de oferendas de Juana, ele garantia a realização dos serviços solicitados, retribuindo a oferta ritual da autóctone.

Ainda assim, em alguns casos, Apoparato se irritava e se apresentava como um demônio agressivo (YAULLI, 1650, n. III: 1, fôlio 9-9v). A ira das *huacas* poderia ser desencadeada justamente quando o equilíbrio entre os níveis de *pacha* já não era alcançado. Ossio, em *La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*, destaca que os nativos diziam que “[...], porque já não se oferecia sacrificio às *huacas* elas estavam famintas e molestas e, se os indígenas não voltassem a adorá-las, elas matariam

13 [No original] “[...] la gente celebraba el culto de Chaupiñamca en el mes de junio, en las cercanias del Corpus Christi [...]” (RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987, p. 199).

14 Huiracochas era a nomenclatura comumente utilizada para referir-se aos espanhóis.

15 [No original] “[...] cuando aparecieron los huiracochas, se escondió la piedra de cinco brazos [...] debajo de la tierra.” (RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII, 1987, p. 195).

aos negligentes [...]” (OSSIO, 2008, p. 237)¹⁶. Mario Polia também comenta, a respeito da fome das *huacas*, que dentro de uma relação de reciprocidade, o dom, por parte de quem oferece o sacrifício e a oferenda, supõem um intercâmbio, por parte da *huaca*, materializado em saúde, prosperidade, chuvas, etc. (POLIA, 1996, p. 222, nota 27). Se o mundo andino estava ao revés a partir da chegada hispânica (tal como menciona Poma de Ayala em *Nueva Crónica y Buen Gobierno*), era provável que a cosmovisão nativa se encontrasse em risco.

No mesmo sentido do aqui já exposto, destacamos o processo número III: 2, de uma nativa chamada Inés Carua, viúva, de cerca de sessenta anos e natural de Los Reyes (Lima). Assim como Juana Ycha, Inés também afirma que possui pacto expresso com um demônio chamado Apo Quircay ou Capac Quircay. Em sua confissão, a ré afirma que estava desperta quando o demônio a teve como mulher, da mesma maneira que fazia com seu marido já defunto (YAULLI, 1650, n. III: 2, fôlio 5v). Mais uma vez, a declaração de uma nativa é permeada pela presença do pacto explícito e, assim como no expediente sobre Juana, quando Inés confessa o pacto, as perguntas a ela destinadas passam a ter este como elemento central.

No que diz respeito ao comportamento dos extirpadores frente a estes processos, não percebemos, na América, uma preocupação em diferenciar feitiçaria de bruxaria, mas sim a busca pela existência, ou não, da negação de Deus através da adoração a um ídolo, a uma *huaca* ou ao próprio demônio. Apesar de contornos de bruxaria, as nativas nunca foram acusadas como tal, ratificando o já mencionado por Diana Ceballos, a respeito de sua investigação dos processos do Tribunal de Cartagena:

Se acusou, alguma vez, aos índios de serem bruxos? Até agora, não encontramos que um índio ou índia seja acusado de ser bruxo, sim herbolario, herbalista, feiticeiro, de ter acordo - não um pacto - com o Diabo, mas talvez o termo bruxo não tenha sido usado. Talvez porque a política oficial do reino proibia processar por heresia, ou resquícios de heresia [...] aos índios, já que os colocavam na categoria de infiéis, a mesma que dos mouros e judeus [...] (CEBALLOS, 1994, p. 88)¹⁷.

Através da exposição dos processos da justiça eclesiástica, percebemos que os elementos da demonologia europeia se fizeram presentes no imaginário social do Vice-

16 [No original] “[...] porque ya no se les hacía sacrificios a las huacas estas estaban hambrientas y molestas y, si los indígenas no retornaban a adorarlas, ellas matarian a los negligentes [...]”. (OSSIO, 2008, p. 237).

17 [No original] “¿Se acusó a los indios alguna vez de ser brujos? Hasta el momento no hemos encontrado que a un indio o india se le acuse de ser brujo, sí de herbolario, yerbatero, hechicero, de tener trato - no pacto - con el Diablo, pero tal vez, el término brujo no se empleó. Quizás en razón de que la política oficial del reino prohibía procesar por herejía o resabios de herejía [...] a los indios, ya que entraban en la categoría de infieles, la misma de los moros y judíos [...]” (CEBALLOS, 1994, p. 88).

Reino do Peru no século XVII. Possivelmente, se fossem habitantes da Europa pré-industrial, Juana Ycha e Inés Carua teriam sido enquadradas como bruxas, heréticas, negadoras do Deus cristão e sido levadas à fogueira. Contudo, sob o estatuto de proteção ao nativo, no Vice-Reino do Peru elas foram consideradas idólatras, por serem neófitas na fé em Cristo.

A mentalidade cristã encontrou dissonância quando confrontada com a mentalidade nativa. Nos expedientes, da mesma maneira que Apoparato ajudava a Juana em algumas atividades, Apo Quircay também realizava favores à Inés mediante alimento. Aos olhos do pensamento demonológico europeu, a Extirpação de Idolatrias no Vice-Reino do Peru pode ter encontrado mulheres semelhantes às feiticeiras ocidentais. No entanto, baseados na cosmovisão, acreditamos que elas estavam mais próximas às curandeiras e adivinhas locais do que às velhas bruxas europeias. Contudo, se ainda na atualidade estudos científicos procuram dar respostas, a partir da interpretação de evidências, ao que teria significado as declarações das acusadas, a desinformação (ou erros de tradução) cometida pelos cristãos, a respeito dessa sociedade, nos parece comum à sua época.

Conclusão

Possivelmente, não tenha sido de compreensão, da mentalidade eclesiástica europeia, que os processos decorrentes das visitas de idolatria no Vice-Reino do Peru estavam carregados de elementos da cosmovisão nativa. Neste artigo, tentamos demonstrar que, ainda por meio da leitura de fontes oficiais, é possível perceber indícios de elementos que dizem respeito à cultura local.

Os autóctones do Vice-Reino do Peru, amparados em uma legislação real que os protegia, estiveram isentos do jugo da justiça inquisitorial. Foram considerados débeis, miseráveis e neófitos na fé e, com isso, ganharam proteção das autoridades locais. Experimentaram uma sistemática perseguição à sua religiosidade a partir de 1610, quando suas práticas rituais foram eclipsadas em nome de uma nova doutrina religiosa, que impunha um Deus único e verdadeiro. Segundo a mentalidade europeia, a América deveria passar por uma limpeza espiritual, pois o demônio, quando expulso da Europa, encontrou, nessa terra, lugar ideal para a manutenção de suas práticas.

Destacamos, especialmente, a situação feminina nessa dinâmica, pois ancorados nas prerrogativas morais europeias – da mulher enquanto ser inferior e mais débil quando comparado ao homem –, o séquito extirpador das visitas, perseguiu as nativas de maneira a buscar uma possível relação entre elas e o demônio, assim como aqui exposto

nos processos número III: 1 e número III: 2. Pensar nessas mulheres a partir desses dogmas, significou eclipsar toda a importância que possuíam na cosmovisão andina, como seres essenciais na manutenção do *yanantin*, da reciprocidade e dos laços de parentesco.

O fato de existirem elementos próximos ao pensamento demonológico europeu nos processos analisados não garante que esse mesmo pensamento foi o compartilhado pelas acusadas. Quando, Juana Ycha e Inés Carua, afirmaram possuir pacto com o demônio, tal pacto pode ser compreendido a partir da prática da reciprocidade e da cosmovisão. Isso porque, assim como o exposto por Viveiros de Castro, a relação entre grupos sociais, que pensam diferentes ontologias sobre o mesmo assunto, sempre será composta por equívocos de tradução. Estes são um fato, e devem ser entendidos e trabalhados como tal, pois quando traduzimos diferentes ontologias estamos sempre predispostos a cometer tais equívocos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 152-153).

As mulheres andinas do século XVII, não se pareciam com as bruxas europeias, tampouco com as feiticeiras, como deve ter imaginado o corpo clerical do Vice-Reino do Peru. Elas pareciam exatamente com elas mesmas e com suas ancestrais, com as deusas míticas dos ritos de reciprocidade, com o feminino garantidor das relações de parentesco. Continuavam operando os rituais mágicos, garantiam a manutenção do equilíbrio cósmico e se traduziam em resistência da religiosidade andina, ainda que durante a evangelização nativa do período colonial.

Referências

Fontes

QUINTI, Archivo Arzobispal de Lima, Lima, Peru, seção *Hechicerías e Idolatrías*, n. III: 16, 1660.

OMAS, Archivo Arzobispal de Lima, Lima, Peru, seção *Hechicerías e Idolatrías*, n. III: 14 e n. III: 19, 1660.

YAULLI, Archivo Arzobispal de Lima, Lima, Peru, seção *Hechicerías e Idolatrías*, n. III: 1 e n. III: 2, 1650.

Obras

ACOSTA, Padre José de. *Historia natural y moral de las indias*. (Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Católicos y Puritanos en la colonización de América*. Madrid: Fundación Jorge Juan/Marcial Pons Historia, 2008.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidade Nacional de Colombia, 1994.

CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena. Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII. In: *Revista de estudios Histórico-Jurídicos*, Sección Historia del derecho indiano, Valparaíso/Chile, n. 32, p. 351-379, 2010.

CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena. Rol de la Compañía de Jesús en las Visitas de Idolatrías. Lima. Siglo XVI. In: *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona-España, vol. 21, p. 361-386, 2012.

CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena. Relaciones autoridades civiles y eclesiásticas en las Visitas de Idolatrías, Lima, siglo XVII. Conflictos y oposiciones. In: *Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra/Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra-España, n° 28, p. 343-370, 2019.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente. 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEPAZ TOLEDO, Zenón. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochiri*. Lima: Vicio Perpetuo, 2015.

DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: IFEA-PUCP/Fondo Editorial, 2003.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los incas*. México: FCE, 2005.

GAREIS, Isis. Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreinato del Perú. In: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima, n° 16, p. 55-74, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Historia Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: Sociedades e ocidentalização no México espanhol, Séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Ebisa ediciones, 2011.

HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. Lima: Imprenta de Francisco del Canto, 1608.

KRAMER, Henrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1957.

LEYES DE INDIAS con las posteriores a este código vigente hoy y un epílogo. Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez. Madrid: Tomo primero, 1989.

MICHELET, Jules. *La bruja: Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición*. España: Ediciones AKAL, 2004.

MELLO E SOUZA, Laura. *A Feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

MILLONES, Luis. *El retorno de las huacas*. Lima: IEP, 1990.

MILLS, Kenneth. *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

OSSIO A., Juan M. *En busca del orden perdido La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP – Fondo Editorial, 2008.

POLIA, Mario. Siete cartas ineditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos. In: *Rev. Anthropologica*, Lima, vol^o 14, n^o 14, p. 209-259, 1996.

RECOPIACIÓN de las leyes de los reinos de las indias. Boix impresor y librero. Madrid: Tomo II, 1841.

SARAVIA SALAZAR, Javier Iván. *Los Miserables y el protector. Evolución de la protectoria de indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI-XVIII*. 2012. 400f. Dissertação para optar el título profesional de Licenciado en Historia - UNMSM, Lima, 2012.

SIETE PARTIDAS del rey don Alfonso el Sabio. Real Academia de la Historia. Madrid: Tomo 1, 1807.

SILVERBLATT, Irene. Dioses y diablos: idolatría y evangelización. In: *Journal Allpachis*, Cusco, vol. XVI, n^o 19, p. 31-47, 1982.

RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ DEL SIGLO XVII. Tradução de Gerald Taylor. Peru: IEP, 1987.

VILLAVICENCIO, Maritza. *Mujer, poder y alimentación en el antiguo Perú*. Lima: USMP – Fondo Editorial, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In: GONDAR, Jô; DODEBEL, Vera. (orgs.). *O que é memória social?*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria – Programa de Pós Graduação em Memória Social da UFRJ, 2005. p. 145-160.

YÁNEZ DEL POZO, José. *Yanantin: La filosofía dialógica intelectual del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala, 2002.